

36. Jahrgang
3/2020
ISSN 2367-0150



Christliches Zeugnis im Hier und Heute

„Zur Zeit und zur Unzeit“

Die Coronakrise in Deutschland

Eine italienische Perspektive auf die
„nach-christliche Ära“

Offenbarte Wahrheit und kulturelles Engagement

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: „Zur Zeit und zur Unzeit“ Elmar Spohn	131
Gedanken zur „nach-christlichen Ära“ aus meiner römischen Provinz Leonardo De Chirico	133
Die Coronakrise in Deutschland im März und April 2020 Tobias Schuckert.....	138
Global – Mennonit – Versöhner In memoriam et in laudem Alfred Neufeld Thomas Schirmmacher	151
Offenbarte Wahrheit und kulturelles Engagement Carl Henry als konzeptioneller Vordenker und zentraler Impulsgeber der modernen Missiologie Daniel Vullriede	156
Rezensionen.....	173
Lebenswerkpreis der AWM Korntal für Pfr. Eberhard Troeger.....	180
Jahrestagung missiotop 2021.....	132
In eigener Sache: Wcchsel in der Rezensionsleitung	179

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. **Rezensionsexemplare** bitte an Daniel Vullriede, em-Rezensionen@missiotop.org. Weitere **Redaktionsmitglieder:** Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl, bud.brandl@online.de (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: „Zur Zeit und zur Unzeit“

Ein Blick in die Geschichte hilft uns die gegenwärtige Krise in einen größeren Rahmen einzuordnen. Blickt man auf das 20. Jahrhundert zurück, dann muss man sagen, dass es ein Jahrhundert der Krisen und Katastrophen war. Auch Mission war davon betroffen. 1910 auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh sieht alles noch ganz verheißungsvoll aus. Nur vier Jahre später ist es dann vorbei mit der Euphorie. Es kommen die Krisen.

1914, der Erste Weltkrieg beginnt. Die Kriegshandlungen haben verheerende Auswirkungen auf die weltweite Missionsarbeit. Oft bricht der Kontakt zu den überseeischen Missionsgebieten ab. Deutsche Missionarinnen und Missionare müssen ihre Missionsfelder verlassen oder werden interniert. Plötzlich stehen sich auf dem Missionsfeld Menschen feindlich gegenüber nur weil sie anderer Staatsangehörigkeit sind. Besonders bedrückend ist die Tatsache, dass sich „christliche Nationen“ heftig bekämpfen. Dies führt zu schwerwiegenden Folgen für die Glaubwürdigkeit der missionarischen Botschaft. Erschüttert fragt man sich: Haben wir noch eine Daseinsberechtigung?

1929, der Börsencrash vom 25. Oktober in New York. Dieser führt zu einer weltweiten Wirtschaftskrise mit erheblichen Folgen, wie Rezession, Massenarbeitslosigkeit und Verarmung. In Deutschland wächst die Arbeitslosigkeit auf fast 30%, was zur Destabilisierung und politischer Radikalisierung führt. Dies geht auch an den Missionsorganisationen nicht spurlos vorüber. Der enorme Spendenrückgang hat schlimme Auswirkungen. Man ist in realer Existenznot und fragt sich: Haben wir noch eine Daseinsberechtigung?

1933, Hitler kommt an die Macht. Die darauffolgende nationalsozialistische Repressionspolitik hat enorme Folgen. Hitler stellt die christliche Mission in Frage. Zudem reglementiert der NS-Staat die für die Mission so wichtige Devisenbeschaffung. Noch immer sind die Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise nicht überwunden. Die Missionsorganisationen kämpfen um ihre Existenz, da man nicht weiß, wie man das Missionspersonal in Übersee finanzieren soll. Ohne die nötigen Finanzen geht es nicht. Auch da fragt man sich: Haben wir noch eine Daseinsberechtigung?

1952, die Kommunisten verbieten in China die Missionsarbeit. Dies führt zu einer kaum vergleichbaren Katastrophe der neueren Missionsgeschichte. Mao Zedong drängt den christlichen Glauben massiv zurück. Missionsorganisationen müssen ihr Personal zurückrufen. Man weiß, dass man die chinesischen Christen im Stich lassen muss. Desillusioniert und ratlos kehren Missionare und Missionarinnen in ihre Heimatländer zurück. Die Chinamissionen – und das sind viele – verlieren auf einen Schlag ihre Existenzgrundlage und wieder fragt man sich: Haben wir noch eine Daseinsberechtigung?

Es waren schlimme Krisen, gewiss, aber das missionarische Engagement überdauerte sie. Denn Mission ist keine Sache, die man tut, weil es günstige Zeit ist. Paulus schreibt an seinen Mitarbeiter Timotheus: „Predige das Wort, steh dazu, es sei zur Zeit

oder Unzeit“ (2. Tim 4,2). Dies hat auch der reformierte Dogmatiker und Missionsfreund Otto Weber (1902-1966) in den Krisenzeiten der 1950er Jahre den Missionsverantwortlichen ins Stammbuch geschrieben: „Es scheint für die Heidenmission in fernen Ländern heute ‚Unzeit‘ zu sein. Aber auch über der ‚Unzeit‘ steht der Auftrag der Verkündigung, des Heroldsdienstes, des Anhaltens. ‚Zeit‘ oder ‚Unzeit‘ für die Mission? Es ist auf alle Fälle Zeit, dass sie geschieht. Ob ihr dann freudige Aufnahme oder lähmende Ablehnung widerfährt, das ist unserer Überlegung nicht unterworfen. Wir haben nur zu gehorchen. Und über diesem Gehorsam steht immer die Verheißung Jesu Christi“.¹ Allerdings – so Weber – ist damit noch nichts über das „Wie“ der Mission ausgesagt, denn das „Wie“ könnte durchaus anders aussehen als zuvor.

Dr. Elmar Spohn DTh (UNISA)
Dozent an der European School for Culture and Theology AWM Korntal.
Vorstandsmitglied missiotop

missiotop-Jahrestagung 2021

„Musik im interkulturellen Kontext“

Angesichts der ungewissen Planungssituation aufgrund der Covid-19 Pandemie wird der Termin der missiotop-Jahrestagung für das Jahr 2021 von Januar auf die Mitte des Jahres verschoben. Geplant ist eine eintägige Tagung mit dem Thema „Musik im interkulturellen Kontext“ als Hybrid-Veranstaltung. Im Anschluss wird die Mitgliederversammlung 2021 stattfinden.

¹ Otto Weber, „Zur Zeit und zur Unzeit“. 2. Timotheus 4,2, in: *Missions-Bote* 9/10 (1954), 4-5.

Gedanken zur „nach-christlichen Ära“ aus meiner römischen Provinz

Leonardo De Chirico

Dieser Beitrag reflektiert die Bedeutung der „nach-christlichen Ära“ für ein vom römischen Katholizismus geprägtes Land wie Italien. Als Angehöriger der evangelikalen Minderheit hebt der Autor die mutmachende Perspektive hervor, dass nach-christliche Entwicklungen christlicher sein können als das, was ein kulturell dominierendes Christentum hervorgebracht hat. Darum sind die Minderheiten aufgefordert, ihre Opferrolle zu verlassen und ihre Verantwortung als Vorreiter einer neuen Gestalt des christlichen Glaubens wahrzunehmen.

Dr. Leonardo De Chirico ist Pastor der Kirche Breccia di Roma in Rom und Direktor der Reformanda Initiative (<https://www.reformandainitiative.org/>), die evangelischen Gemeindeleitern zu einem besseren Verständnis des Katholizismus verhelfen möchte. Email: info@brecciadroma.it.

Der Artikel erschien ursprünglich im April 2020 auf der Website von *Redeemer. City To City* (<https://redeemercitytocity.com/articles-stories/reaching-my-province-of-post-christendom>). Übersetzung und redaktionelle Bearbeitung mit freundlicher Genehmigung des Autors durch Meiken Buchholz.

Anstoß für diesen Beitrag war das Buch von Tim Keller, „How to reach the West Again“.¹ Es war für mich eine fruchtbare und herausfordernde Lektüre. Im Folgenden möchte ich einige Reflexionen über den nachchristlichen Westen teilen. Meine Bemerkungen beziehen sich bewusst auf meinen besonderen – für manche vielleicht etwas provinziellen – Kontext, denn ich lebe in Italien. Sie sollen nicht repräsentativ für ganz Europa oder die gesamte westliche Kultur sein.

Nach-christlich oder „nach-christentümlich“?

„Wir leben in einer nach-christlichen Zeit“, dieser Refrain wird oft gehört, wenn wir die Bedingungen diskutieren, unter denen die christliche Kirche heute besteht. Nach-christliche Kultur, eine nach-christliche Gesellschaft, nach-christliche Ethik und nach-christliche Werte, das alles sind Themen, die christliche Kreise mehr oder weniger

¹ Ein gleichnamiger Artikel von Tim Keller, der die wesentlichen Gedanken des Buches zusammenfasst, ist in deutscher Übersetzung zu finden unter <https://www.evangelium21.net/media/2062/wie-der-westen-wieder-erreicht-werden-kann>.

beschäftigen, wenn sie zu verstehen versuchen, was in unserer Kultur geschieht. Über diese religiöse Entwicklung herrscht jedoch in meiner Ecke der Welt eine etwas andere Auffassung.

Dort, wo ich lebe, ist „christlich“ gleichbedeutend mit „römisch-katholisch“. Der römische Katholizismus verkörpert ein Christentum, dessen spezifische historische und institutionelle Form im 14. Jahrhundert mehr von Papst Bonifatius VIII. als von John Wycliff geprägt war, im 16. Jahrhundert mehr durch das Konzil von Trient als durch die Reformation, im 19. Jahrhundert mehr durch die Unfehlbarkeit des Papstes als durch das *Princeton Theological Seminary*. Die Jahrhunderte der Kirchenspaltung haben zu einer konfusen Vermischung der religiösen und nationalen Identität geführt.² Das Resultat ist eher ein „Christentum“ im Sinne einer politisch-kulturellen Größe als christlicher Glaube.

Ein nationales Christentum verleitet die römisch-katholische Kirche tendenziell dazu, sich als Hindernis für religiöse Minoritäten jeder Art und als Bremse für eine blühende pluralistische Gesellschaft zu verhalten. Italienische Staatsangehörigkeit und die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche wurden als gleichbedeutend betrachtet, wodurch alle Nichtkatholiken in die seltsame Lage gerieten, dass sie in ihrem eigenen Heimatland wie kulturelle Fremdlinge und Bürger zweiter Klasse behandelt wurden. Unter diesen Voraussetzungen sind alle nach-christlichen Bewegungen in Italien sehr willkommen. Durch den immer noch recht bescheidenen Einfluss der Säkularisierung auf die italienische Gesellschaft werden Minoritäts-Kirchen und andere religiöse Minderheiten nicht länger verfolgt oder durch die Mehrheits-Kirche mit Unterstützung des Staats schikaniert. Religiöser Pluralismus und Schritte in Richtung einer offenen Gesellschaft haben ihre Ursache daher in der Säkularisierung und im römisch-katholischen christlichen Glauben.

Nun jedoch sind die evangelikalen Christen meines Landes dazu aufgerufen, sich aus ihrer Opferhaltung der Verfolgungen in der Vergangenheit heraus zu begeben und zu einer geistlich und kulturell reifen Minderheit zu werden, die die wichtigen Chancen der Öffnung in unserer Gesellschaft ergreift.³ Jetzt ist es möglich, evangelische Gemeinden zu gründen und sie wachsen zu lassen, und zwar nicht wegen sondern trotz der Form des christlichen Glaubens, der hier vorgeherrscht hat. Es mag paradox erscheinen, doch es ist in einem gewissen Sinn wahr, dass nach-christliche Entwicklungen christlicher sein können als das, was das Christentum in bestimmten Kontexten zustande gebracht hat.⁴

² Siehe Murray, *Post-Christendom. Church and Mission in a Strange New World* (Carlisle: Paternoster, 2004). Auch wenn ich nicht Murrays anabaptistische Überzeugungen teile, so bietet er eine gute Kritik der etablierten Ordnungen des „Christentums“ und fordert die Kirchen heraus, diese zu verlassen, und zwar nicht aufgrund des Drucks von außen, sondern aus dem Wunsch, mehr von biblischen Standards geprägt zu sein.

³ Vgl. dazu folgendes Interview von Samuel Escobar (April 21st, 2015), http://evangelicalfocus.com/europe/542/Samuel_Escobar_Lets_avoid_victimhood_we_should_learn_to_live_as_a_mature_minority.

⁴ Die römisch-katholische Kirche setzt sich zwar für christliche Werte in der Gesellschaft ein, doch neigt sie im Allgemeinen dazu, ihre privilegierte Stellung dort zu behaupten, wo sie sich in einer Mehrheits-

Mut zum Protestantisch-Sein

Protestantischer christlicher Glaube ist in meinem Kontext eher eine eschatologische Sehnsucht als eine historische Wirklichkeit – eher ein Projekt unter dem Vorzeichen des „Noch-nicht“ und als etwas, das schon erreicht ist. Das Christentum legt den Schwerpunkt auf die Aspekte des christlichen Glaubens, die bereits gegeben und etabliert sind. Das nach-christliche Zeitalter, in dem wir leben, erinnert uns dagegen glücklicherweise an das Element des „Noch-nicht“ in unserer Antwort auf das Evangelium – vor der Kirche liegt noch vieles, wo sie dazulernen und sich weiterentwickeln kann. Statt aus einer defensiven Haltung heraus zu handeln, die zu einer konservativen Einstellung führt, sollten wir Gelegenheiten suchen, um das, was wir tun, zu verbessern und Neues einzuführen, das mehr der christlichen Botschaft entspricht.

Die Dynamik zwischen Diesseitigkeit und Jenseitigkeit steht stets auf dem Spiel, wenn es darum geht, die wir uns zur Kultur verhalten. David Wells sagt dazu:

Aufgrund seiner eigenen Struktur bestätigt und verneint der Evangelikalismus Kultur zugleich, er betont sowohl seine Kontinuität als auch seine Diskontinuität im Verhältnis zur Welt. Das Pendel tendiert dazu mal zur einen, mal zur anderen Seite auszuschlagen, und berührt mal das eine Extrem und dann das andere. Denn Gottes Verhältnis zur Welt ist beständig und unveränderlich bipolar, zum Teil gekennzeichnet durch Kontinuität mit ihr, zum Teil durch Diskontinuität zu ihr. ... Das Wort Gottes muss so in Beziehung zu unserem eigenen Kontext gebracht werden, dass seine Identität als göttliche Offenbarung authentisch gewahrt bleibt, während sein Bezug zum gegenwärtigen Leben vollständig zur Wirkung gebracht wird.⁵

Das Christentum hat die Tendenz, zu versuchen, diese Spannung aufzulösen, indem es die Gesellschaft mit Formen christlicher Moralität und Institutionen durchsetzt. Die nach-christliche Generation widersetzt sich solchen Versuchen radikal und zwingt die Kirche, demütiger und offener für Selbstkritik zu werden sowie sich lieber auf Gottes Verheißungen zu verlassen als auf menschliche Erfolge. Dies sind die segensreichen Konsequenzen davon, wenn man sich auf die knifflige Dynamik einlässt, die Kultur zugleich anzuerkennen und zu verneinen, und dies ist es, was Protestantismus für unsere Gesellschaft bedeutet: Eine christliche Sicht der Welt, die wahrheitsgetreuer ist, und in die Praxis umgesetzt wird von einer wahrheitsgetreueren Gemeinschaft von Christen. Wir müssen entdecken, was es bedeutet, den Mut zu haben, Protestanten zu sein, was immer es uns kosten mag.⁶

Position befindet. Siehe das apostolische Schreiben von Johannes Paul II, *Ecclesia in Europa* (2003), in dem er die Freiheit verteidigt, aber nicht bereit ist, ungerechte Systeme zu überwinden, in denen die römisch-katholische Kirche eine Vorzugsstellung gegenüber anderen religiösen Gruppen genießt; siehe dazu auch meinen Beitrag „La doctrine sociale de l'Église catholique romaine“, in *Théologie Évangélique* 6/1 (2007) S. 51-66.

⁵ D.F. Wells, „An American Evangelical Theology: the Painful Transition from Theoria to Praxis“, in G. Marsden (ed.), *Evangelicalism and Modern America* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), S. 92-93 (Übersetzung M.B.).

⁶ Hier lehne ich mich an den Titel des Buchs von D.F. Wells an, *The Courage to be Protestant. Truth-*

Praktisch gesprochen bedeutet der Mut, protestantisch zu sein, in einer Kultur, die immer noch von dem römisch-katholischen Christentum durchtränkt ist, dass alle Worte des christlichen Glaubens (Gnade, Sünde, Rettung, Buße, Hingabe usw.) durch das Evangelium neu definiert werden müssen. Denn in diesem Kontext wurden biblische Begriffe mit unbiblischen Inhalten gefüllt.⁷ Das führt trauriger Weise dazu, dass unser kulturelles Umfeld meint, die christliche Botschaft sei ihm bekannt, obgleich es doch nur die verzerrte Botschaft des Christentums kennt. Wenn es daher den christlichen Glauben ablehnt, lehnt es eigentlich das Christentum ab.

Um diese Verletzungen und Missverständnisse zu heilen, müssen wir neu vermitteln, was die Worte des Evangeliums wirklich bedeuten, indem wir das Evangelium selbst zu Wort kommen lassen. Wir müssen biblische Konzepte wie die „Fünf Sola“ (allein Christus, allein aus Gnade, allein aus Glauben, allein die Schrift, allein zu Gottes Ehre) hochhalten. Doch um die Welt zu erreichen, müssen wir sie in eine relevante Sprache und gemeinsame Glaubenspraxis übersetzen. Zugleich müssen wir den Mut haben, in einem skeptischen und konfusen kulturellen Umfeld ehrlich, transparent und treu gegenüber der Wahrheit des Evangeliums zu sein.

Wahrheitstreue und kreative Minderheiten

In einer „nach-christentümlichen“ Situation lebt die Mehrheits-Kirche (im Falle Italiens: die römisch-katholische Kirche) nicht mehr unter dem Schutz des Staats oder der allgemeinen öffentlichen Anerkennung. Sie ist jetzt Teil des „freien Markts“ der Religionen und sozusagen nur einer von vielen Wettbewerbern, die von demselben Pool an Ressourcen abhängen und um Mitglieder aus derselben widerstrebenden Bevölkerung werben. Christen dieser Kategorie haben die einmalige Gelegenheit, (erneut) zu lernen, dort, wo sie zuvor als Mehrheit herrschten, kreative und wahrheitstreue Minderheiten zu sein.⁸ Der Übergang mag unbequem und sogar schmerzlich sein, doch der Status Quo eines Christentums, das nur irgendwelche äußeren Merkmale des christlichen Glaubens trägt, nützt in keiner Weise dem Anliegen des Evangeliums.

An diesem Punkt ihrer Geschichte wird die Kirche des Westens sich an ein Leben am Rande der Mehrheits-Kultur und Politik gewöhnen (und diesem Leben treu bleiben) müssen. Christentum jeder Art ist nicht länger ein Machtfaktor in den heiligen Allianzen von Altar (oder Kanzel) und Thron (oder Macht). Es wird einen geistlichen Paradigmenwechsel erfordern, um den Übergang von einer Ära, in der christliche Institutionen die Parameter für die Mehrheitskultur vorgaben, zu einem missionalen

lovers, Marketers and Emergents in the Postmodern World (Nottingham: IVP, 2008).

⁷ Siehe dazu L. De Chirico, *Same Words, Different Worlds. What Makes Roman Catholicism Different from the Gospel* (Darlington: Evangelical Press; erscheint in Kürze).

⁸ Bezüglich der Gelegenheiten und Herausforderungen als reformierte Minorität, siehe die anregenden Überlegungen von P. Wells, „The Missional Minority in Post-Christian Europe“ in P.A. Lillback, H. Stoker, P. Wells (edd.), *A Covenantal Vision for Global Missions* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2020).

und risikoreichen Zeitalter zu vollziehen, in dem wir uns verwundbar machen und uns fühlen wie fremde Eindringlinge in eine zunehmend ungastliche Welt.

Mit dieser Herausforderung werden wir in „nach-christentümlichen“ Situationen konfrontiert werden – und in meinem Land sind wir es bereits. Als historische protestantische Minderheiten sind wir vielleicht besser damit vertraut, was es heißt, standhaft in widrigen Umständen zu bleiben und geistlich, kulturell und evangelistisch aufzublühen trotz Verfolgung oder Verachtung.

Die Corona-Krise in Deutschland im März und April 2020

Beobachtungen aus der Perspektive der Missionswissenschaft

Tobias Schuckert

Dieser Artikel untersucht gesellschaftliche und kirchliche Reaktionen auf die Corona-Pandemie der ersten beiden Monate in Deutschland auf dem Hintergrund der Theorie der Unsicherheit des amerikanischen Kulturanthropologen George Button. Er analysiert „Corona-Partys“ und „Hamsterkäufe“. Was wie ein Widerspruch aussehen mag, zeigt die Unsicherheit der Menschen in Zeiten von Krisen. Dasselbe gilt für die Reaktionen der deutschen Kirchen. Einige Kirchen protestierten gegen das Verbot, sich zu Gottesdiensten zu versammeln. Andere begannen mit Online-Gottesdiensten und fanden so neue Wege, um das Evangelium zu verbreiten. Darüber hinaus werden aufgrund von Einsichten in die deutsche Kultur Möglichkeiten durchdacht, wie sich die deutschen Kirchen nach der Krise möglicherweise an Gottes Mission beteiligen wird.

Dr. Tobias Schuckert war von 2000-2013 in der Gemeindegründung in Japan tätig. Seit 2017 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Liebenzell Institute for Missiological, Religious, Intercultural and Social Studies* (LIMRIS) der Internationalen Hochschule Liebenzell (IHL). Email: tobias.schuckert@ihl.eu

Dieser Artikel untersucht gesellschaftliche und kirchliche Reaktionen auf die Corona-Pandemie in den ersten beiden Monaten in Deutschland auf dem Hintergrund der Theorie der Unsicherheit des amerikanischen Kulturanthropologen George Button (vgl. Martinez 2013). Eine Katastrophe ist dynamisch, sie setzt eine Zerstörung auf gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Ebene frei und kostet viele Menschenleben (vgl. Miller 2012, ebook 1998). Genau diese Aspekte ließen sich von Anfang an in der Corona-Pandemie beobachten. Zudem ist die Corona-Krise¹ in ihrem globalen Ausmaß im 21. Jahrhundert bisher einzigartig. Anders als andere Katastrophen dieses Jahrhunderts ist sprichwörtlich die ganze Welt davon betroffen.

Dieser Artikel will der Frage nachgehen, was die einzelnen Beobachtungen für die Aufgabe der Kirchen und Gemeinden in Deutschland bedeuten. Missionswissenschaft fragt, wie Kirchen ihre Aufgaben in der spezifischen Situation in der Geschichte wahrnehmen können. Dabei geht der Aufsatz davon aus, dass das Wirken Gottes nicht

¹ Der Begriff Krise macht deutlich, dass Katastrophen nie nur ein einmaliges Ereignis sind, sondern dynamische Prozesse.

nur in den positiven Entwicklungen, sondern gerade auch in den Krisen und Exilerfahrungen des Lebens zu finden ist. Zu den Aufgaben der Missionswissenschaft gehört es, diese Erfahrungen zu beobachten, Entwicklungen zu interpretieren und darauf aufbauend der Frage nachzugehen, welche Aufgabe Gemeinden auf lokaler Ebene und der globalen Kirche zukommt (vgl. Martinez 2013).

Das Folgende konzentriert sich auf drei Phänomene des bundesdeutschen Kontexts im März und April 2020. Der Fokus wird dabei auf Beobachtungen im privaten und öffentlichen Bereich sowie auf die Reaktion der Kirchen gelegt. In den folgenden Abschnitten werden diese aus anthropologischer und missionswissenschaftlicher Sicht analysiert. Methodisch baut die Analyse auf die Theorie der Unsicherheit des amerikanischen Kulturanthropologen Gregory Button auf:

Uncertainty is susceptible to exploration and categorization if viewed as lived-experience and, more important, as being socially and culturally constructed. The nature of uncertainty can be explored by employing an ethnographic rather than a rationalistic approach. This approach can unveil the social, cultural, and political meanings inherent in the nature of uncertainty, which are too often ignored. (Button 2010, 15)

Damit will dieser Artikel auch einen Beitrag zur Dokumentation der Wahrnehmung der Katastrophe in Deutschland leisten.

Hinführung – Katastrophen und die Aufgabe der Kirche

Katastrophen haben immer auch psychologische Auswirkungen auf die Betroffenen. Sie wirken als „individual pinch of destiny“ (Hollan 2012, 42), wie es der amerikanische Kulturanthropologe Douglas Hollan nennt. Damit wird ein Momentum bezeichnet, das die Richtung des Lebens für viele Menschen grundlegend ändert. Die Zeit wird eingeteilt in vor und nach der Katastrophe. Es ist unmöglich, wieder zu der Zeit vor der Katastrophe zurückzukehren. Dieser Gedanke verstärkt die Auswirkungen der Katastrophe. Die Welt wird nie mehr sein wie zuvor. Die Zeit der Katastrophe wird als unnormale und Zwischenphase (engl.: „liminality“) erlebt, ein Konzept, das vom dänischen Ethnologen Björn Thomassen in Anlehnung an Victor Turner entwickelt wurde, um die Dynamik einer Katastrophe zu verstehen (vgl. Thomassen 2014). Der Prozess einer Katastrophe durchbricht die Normalität. Die wiedergefundene Normalität nach der Katastrophe ist dann eine andere. Der „pinch of destiny“ hat alles verändert.

Jede Kultur pflegt einen anderen Umgang mit Katastrophen. Durch die Globalität der Krise konnte das in einer nie zuvor gegebenen Form beobachtet werden.² Der japanische Anthropologe Shinji Yamashita macht anhand der Dreifachkatastrophe vom 11. März 2011 deutlich, dass Katastrophen immer auch ein Fenster in die jeweilige Kultur eines Volkes sind. Darum braucht es eine „public anthropology“, die

² Vgl. hier die unterschiedlichen Vorgehensweisen allein innerhalb Europas. Begriffe wie der „schwedische Weg“ unterstreichen diese Beobachtungen.

über enge akademische Grenzen anthropologischer Disziplinen hinweg interdisziplinär einem breiteren Publikum Lösungen für drängende Fragen anbietet (Yamashita 2012, 21). Der amerikanische Anthropologe David Slater spricht von einer „urgent ethnography“ (Slater 2013, 33). Menschen gewöhnen sich an die jeweilige neue Situation, Erinnerungen werden verflacht oder verallgemeinert.³ Darum, so Slater, müssen Beobachtungen während der Katastrophe festgehalten und analysiert werden, da die Erinnerungen an einzelne Phänomene von den Entwicklungen überlagert werden.

Corona in Deutschland – Widersprüchlichkeiten der Katastrophe

Nachdem das Corona-Virus in China ausgebrochen war, wurde der erste Corona-Fall am 27. Januar 2020 in Bayern gemeldet. Am Anfang ging es nur um einzelne Fälle in Bayern. Doch nach einer Faschingsveranstaltung in Heinsberg/ NRW breitete sich das Corona-Virus in ganz Deutschland aus, so dass ab dem 17. März 2020 schrittweise alle Schulen in Deutschland geschlossen wurden.⁴ Diskussionen über Ausgangssperren prägten das öffentliche Leben in Deutschland. Die Menschen wurden aufgefordert, zuhause zu bleiben und Kontakte weitestgehend zu vermeiden. Geschäfte, Restaurants, Parks und andere Treffpunkte wurden geschlossen. Die Wirtschaft in Deutschland erlitt schwere Verluste.

Das teilweise gegensätzliche Verhalten der Menschen, das im März und April 2020 in Deutschland beobachtet werden konnte, macht deutlich, dass die Reaktion der Menschen auf Katastrophen nicht als rational bezeichnet werden kann.

Die Nachrichten der ersten Tage der Krise sprachen neben Infektionszahlen von Corona-Partys und Hamsterkäufen. Auf der einen Seite trafen sich Menschen bei gutem Wetter in Parks und feierten. Andererseits richteten sich Teile der Bevölkerung auf eine lange Phase der Quarantäne und Isolation ein. Hamsterkäufe von Toilettenpapier, Nudeln und Desinfektionsmittel wurden zu Symbolen des Beginns der Corona-Krise in Deutschland. Darüber hinaus wird in diesem Abschnitt ein weiteres Phänomen besprochen, das in dieser wie in jeder Krise zu beobachten ist: Jede Krise hat ihre Helden.

³ Das ließ sich schon im Mai 2020 beobachten als die Diskussion um Verschwörungstheorien in den Medien mehr und mehr präsent wurden. Die in diesem Aufsatz diskutierten Phänomene waren dann schon nicht mehr aktuell.

⁴ Die Informationen stammen, soweit nicht anders angegeben, von Hinrichs 2020..

Die Sehnsucht nach Nähe und Gemeinschaft – Corona-Partys

Trotz immer wiederkehrender Warnungen durch die Medien und vor allem durch das Robert-Koch-Institut feierten die Menschen in der ersten Woche nach den Schulschließungen sogenannte „Corona-Partys“. Die Gefahr, die von Covid 19 ausging, wurde dabei definitiv unterschätzt. Obwohl die Unsicherheit in Zeiten eines ansteckenden Virus doch gerade zu einem Rückzug von anderen Menschen führen sollte, war genau das Gegenteil der Fall. Die Menschen trafen sich zu Corona-Partys, zum Teil mit dem Ziel, die sogenannte Herdenimmunität zu erreichen, zum Teil einfach nur, um die persönliche Freiheit zu feiern. Hier bewahrheitet sich Buttons Aussage: „The nature of uncertainty can be explored by employing an ethnographic rather than a rationalistic approach.“ (Button 2010, 15) Das Verhalten der Menschen war nicht rational. Menschen suchen in Zeiten von Katastrophen Menschen und sind auf der Suche nach Verbundenheit. Dasselbe ließ sich im Anschluss an die Dreifachkatastrophe in Japan 2011 beobachten.⁵ Der auf ein Gegenüber hin geschaffene Mensch braucht in Zeiten der Krise andere Menschen, um die Unsicherheit durchzuhalten. Sicherheit wurde durch Gruppengefühl geschaffen. Corona-Partys gaben den Menschen ein Gefühl von Verbundenheit, durch die sich die Unsicherheit besser ertragen lässt. Dies wurde verstärkt durch die Illegalität dieser Veranstaltungen. Das gemeinsame Auflehnen verstärkte das Gemeinschaftsgefühl. Während in Katastrophen der Vergangenheit Menschen diese Verbundenheit in Gottesdiensten und Kirchen fanden, wurde sie nun – vor allem von jungen Menschen – in illegalen Formen gesucht.

Diese Aussagen werden auch durch legale Formen der Suche nach Verbundenheit unterstützt. Eine Form davon waren „Konzerte“, die nach italienischem Vorbild organisiert wurden. Dabei verabredeten sich Musiker über soziale Netzwerke zu einem bestimmten Zeitpunkt, um bei offenem Fenster zu musizieren, um so „ein bisschen Linderung“ (Allgemeine Zeitung 2020) zu spenden. Es war der Versuch, sich gemeinsam gegen die Krise zu stemmen, ein Gefühl von Verbundenheit zu fördern und zu stärken. Musik wurde hier zum legalen Instrument, das Gemeinschaft und das Gefühl von Verbundenheit und Miteinander förderte.

Dieser Sehnsucht nach Zugehörigkeit und Verbundenheit stehen die Hamsterkäufe gegenüber, die die Unsicherheit der Menschen in der Katastrophe aus einer anderen Perspektive beleuchten.

⁵ Siehe dazu Schuckert 2018.

Auf der Suche nach Unabhängigkeit – die Hamsterkäufe

Genau wie Corona-Partys waren Hamsterkäufe ein Phänomen der Anfangszeit der Corona-Krise. Auch hier wird wieder deutlich, dass Menschen in Katastrophen nicht rational handeln. Warum kauften Menschen Unmengen von Toilettenpapier, Nudeln und Desinfektionsmittel? Deutschland hatte zur Zeit der Hamsterkäufe nie einen wirklich bedrohlichen Versorgungsengpass. Steckte hinter diesen drei Produkten die Furcht vor einer Abhängigkeit von anderen in Bezug auf die grundlegenden Dinge des alltäglichen Lebens: Körperhygiene, Essen und Gesundheit? Während sie in den Corona-Partys die Verbundenheit suchten, suchten die Menschen in den Hamsterkäufen die Unabhängigkeit von anderen. Es muss vorgesorgt werden, weil die Katastrophe alles nehmen könnte, was zum Leben gebraucht wird.

Das Phänomen der Hamsterkäufe legte offen, dass die Menschen ein Gespür dafür hatten, sich in einer Zwischenphase zu befinden. Es wird nicht mehr werden wie vor der Krise. Der „pinch of destiny“ hat sich vollzogen und die Zwischenphase hat begonnen. Keiner wusste, ob und wie es weitergeht. Die Aktienkurse fielen ins Bodenlose. Dazu kamen Bilder aus den sozialen Netzwerken und anderen Medien, die leere Regale zeigten.⁶ Zwischenphasen sind unsicher, es ist unklar, was kommt. Wie und wohin entwickelt sich die Situation? Trotz aller Versprechen zweifelten Menschen daran, ob die Regierung in der Lage ist, die Versorgung aufrechtzuhalten.

Die Beobachtung, dass Corona-Partys und Hamsterkäufe nur ein kurzes Phänomen waren, zeigt, dass eine Katastrophe dynamisch ist. Menschen gewöhnen sich an die Situation und arrangieren sich damit. Für eine kurze Zeit wurden sich die Menschen ihrer Schwäche, Verletzlichkeit und Sterblichkeit bewusst. Der deutsche Historiker Christof Mauch schreibt in diesem Zusammenhang: „technological progress does not automatically translate into greater security.“ (Mauch 2013) Trotz aller technischen Errungenschaften bleibt der Mensch verletzlich. Auch Konsumgüter geben nicht die Sicherheit, die die Menschen suchen. Die Hamsterkäufe machen deutlich, welche radikalen Auswirkungen die Konzentration auf das Diesseits hat. Jede Form der Abhängigkeit wird als Bedrohung erlebt, die es zu vermeiden gilt.

Neben diesen anfänglichen Verhaltensmustern lassen sich auch Merkmale von Krisen ausmachen, die es schon in Katastrophen zuvor gab: Jede Katastrophe hat ihre Helden. Menschen, die nicht unbedingt Gewinner der Krise sind, die aber gesellschaftlich als moralische Instanzen und Vorbilder wahrgenommen werden. Nicht selten werden diese Personen durch mediale Präsenz verstärkt ins Blickfeld genommen.

⁶ Zum Zusammenhang von Medien und Katastrophen siehe Filipovic 2017.

Auf der Suche nach Idolen - Helden der Corona-Krise in Deutschland

Jede Katastrophe hat ihre Helden und Schurken. Bei den Flugzeugattackson auf die Twin Towers in New York am 11. September 2001 waren es die Feuerwehrmänner von New York. Sie vermittelten Sicherheit. Auch zu Beginn der Corona-Krise in Deutschland ließen sich Helden der Krise ausmachen.⁷

Moderne Propheten – die Virologen

Die Unsicherheit der Katastrophe sorgte dafür, dass Experten benötigt wurden. Diese wurden in der Person der Virologen gefunden. Allen voran der Regierungsberater Christian Drosten, der zum Gesicht der Corona-Krise in Deutschland wurde. Als Berater der Regierung trat er „in diversen Talkshows auf, er sprach im Radio und nahm beinahe täglich einen Podcast auf. Aufklärend, belehrend und ganz oft auch: warnend“ (Focus 2020). Damit hatte er eine Rolle eingenommen, die an die eines Propheten erinnerte. Von den Virologen erhoffte sich die Regierung Weisung und Expertise, ihnen wurde vertraut. Sie wurden zu den „Sehern“, die den richtigen Weg weisen sollten. Umso dramatischer war es, wenn sich Virologen widersprachen, unterschiedlicher Meinung waren, oder wenn andere, vor allem wirtschaftliche Interessen in den Vordergrund rückten. Aufgrund der Unsicherheit in Katastrophen brauchen Menschen Helden, denen sie vertrauen können als Idole, die Haltung und Hoffnung vermitteln.⁸

Mitarbeitende im Einzelhandel – Die Retter

In der Katastrophe suchen die Betroffenen nach Leitfiguren, zu denen sie aufschauen können, Menschen, die ihnen ohne Rücksicht auf Verluste zur Seite stehen. In Zeiten der Unsicherheit werden diese zu Helden, die dafür Sorge tragen, dass es Hoffnung gibt, und so helfen, diese Zwischenphase zu überstehen.

Entsprechend rückten in der Corona-Krise Mitarbeitende im Gesundheitswesen sowie im Verkauf und Einzelhandel in den Fokus. Sie wurden im Fernsehen und insbesondere in der Werbung als die gezeigt, die das Land am Laufen hielten, indem sie sich unermüdlich einsetzten, damit es zu keinem Notstand kam. Sie wurden zu Idolen, die für das Allgemeinwohl handeln und dabei sich selbst und ihre Interessen in

⁷ Durch das vermehrte Aufkommen von Verschwörungstheorien im Mai 2020 wurde die Situation wesentlich unübersichtlicher als es im hier beschriebenen Zeitraum gewesen war.

⁸ Später wurden gerade die Virologen zur Zielscheibe der Kritik, da sie es ja waren, die den Lockdown forderten. Dadurch wurde der einstige Prophet zum Sündenbock. Ende Mai 2020 stand auf Spiegel-online: „Aber durch Corona wurde Drosten, Leiter der Virologie an der Berliner Charité, selbst zur politischen Figur, weil sein Rat die Politik in existenziellen Fragen beeinflusst. Und in dieser Rolle ist er schnell bei den Abgründen gelandet.“ (spiegel.de 2020).

den Hintergrund stellen und so Hoffnung vermitteln. So warben große Lebensmittelketten mit ihren „Helden“. Heldenbilder wurden konstruiert, die bemerkenswerterweise damit „spielen“, was der französische Philosoph Emmanuel Levinas als die „Verantwortung füreinander“ beschreibt (Levinas 1998, 99-100). Sie tun das „für andere“ und werden damit zu moralischen Vorbildern, mit denen der Absatz gefördert wird. Mit der Werbung für Lebensmittelketten war zusätzlich der Aufruf verbunden, zuhause zu bleiben. So wurden diese Helden nicht nur zu Rettern, die den normalen Bürgern halfen, durch die unsichere Zwischenphase hindurchzukommen. Sie wurden gleichzeitig zu moralischen Instanzen, die durch ihren Einsatz zeigten, wie alle das gemeinsam schaffen würden.

Diese Beobachtung zeigt übrigens eine neue Dimension der Krise auf, die vorher bei Katastrophen so nicht zu beobachten war. Dass Katastrophen vor allem durch das Aufkommen der sozialen Netzwerke zu medialen Ereignissen wurden, ist ausgiebig erforscht und entsprechend kritisiert worden (Filipovic 2017, 151). Neu ist jedoch, dass die Werbeindustrie in Deutschland die Corona-Pandemie für sich entdeckte. Moralische Botschaften, wie sich die Menschen in der Krise zu verhalten haben, vermischten sich mit Werbebotschaften. Unsicherheit wurde produziert, wie Button es nennt.⁹ Dabei wurde gleichzeitig die Lösung und Rettung von dieser Unsicherheit präsentiert.

Rettung zu verkündigen ist eine Aufgabe der Kirchen. Nach diesen Streiflichtern durch gesellschaftliche Phänomene, richtet sich der Blick auf Wahrnehmungen hinsichtlich der Kirchen während der Krise im März und April 2020.

Corona und Kirche¹⁰

Kirchen sind ebenso wie ihr Umfeld von Katastrophen betroffen. Der Auftrag der Kirche geschieht nie im luftleeren Raum. Die Theologie ist den Katastrophen und Krisen der Vergangenheit unterschiedlich begegnet. Während viele Christen mit Katastrophen eine Hoffnung auf Erweckung haben, sehen andere darin ein Reden, wenn nicht sogar das Gericht Gottes und die Chance auf eine Erneuerung der Theologie.¹¹ Katastrophen, wie die der Corona-Pandemie, werden biblisch-theologisch auch als Kennzeichen der nahen Wiederkunft Jesu gedeutet.¹²

⁹ Vgl. dazu Button 2010, 14.

¹⁰ Sofern nicht anders erwähnt wird mit dem Begriff Kirche die evangelische Landeskirche, Freikirchen und Teile der Gemeinschaftsbewegung in Deutschland bezeichnet. Ist von Kirchen, beziehungsweise Gemeinden die Rede, werden lokale Gemeinden und Gemeinschaften beschrieben. Eine gewisse Unschärfe wird hier bewusst in Kauf genommen, da für präzise Beobachtungen anhand einzelner Gemeinde eine qualitative Studie zu diesem Zeitraum notwendig wäre. So kann hier nur auf allgemeine Beobachtungen eingegangen werden.

¹¹ Siehe z. B. Martinez 2013, 21-24.

¹² Vgl. Lk 21, 11.

Auffällig ist, dass Menschen in der Unsicherheit einer Katastrophe eine Intensivierung ihrer religiösen Traditionen erfahren, in denen sie aufgewachsen sind.¹³ So hat das Erdbeben in Lissabon 1755 tatsächlich zu einer Wiederbelebung der Kirche in Portugal geführt, während nach dem Tsunami in Südostasien 2004 und Japan 2011 kirchliche Aufbrüche im größerem Umfang ausblieben.

Was ließ sich an der Reaktion der evangelischen Kirchen und Gemeinden in Deutschland im März und April 2020 beobachten? Die folgenden Abschnitte versuchen diese Frage zu beantworten.

Andrew Walls beschreibt, wie lokale Kirchen und Gemeinden immer in einer Spannung zwischen Anpassung und Kritik gegenüber der lokalen Kultur stehen. Walls nennt die Anpassung das „indigenizing principle“. Kirche wird immer von der Situation beeinflusst sein, in der sie sich befindet, und wird sich in der Art und Weise, wie sie Gemeindeleben gestaltet, an das entsprechende Umfeld anpassen. Das wird gerade in Krisenzeiten ersichtlich, steht Kirche doch nie über der Krise, sondern immer mittendrin. Dem gegenüber steht das von Walls beschriebene „pilgrim principle“ (Walls 1996, 7-9): Kirche hat immer eine prophetische Aufgabe, nicht alles kritiklos hinzunehmen, sondern eine alternative Gesellschaftsform zu leben und so dem lokalen Umfeld vorzuleben, wie eine vom Evangelium geprägte Gemeinschaft aussehen kann. Auch die Kirchen in Deutschland waren von der allgemeinen Unsicherheit nicht ausgenommen. Im Folgenden wird holzschnittartig analysiert, wie evangelische Kirchen in der Krise ihre Mission zwischen Anpassung und prophetischem Auftrag wahrgenommen haben.

Der Ruf nach Gottesdiensten

Nachdem die Schulen geschlossen wurden, wurden in Deutschland Kirchen wie alle religiösen Gemeinschaften ab dem 15. März bis zum 4. Mai 2020¹⁴ von dem Versammlungsverbot betroffen. Damit wurde der Kirche in Deutschland ein wesentliches Element genommen: Gemeinschaft. Gerade in dieser Zeit, in der Menschen Sehnsucht nach Verbundenheit und Gemeinschaft hatten, erlebten viele Christen dies als schweren Schlag. Auch die Kirchen hatten mit Unsicherheit zu kämpfen.

Von dem Kontaktverbot waren nicht nur Gottesdienste, sondern auch Trauungen und Beerdigungen betroffen. Vor allem zu Ostern, sahen manche Christen in dem Versammlungsverbot einen Einschnitt in ihr Recht auf freie Religionsausübung. Einzelne Gemeinden gingen vor Gericht und wollten die Erlaubnis, Gottesdienste zu feiern, juristisch erzwingen. Einer der prominentesten Kritiker des „Gottesdienstverbotes“ war der ehemalige Fernsehmoderator Peter Hahne.¹⁵ Es war den

¹³ Vgl. Schuckert 2018, 234.

¹⁴ Diese Angaben beziehen sich auf Bayern und Nordrhein-Westfalen. Andere Bundesländer begannen später mit Gottesdiensten und dies unter strengen Auflagen.

¹⁵ Siehe dazu Tagesschau 2020. In diesem Aufsatz kann nicht auf die Reaktionen der anderen christlichen Kirchen sowie muslimischen Gemeinschaften und anderen Religionen eingegangen werden. Das Versammlungsverbot traf alle Religionen gleichermaßen. Dasselbe gilt für Vereine.

Kritikern nicht einsichtig, warum seit dem Zweiten Weltkrieg durchgängig Gottesdienste gefeiert wurden, dies nun aber nicht mehr möglich sein sollte. Demgegenüber standen die Aussagen des bayrischen Landesbischofs und EKD Ratsvorsitzenden Bedford-Strohm. Dieser nannte als oberste Maxime die Minimierung von Ansteckungsrisiken und den Schutz des Lebens. Diese seien wichtiger als die Durchführung von Gottesdiensten in einem Präsenzmodus.¹⁶ Für Kritiker hat die Kirche hier die Spannung zwischen „pilgrim principle“ und „indigenizing principle“ zugunsten des letzteren aufgegeben.

Die Unsicherheit der Zwischenphase der Katastrophe ließ sich hier auch den Kirchen beobachten. Vertreter der Kirchen waren unsicher, ob sie wieder zurück zum Zustand vor der Katastrophe zurückkönnen. Welche Auswirkungen die Corona-Krise auf das Leben der Kirche in Deutschland haben wird, ist noch nicht abzusehen. Doch hatten Christen eines erreicht. Sie waren, wenn auch nur am Rande, wieder in den Medien präsent. Die Corona-Krise hat das Thema Gottesdienst wieder in die Nachrichten gebracht. Ferner bewiesen einzelne Gemeinden, dass die Kirche als Ganzes in ihrer Mission anpassungsfähig („indigenizing principle“) ist. Da sie nicht im Präsenzmodus gefeiert werden konnten, wurden Gottesdienste in die virtuelle Welt verlagert. Es zeigte sich eine spontane Kreativität in einzelnen Gemeinden, die zu neuen Formen von Gottesdiensten führte.

Neue Formen von Gottesdiensten

Es stellt sich die Frage, ob es richtig ist, im März und April 2020 von einem Gottesdienstverbot in Deutschland zu sprechen. Zwar wurde Christen ebenso wie anderen Gemeinschaften und Vereinigungen verboten, sich zu versammeln. Das war jedoch kein Verbot von Gottesdiensten an sich. Bemerkenswert ist, dass sich hier Buttens Theorie der Unsicherheit nur teilweise bewahrheitet. Es gab unterschiedliche Formen, wie Geistliche ihre Gemeinden versorgten. Während manche Gemeinde den Gottesdienstraum öffnete, eine Predigt auslegte und Gläubige zu stillem Gebet einlud, stellten viele Gemeinden und Kirchen ihre Gottesdienste und Veranstaltungen ins Internet. Damit stellten sie sich der allgemeinen Unsicherheit entgegen und wurden so zu Botschaftern der Hoffnung („pilgrim principle“). Es kann davon ausgegangen werden, dass Kirchen dadurch eine weit größere Öffentlichkeit erreichten als in der hergebrachten Form.¹⁷ So wurde Corona zu einer evangelistischen Chance. Jeden Sonntag gab es auf den einschlägigen Netzwerken Angebote für Online-Gottesdienste. Diese waren in dem Sinne keine neue Form, hatte es sie doch vorher schon gegeben. Die große Anzahl dieser Angebote war jedoch neu. Dazu kommt, dass es für viele Gemeinden eine neue Erfahrung war, das Medium Internet auf diese Art und Weise in dieser Regelmäßigkeit zu nutzen. Inhaltliche Schwerpunkte dieser Online-

¹⁶ Vgl. dazu Evangelisch.de 2020.

¹⁷ Es geht in diesem Aufsatz um Beobachtungen, wie die Kirchen reagierten und nicht darum, eine Form des Gottesdienstes gegenüber dem Gottesdienst im Präsenzmodus theologisch zu rechtfertigen.

Gottesdienste auszumachen, würde den methodischen Ansatz dieses Aufsatzes sprengen.¹⁸

Nun soll die Perspektive nach vorne gerichtet werden. Was können Kirchen und Gemeinden aus den verschiedenen Reaktionen auf die Corona-Krise für ihre Teilhabe an Gottes Mission in dieser Welt lernen?

Was kann Kirche nun lernen?

Was Corona mit der deutschen Gesellschaft macht, ist zur Zeit der Abfassung noch nicht abzusehen. Doch die wirtschaftlichen und sozialen Folgen für die Gesellschaft werden gravierend sein. Zugleich hat die Krise Aspekte offengelegt, die für den Auftrag der Kirche in Deutschland auch in der Zukunft von hoher Relevanz sind. Dasselbe lässt sich über das gemeindliche Leben sagen. Auf der einen Seite wurden Menschen mit Online-Angeboten von Gemeinden erneut oder zum ersten Mal erreicht. Auf der anderen Seite bleibt ein schaler Nachgeschmack. Werden diese Menschen auch den Weg in die Gemeindehäuser und Kirchen finden? Es ist eine Sache, im Schlafanzug auf dem Sofa einen Gottesdienst zu schauen, oder sich auf den Weg in eine verbindliche Gemeinschaft von Christen zu machen. Ferner besteht die Gefahr, dass Christen sich an eine Unterhaltungsmentalität gewöhnen. Wenn die eigenen Geistlichen in der Gemeinde nicht entsprechend gut oder unterhaltsam predigen, werden die Gläubigen dann weiterhin vorziehen, einen Online-Gottesdienst zu konsumieren? Gemeinde steht in der Gefahr durch die Corona-Krise zu christlichem Entertainment zu verkommen.

Gleichzeitig wird die Corona-Krise den Kirchen und Gemeinden Chancen bieten. Die ersten Monate der Krise haben offengelegt, wie sehr Menschen sich nach Menschen sehnen. Gemeinden sind aufgefordert, verbindliche Gemeinschaft zu bieten.

Die Krise als Handeln Gottes verstehen

Katastrophen und die daraus resultierende Unsicherheit waren nicht das Ende des kirchlichen Lebens in Deutschland und werden es nie sein. Sie bringen den normalen Alltag zu einem Ende und werfen Gemeinden wie die ganze Gesellschaft in eine Zwischenphase. Am Ende der Zwischenphase steht Neues. Krisen waren in der Zeit der Bibel Zeiten des Handeln Gottes – Gott handelte und schuf dadurch Neues. Genau diese Perspektive schafft die Hoffnung, dass auch die Corona-Krise nicht zufällig geschehen ist, sondern in einem größeren Plan Gottes eingefügt ist.

Kirchen in Deutschland müssen nicht in die Hamsterkauf-Mentalität verfallen und sich nur auf das Hier und Jetzt konzentrieren. Das Evangelium bietet eine größere Hoffnung. Kirche ist nicht nur Spielball der Situation, sondern Instrument und

¹⁸ Vgl. Mrd.de 2020. Hierzu wäre eine eigene empirische Untersuchung anhand einer Auswahl von Gottesdiensten, die im Internet frei erhältlich sind, notwendig.

Teilhaberin der Mission Gottes. Von dieser Identität ausgehend kann Kirche gerade in der Krise die Balance bewahren, klar zu sein in ihrem Zeugnis für Jesus Christus und gleichzeitig mit einer großen Freiheit auf die Sorgen und Nöte der Menschen einzugehen.

Sie kann hier lernen, dem Vorbild ihres Herrn und Meister zu folgen. Jesus musste sich nicht anbiedern und jedem Drängen folgen, um aus Steinen Brot zu machen (Mat 4,3; Luk 4,3). Doch er hat die „5000“ satt gemacht. (Mt 14, 13-21, Mk 6, 30-42, Lk 9, 10-17, Joh 6, 1-13). Kirche ist gemacht für Krisenzeiten. Der peruanische Missions-theologe Samuel Escobar hat in diesem Zusammenhang die Aufgabe der Kirche klar definiert: „Feed the multitude with bread for life and share the Bread of life.“ (Escobar 2003, 106) In Zeiten von Katastrophen suchen Menschen Sicherheit und Gemeinschaft. Die Kirche bietet beides und weist auf den hin, der Sicherheit und Gemeinschaft im tiefsten Sinne gestiftet hat. Was Kirche zur Kirche macht, ist die Verkündigung des Evangeliums. Viele Hilfsorganisationen können Menschen zur Seite stehen, staatliche Hilfsprogramme sind alle wertvoll und notwendig. Aber nur die Kirche kann das Evangelium des auferstandenen Jesus weitergeben.

Kirche auf dem Weg

Es wird kein „altes Normal“ geben. Wer glaubt, dass wieder weitergemacht werden kann wie vorher, täuscht sich und verpasst eine Chance. „Pilgrime principle“ bedeutet Pilger zu sein, also Menschen, die unterwegs und noch nicht angekommen sind im gelobten Land.

Corona hat auch der Kirche in Deutschland neu vor Augen geführt, dass wir noch nicht dort sind, wo Gott uns haben will. Jede Katastrophe führt uns vor Augen, dass die Vollendung des Reiches Gottes noch aussteht. Alle technischen Errungenschaften schaffen letztlich keine ewige Sicherheit. Menschen sind noch immer erlösungs-bedürftig. Corona hat gezeigt, dass Menschen Gefangene sind,

„von außen bedroht und in Zwängen der Selbstbehauptung. Der Bund Gottes, der den Menschen befreit, weil er ihm Sicherheit gibt, die er sich nicht selbst verdanken muss, dieser Bund konstituiert ein aus der Menschheit ausgesondertes heiliges Volk, eine Arche Noah der aus der Flut Geretteten.“ (Spaemann 2016, 128)

Darum müssen Kirchen diese Zwischenzeit der Krise nutzen, nicht um in einen Aktivismus („Hamsterkäufe“) zu verfallen, sondern um zu reflektieren, wie sie durch diese Krise verändert hervorgehen wollen und wie ihre Teilhabe an der Mission Gottes jetzt und später aussehen soll. Dabei gilt es eine Balance zu finden: Das „indigenous principle“ hilft Gemeinden, sich an die Umstände vor Ort anzupassen, damit das Evangelium nicht an den Menschen vorbei gepredigt wird. Veranstaltungen und Angebote, die nicht relevant für die Menschen sind, können nun beendet werden. Gleichzeitig muss die Gemeinde ihren prophetischen Auftrag („pilgrime principle“) erkennen und wahrnehmen. Kirche in Deutschland darf sich nicht scheuen, gerade in Krisenzeiten über Buße und Umkehr zu sprechen. Gelingt es Gemeinden, Menschen in der Unsicherheit der Krise beizustehen und das Evangelium „lebensrelevant“ zu

verkünden, dann werden sie gestärkt aus der Krise hervorgehen. Dass Kirchen kreativ und flexibel reagieren können, zeigte die Verlegung des geistlichen Lebens in die virtuelle Welt.

Identifikation mit den Menschen

Katastrophenzeiten sind Zeiten, in denen die Kirche Menschen bedingungslos zur Seite steht. Die Relevanz darf nicht auf Kosten der Klarheit der Verkündigung gehen. Hoffnung in Krisenzeiten gibt es letztlich nicht durch genügend Lebensmittel und Toilettenpapier. Hoffnung gibt es, so die christliche Grundüberzeugung, nur durch das Evangelium des Auferstandenen. Kirchen dürfen nicht in einen Zustand des Selbstmitleids verfallen, sondern müssen sich im Dienst für die Armen und Schwachen einsetzen. Wie kann eine Kirche dies tun? Der britische Missionstheologe Leslie Newbigin weist dabei auf Selbstentäußerung Jesu Christi, die „Kenosis“¹⁹, hin. Christen begegnen den Menschen nicht von oben herab als die, die die Wahrheit besitzen, sondern als die, die von der Wahrheit und Heiligkeit Gottes zeugen; als die, die Gottes Gericht auch für sich ernst nehmen und nicht nur anderen Gericht predigen.²⁰ Ob die globale Corona-Pandemie Gericht Gottes über die Menschheit ist, das weiß letztlich nur Gott selbst. Die Bibel ruft grundsätzlich immer zu Buße und Erneuerung auf. Diese beginnt mit dem Volk Gottes. Wenn Christen sich selbst wieder neu nicht nur im dogmatischen Sinne als „Sünder“ begreifen, sondern wissen, dass sie die bedingungslose Gnade Gottes brauchen, dann wird dies Strahlkraft haben.

Gott handelt nicht nur durch das Schöne und Gute in dieser Welt, sondern auch durch Katastrophen, Krisen und Exilerfahrungen. Sein Handeln fordert die Kirche weltweit heraus. Was ist ihre Aufgabe in dieser Welt? Kirche ist berufen, den Menschen bedingungslos zur Seite zu stehen, zu helfen, wo Hilfe notwendig ist und dabei das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen, „es sei zur Zeit oder zur Unzeit“ (2. Tim 4,2). Es ist nicht Aufgabe der Kirche zu fragen, ob es nun Zeit oder Unzeit ist. Es ist die Aufgabe der Kirche den Menschen so zu begegnen, wie es Christus tat. Er kam in die menschliche Situation und hat geholfen und verkündigt. Genau das ist die Aufgabe der Kirche in und nach Corona.

Literaturverzeichnis

Allgemeine Zeitung. „Konzerte am offenen Fenster in Oppenheim“. 11. April 2020. https://www.allgemeine-zeitung.de/lokales/oppenheim/oppenheim/konzerte-am-offenen-fenster-in-oppenheim_21534432.

Button, Gregory. *Disaster Culture Knowledge and Uncertainty in the Wake of Human and Environmental Catastrophe*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2010.

¹⁹ Vgl. Phil 2,7.

²⁰ Vgl. Newbigin 1995, 174.

- Escobar, Samuel. *The new global mission: the Gospel from everywhere to everyone*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- „Evangelisch.de.“ 20. April 2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/169045/20-04-2020/feige-und-bedford-strohm-gegen-vorschnelle-gottesdienst-erlaubnis>.
- Filipovic, Alexander. „Die Katastrophe als medialer Ereignis-Modus.“ In *Katastrophen-Perspektiven*, von Michael, Verena Risse und Maria-Daria Cojocaru (Hg.) Reder, 137-153. München: Kohlhammer, 2017.
- „Focus.“ 24. April 2020. https://www.focus.de/gesundheit/news/deutschland-war-einsame-spitze-jetzt-findet-drosten-wir-machen-alles-kaputt_id_11911783.html.
- Hinrichs, Thimas (V.i.S.d.P.). Bayerischer Rundfunk 24. April 2020. <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/rueckblick-entwicklung-der-coronakrise,RoxMtok>.
- Hollan, Douglas. „On the Varieties and Particularities of Cultural Experience,“ *Ethos* (40)1, 2012: 37-53.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nous: on Thinking-of-the-other*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Martinez, Juan Francisco. „Christian Responses in Times of Disasters - Learning from Church History.“ In *Post-Disaster Theology from Japan : How Can We Start Again? Centurial Vision for Post-Disaster Japan: The Great East Japan Earthquake International Theological Symposium*, hg. v. Brian, Juan Francisco Martinez und Atsuyoshi Fujiwara Byrd, 17- 28. Saitama: Seigakuin Press, 2013.
- Mauch, Christof. „We must respect natur`s power.“ *LMU München*. 19. August 2013. https://www.en.uni-muenchen.de/news/spotlight/2013_articles/mauch.html.
- Miller, Joshua. *Psychosocial Capacity Building in Response to Disasters*. New York: Columbia University Express, 2012.
- Mrd.de. 10. April 2020. <https://www.mdr.de/religion/corona-kirche-geht-online-102.html>.
- Newbigin, Lesslie. *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995.
- Schuckert, Tobias. *Auf der Suche nach Verbundenheit: Der japanische Umgang mit der Tsunamikatastrophe 3.11 und eine Implikation der Theologie des Kuschelns*. Münster: Lit Verlag, 2018.
- Slater, David H. „Urgent Ethnography.“ In *Japan Copes with Calamity Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, von Tom, Brigitte Steger, and David H. Slater Gill, 25-51. New York: Peter Berger, 2013.
- Spaemann, Robert. *Meditationen eines Christen*. Stuttgart: Kett-Cotta, 2016.
- spiegel.de*. 30. Mai 2020. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/christian-drosten-in-der-corona-krise-der-suendendoc-a-00000000-0002-0001-0000-000171168291>.
- „Tagesschau.“ 9. April 2020. <https://www.tagesschau.de/inland/ostern-gottesdienste-101.html>.
- Thomassen, Bjørn. *Liminality and the Modern : Living through the in-Between*. Burlington: Ashgate, 2014.
- Walls, Andrew. *The Missionary Movement in Christian History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Yamashita, Shinji. „The Public Anthropology of Disaster: An Introductory Note.“ *Asian Anthropology*, 11 2012: 21-25

Global – Mennonit – Versöhner

In memoriam et in laudem Alfred Neufeld
(1955 – 2020)



Von Thomas Schirmmacher

Am 24.06.2020 verstarb mein (erster) Doktorand, Freund, Weggefährte und geistliches Vorbild Prof. Dr. Alfred Neufeld aus Paraguay im Kreis seiner Familie in einem Krankenhaus in Münster in Deutschland. Nachdem er 2012 schon einmal an Krebs erkrankt gewesen war, dann aber wieder als geheilt galt und noch wesentliche Meilensteine seines globalen Wirkens erreichte, holte ihn die Krankheit ab November 2019 wieder ein.

Gran Chaco

Alfred wurde am 23.07.1955 in Paraguay im Gran Chaco geboren.¹ In diese riesige Dornbuschsavannenlandschaft in der Mitte Südamerikas waren 1926 und 1930 – 1932 deutschstämmige, Plattdeutsch sprechende Mennoniten ausgewandert. Die ersten von ihnen kamen aus Kanada, die zweite Welle war aus der Sowjetunion zunächst nach Deutschland geflohen und dann nach kurzem Zwischenaufenthalt in Deutschland weitergezogen. Sie gründeten im unerschlossenen Chaco in Nachbarschaft zu den einheimischen „Indianern“ die landwirtschaftlichen Kolonien Menno und Fernheim.² In Fernheim wurde Alfred im Dorf Nr. 5 als neuntes von zehn Kindern geboren. In Filadelfia, dem Zentrum Fernheims (heute Hauptstadt des Departements Boquerón), absolvierte er eine zweijährige Lehrerausbildung und arbeitete dann zwei Jahre als Grundschullehrer unter den Indigenen Paraguays in Yalve Sanga.³

¹ Zu den persönlichen Daten und seinem Werdegang siehe die Nachrufe auf folgenden Internetseiten: <https://www.menno.ch/de/alfred-neufeld-1955-2020/>; <https://www.mennonews.de/archiv/2020/06/25/alfred-neufeld-verstorben/>; <https://mwc-cmm.org/stories/alfred-neufeld/>; <https://christianleadermag.com/alfred-neufeld-remembered-as-a-scholar-who-enjoyed-life/> und <https://worldidea.org/en/news/week-mourns-passing-of-dr-alfred-neufeld-former-member-of-wea-international-council/>.

² Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Fernheim>.

³ Näheres zu den Stämmen der Indigenen unter [https://en.wikipedia.org/wiki/Boquerón_departament#Demographics](https://en.wikipedia.org/wiki/Boquer%C3%B3n_departament#Demographics).

Ein globales Leben

Es ist unmöglich, Alfreds späteres globales Leben und Wirken ohne diese Frühgeschichte einer doppelten Erfahrung rund um Minderheiten – Mennoniten und Indigene – zu verstehen. Auch für meine Geschichte mit Alfred war sie bedeutsam, da ich Alfred vorschlug, genau daraus das Thema seiner Dissertation zu gewinnen, als er 1992 – 1994 an der Freien Evangelischen Theologischen Akademie Basel, heute STH Basel, promovierte. Ein wesentlicher Anlass für seinen Aufenthalt in Basel waren auch die besseren medizinischen Möglichkeiten für den gehörlos geborenen Sohn Christoph. Im Zusammenhang mit dem Thema der Dissertation studierte er dann auch parallel Ethnologie, Wirtschaftspolitik und lateinamerikanische Literatur an der Universität Basel.

Er hatte bereits 1977 – 1980 das Propädeutikum an der Freien Evangelischen Theologischen Akademie absolviert. Zugleich war er Jugendpastor in der lokalen spanischen Gemeinde. 1982 erwarb er am Fresno Mennonite Biblical Seminary, Kalifornien den Master of Divinity und kehrte dann 1992 – 1994 zum Doktoratstudium zurück. In dieser Zeit war er auch Pastor der Mennonitengemeinde Basel-Holee. 1993, 1994, 1998, 2000, 2002, 2004, 2006 und 2008 unterrichtete er als Gastdozent am Theologischen Seminar Bienenberg (Liestal, Schweiz). Jedes Mal, wenn er die Schweiz besuchte, war er auch in Deutschland unterwegs, vor allem bei verschiedenen Mennonitengemeinden und deren Werken. Aus einer Seminararbeit bei mir im Juli 1993 entstand auch eines der ersten Bücher, das unser Verlag für Kultur und Wissenschaft 1993 verlegte, mit dem Titel „Die alttestamentlichen Grundlagen der Missionstheologie“.⁴

Tief beeindruckt hat mich, dass Alfred seine enormen Leistungen und seinen hohen Einsatz für andere immer seinem Körper abgerungen hat. Aufgrund seiner sehr starken Kurzsichtigkeit musste er sich damals zum Beispiel alle Buchseiten auf Din A 3 hochkopieren, später half ihm dabei dann der Computer. Seine nimmermüde Ehefrau wurde zur unverzichtbaren Unterstützung, da er die meisten Texte diktieren musste.

Alfred promovierte am 01.12.1994 in Genf am Seminarium Theologiae Liberum Genevae, heute ist die Promotionsabteilung der STH direkt in Basel angesiedelt. Alfreds Promotion war sowohl für mich als auch für die STH Basel die erste. In einer unvergesslichen Diskussion verteidigte Alfred seine Arbeit brillant gegenüber Professoren, die von der Frage, wie man biblische Theologie in einer nichtwestlichen Kultur vermitteln sollte, keine Ahnung hatten und Alfred teilweise verdächtigten, er wolle mit seiner Kritik der mennonitischen Mission in Paraguay Standards der großen Konzile der Christenheit aufweichen. Alfred bestand aber zu recht drauf, dass die Indianer Paraguays wie alle Völker der Welt ihre Theologie direkt aus der Bibel entwickeln müssten, und nicht über den Umweg einer fremdsprachigen

⁴ Alfred Neufeld, *Die alttestamentlichen Grundlagen der Missionstheologie*. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 1994. 2. Auflage 2009. 100 Seiten.

zweitausendjährigen Kirchengeschichte, der Kenntnisse in Griechisch und Latein, Deutsch oder Englisch voraussetzt. Das schließt auch die Frage ein, wie sie den Glauben an die Trinität Gottes formulieren würden. Die Ergebnisse seiner Arbeit fasse ich im Folgenden zusammen.

„Fatalismus als missionstheologisches Problem“

Alfreds Dissertation erschien 1994 unter dem Titel „Fatalismus als missionstheologisches Problem. Die Kontextualisation des Evangeliums in einer Kultur fatalistischen Denkens. Das Beispiel Paraguay“.⁵

In den ersten beiden Kapiteln begründet Neufeld seine Sicht der „kritischen Kontextualisation“ als Einheimischwerden der biblischen Offenbarung in einer Kultur unter ständiger Kritik durch die unantastbare göttliche Offenbarung. Dabei grenzt sich Neufeld ebenso von Theologen ab, die jede Kontextualisation verneinen, wie von dialektischen und ökumenischen Entwürfen, die leicht zu Synkretismus führen. Im dritten Kapitel fragt Neufeld, wie führende Evangelikale die Christianisierung Lateinamerikas darstellen und beurteilen und fasst abschließend zusammen, in welchen Punkten sich der lateinamerikanische Volkskatholizismus vom biblischen Denken und Christusbild unterscheidet. Kapitel 4 stellt die Geschichte der Christianisierung Paraguays dar und kritisiert den dadurch entstandenen Synkretismus. Dieser ist für Neufeld jedoch nicht die Folge einer zu starken Kontextualisation, sondern einer fehlenden kritischen Kontextualisation.

Die folgenden Kapitel wenden sich dem Thema Fatalismus zu. Zunächst definiert Neufeld ‚Fatalismus‘ als die Annahme eines unveränderlichen, unbeeinflussbaren und unpersönlichen Schicksals (Kapitel 5). Sodann macht er einen solchen Fatalismus in Geschichte und Gegenwart der Kultur Paraguays aus. Dazu untersucht er die verbreitetsten Sprichwörter, die bekanntesten Romane von Schriftstellern und wissenschaftliche Darstellungen der Kultur Paraguays (Kapitel 6). Die Wurzeln dieser fatalistischen Kultur Paraguays sieht Neufeld in der traditionellen indianischen Religiosität, in dem vom Islam stark beeinflussten spanischen Katholizismus der Eroberer, im Kreislauf der Armut und in der tragischen und enttäuschenden Geschichte des Landes (Kapitel 7). In Kapitel 8 beginnt Neufeld mit der Erarbeitung der biblischen Botschaft angesichts des Fatalismus. Dazu befragt er zunächst ausschnittsweise die Theologiegeschichte seit der Reformation, namentlich Calvin, Luther, die Täufer, Barth, Bonhoeffer und Guardini. Neufeld untersucht sodann die Antwort der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf den Fatalismus, die er jedoch als kontraproduktiv bewertet, weil sie die schlechten Zustände – entgegen der Heiligen Schrift – allein mit den herrschenden Strukturen erklärt. Diese Erklärung

⁵ Alfred Neufeld. *Fatalismus als missionstheologisches Problem. Die Kontextualisation des Evangeliums in einer Kultur fatalistischen Denkens. Das Beispiel Paraguay*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1994. 557 S.

verstärke jedoch für den normalen Bürger das fatalistische Denken, da eine Änderung dieser Strukturen aussichtslos erscheine.

In Kapitel 10 erhebt Neufeld schließlich die biblische Antwort auf den Fatalismus aus den biblischen Texten selbst. Dazu widerlegt er im ersten Teil die Ansicht, dass das Alte Testament (z. B. das Predigerbuch) oder das Neue Testament (z. B. im Schicksalsbegriff) Fatalismus lehre oder wenigstens akzeptiere. Anschließend entfaltet er sieben Grundelemente biblischen Denkens, die helfen, den Fatalismus zu überwinden: Biblisches Denken ist (1.) von Gottes liebender Souveränität gekennzeichnet, (2.) Thora-Denken, (3.) Bundesdenken, (4.) Telos-Denken, (5.) Bekehrungs-Denken, (6.) Mitarbeiters-Denken und (7.) Zwei-Äonen-Denken.

Evangelikale gemeinsam – Protestantische Universität und Evangelische Allianz

Alfred hat den mennonitischen und evangelikalen Christen in Paraguay durch strategische Gründungen gemeinsamer gesellschaftsrelevanter Strukturen bleibend den Weg gewiesen. Er war ein absolut überzeugter Mennonit, der sich in mir bewusst einen reformierten Doktorvater gesucht hatte, was – aus meiner Sicht – zu langen, fruchtbaren Gesprächen führte.

Er brachte nicht nur die unterschiedlichen Flügel der Mennoniten in Paraguay (und später in Lateinamerika und weltweit) an einen Tisch, sondern auch ein breites Spektrum evangelikaler Christen. Die Evangelische Allianz von Paraguay und die Evangelische Allianz von Lateinamerika würden wohl ohne ihn nicht existieren. Die nationale Allianz schreibt in ihrem Nachruf: „We honor the person who in life was the founder and promoter of the Association of Evangelical Churches of Paraguay (ASIEP), also a founding member of the Latin Evangelical Alliance and a member of the International Council of the World Evangelical Alliance, Prof. Dr. Alfred Neufeld. ... He was a tireless fighter for unity not only in his country but also in the whole Latin world.“⁶ Und die Weltweite Evangelische Allianz schreibt: „During his ministry he made a very significant contribution to evangelical unity both in his country, as the founder and promoter of the Association of Evangelical Churches of Paraguay, and in his continent as a founding member of the Latin Evangelical Alliance and then globally as a member of the International Council of the World Evangelical Alliance from 2008-2016.“⁷ In dieser letzten Aufgabe arbeiteten wir dann im Rahmen der WEA eng zusammen. Ich bin vor allem dankbar, dass er als einer, der Deutsch, Englisch und Spanisch sprach, dafür sorgte, dass die Welt der romanischen Sprachen im Globalen Süden ein integraler Bestandteil der WEA wurde.

⁶ Siehe <https://www.aelatina.org/adios-querido-dr-alfred-neufeld/>.

⁷ Siehe <https://worldidea.org/en/news/wea-mourns-passing-of-dr-alfred-neufeld-former-member-of-wea-international-council/>.

Am bedeutsamsten für die Einheit der Christen in Paraguay war, dass er über die theologische Ausbildung hinaus, in der er zeitlebens tätig war, die Christen für die Gründung der Universidad Evangélica del Paraguay in Asunción, der Hauptstadt Paraguays, im Jahr 2005 gewann. Seit 2005 war er dort „President of the Board of Directors“ sowie zugleich zunächst 2005 – 2008 Dekan der theologischen Fakultät (nachdem er 1998 – 2004 schon Rektor ihres Vorläufers gewesen war) und dann ab 2009 Dekan der erziehungswissenschaftlichen Fakultät. 2012 wurde er Rektor der gesamten Universität und blieb dies bis zu seinem Tod – wenn auch seit Januar 2020 beurlaubt. Über die Universität entwickelte sich ein zunehmender Einsatz für die ganze Gesellschaft Paraguays, von dem ich mir wünschte, dass ihn sich viele andere Länder, vor allem Lateinamerikas, zum Vorbild nehmen würden.

Mennoniten

Im Auftrag der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) schrieb Alfred Neufeld ein Buch über täuferisch-mennonitische Überzeugungen, „*Was wir gemeinsam glauben*“ („*Shared Convictions*“), das 2007 auf Englisch und 2008 auf Deutsch veröffentlicht wurde. Dies alleine zeigt, dass er für die Mennoniten weltweit, denen es nicht an Top-Theologen mangelt, zum führenden Theologen wurde. Nicht zufällig schrieb er die Geschichte des MWK unter dem Titel „*Becoming a Global Communion*“.

Eine wichtige Rolle spielte Alfred Neufeld im Rahmen der MWK auch als Mitglied des „General Council“. Er war einer der Vordenker einer neuen Struktur der MWK mit vier zentralen Kommissionen, nämlich „Frieden“, „Diakonie“, „Mission“, „Glauben und Leben“ („Faith and Life“), wobei Letzteres gewissermaßen die theologische Kommission war, mit der typisch mennonitischen und evangelikalen Betonung, dass das Glaubensbekenntnis ins Leben umgesetzt werden muss. Die von Alfred vorgeschlagene Struktur des MWK wurde ab 2008 umgesetzt und Alfred Neufeld diente als erster Präsident der Kommission für Glauben und Leben 2008 – 2018. Zuletzt war er Vorsitzender der Kommission für das MWK-Projekt „Renewal 2027“.

Im ökumenischen Kontext vertrat Alfred die MWK als Co-Vorsitzender im trilateralen Dialog über die Taufe zwischen MWK, Lutherischem Weltbund und dem Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen.

John D. Roth, der lange Zeit während Alfreds Vorsitz der Direktor der Kommission für Glauben und Leben des MWK gewesen war, schreibt rückblickend: „Alfred was an extraordinary leader. With boundless energy, he joined his deep love of Scripture, hymns, theology, and church history, with an equally deep love for the church and the world. The global Anabaptist-Mennonite church has lost a great statesman.“⁸ Amen, kann da auch die weltweite Gemeinschaft der Evangelikalen nur hinzufügen.

⁸ <https://mwc-cmm.org/stories/alfred-neufeld>.

Offenbarte Wahrheit und kulturelles Engagement

Carl Henry als konzeptioneller Vordenker und zentraler Impulsgeber der modernen Missiologie

Daniel Vullriede

Der folgende Artikel beleuchtet die missionstheologische Wirkung von Carl F. H. Henry, dem Gründungsdekan des *Fuller Seminary* und u.a. Herausgeber von *Christianity Today*. Nach einem biografischen Abriss wird anhand zwei früher Schriften skizziert, was eine missionarische Kirche in Henrys Augen inhaltlich und praktisch kennzeichnet. In der Analyse wird nachvollziehbar: (1.) Der Theologe Henry war mit besagten Schriften ein konzeptioneller Vordenker und zentraler Impulsgeber für die evangelikale Bewegung im 20. Jahrhundert. (2.) Die beiden Schriften aus den 1940er Jahren kündigten ein missionstheologisches Umdenken der evangelikalen Bewegung an; und (3.) Henrys Impulse haben an Relevanz nichts eingebüßt.

Daniel Vullriede, Jahrgang 1984, erwarb einen M.A. in Biblical & Theological Studies und einen M.A. in Bildung, Kultur und Anthropologie. Von 2013 bis 2019 waren er und seine Frau im missionarischen Gemeindeaufbau in Italien mit Forum Wiedenest tätig. Seit 2019 arbeitet er als Dozent am Bibelseminar Bonn. Email: daniel_vullriede@web.de.

Das Interesse an Schlüsselpersonen der protestantischen Missionswissenschaft und der evangelikalen Missiologie hält weiter an. Zu Recht, denn oft entdeckt man neben faszinierenden Biografien auch komplexe Fragestellungen, die den Weg für heutige Diskurse bereiteten: Inwiefern gehören evangelische Verkündigung und evangelisches Handeln zusammen? Wie sehr sollte sich die christliche Gemeinde an theologischen Überzeugungen oder an der Kultur orientieren? Wie ergänzen sich Dialog und Konfrontation? Inwiefern schließt man sich in der Mission Gottes Handeln an? Wie lassen sich Fragen der Rechtgläubigkeit und ökumenische Anliegen zusammenbringen?

Die Art, wie Schlüsselpersonen diese und ähnliche Fragen in der Vergangenheit durchdacht haben, kann uns im Heute weiterhelfen, um noch besser das Morgen anzugehen. Zugegeben, Carl Henry – Gründungsdekan des *Fuller Seminary* und für mehrere Jahre Herausgeber von *Christianity Today* – war weder unmittelbar in die Missionswissenschaft involviert noch als ihr Sprachrohr bekannt. Dennoch klingen seine Anliegen bis heute nach.

Dies ist kein Kuriosum, denn mittlerweile lässt sich die Wirkung von fachfremden Theologen auf die Missionswissenschaft vielfältig nachweisen.¹ Das *Global Dictionary of Theology* etwa zählt Carl Henry zu den wichtigsten Denkern für die Missionstheologie vor 1960, vor allem weil er die theologischen Grundannahmen der evangelikalischen Missionspraxis unter die Lupe nahm und weiter ausformulierte.² Wer also war Henry?

Ein (un)gewöhnlicher Werdegang

Carl Ferdinand Howard Henry kam 1913 als Sohn deutscher Einwanderer zur Welt und wuchs im Großraum New York auf.³ Seine Mutter war römisch-katholisch, sein Vater lutherisch geprägt. Zunächst als Journalist tätig, begann er nach seiner Bekehrung 1933 ein Studium am *Wheaton College*. 1940 heiratete er die Pädagogin Helga Bender, Tochter deutscher Kamerunmissionare.⁴ Helga und Carl hatten später zwei Kinder. Es folgten seine Ordination, zwei Promotionen in Theologie und Philosophie und eine Dozententätigkeit. Während der wachsenden Spannungen zwischen dem protestantischen Fundamentalismus und den Neo-Evangelikalen wurde Henry 1947 Gründungsdekan am *Fuller Theological Seminary*. Neun Jahre später ging er als vollzeitlicher Herausgeber der neu gegründeten Zeitschrift *Christianity Today* nach Washington.

Beachtenswert ist Henrys Vorsitz beim Weltkongress für Evangelisation in Berlin 1966. Dieser war ein „Meilenstein“⁵, ohne den es den Internationalen Kongress für Weltevangalisation 1974 in Lausanne so nicht gegeben hätte.

Nach anhaltender Unklarheit über die Ausrichtung des Magazins verließ Henry 1968 *Christianity Today*, um nach einem Sabbatical erneut Dozent zu werden, u.a. an der *Trinity Evangelical Divinity School*. Als theologischer Redner für *World Vision International* war er später in dutzenden Ländern des globalen Südens tätig. Als sein Magnum Opus gilt „God, Revelation and Authority“⁶, das sich mit der Gotteslehre sowie mit epistemologischen und hermeneutischen Fragen beschäftigt.

¹ Vgl. Wrogemann, Henning, *Mission and Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart: Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

² Vgl. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, William A. Dyrness/ Veli-Matti Kärkkäinen (Hrsg.), Downers Grove: IVP Academic, 2009, S. 550.

³ Detailliertere biografische Informationen und persönliche Rückblicke finden sich in Henrys Autobiografie, vgl.: Henry, Carl, *Confessions of a Theologian: An Autobiography*. Waco: Word Books, 1986.

⁴ Vgl. Bender-Henry, Helga, *Cameroon On A Clear Day*, Littleton: William Carey, 1999.

⁵ Hardmeier, Roland, *Missionale Theologie: Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2015, S.66.

⁶ Henry, Carl, *God, Revelation and Authority*, Waco: Word, 1976-1983; Wheaton: Crossway, 1999. Als nachträglicher Anhang angesichts neuerer theologischer Entwicklungen ist folgender Titel anzusehen: Henry, Carl, *Toward a Recovery of Christian Belief: The Rutherford Lectures*, Wheaton: Crossway,

Aufgrund seines Engagements, seiner Frömmigkeit und seines weiten Horizonts fungierte Henry als Mentor für viele Leiter,⁷ und selbst säkulare Nachrichtenportale berichteten 2003 über sein Ableben.⁸ Henrys Frau Helga verstarb 11 Monate später.

Welche Verbindung besteht nun zur neueren Missiologie? Henrys Lebenslauf vermittelt das Bild eines Akademikers aus den Pionierjahren der neo-evangelikalen Bewegung. Analysiert man jedoch seine Publikationen, so stößt man auf ein missionstheologisches Anliegen, das sich mit den Jahren noch weiter ausprägen und Kreise ziehen sollte.⁹ Im Folgenden werden Henrys Kernüberzeugungen anhand zwei früher Schriften skizziert.¹⁰

Zur Schrift „Remaking the Modern Mind“ (1946)

Henrys lehrbuchartige Monographie hat einen ideengeschichtlichen, apologetischen Charakter und zielt auf eine missionarisch orientierte Kirche im Westen ab. Er untersucht die weltanschaulichen Plausibilitätsstrukturen der Gegenwart, greift erste spätmoderne Ansätze von damals auf und unterstreicht die bleibende Plausibilität des Christentums.

Die Sinnfrage im Angesicht globalen Leids

Angesichts der globalen Umwälzungen beschreibt Henry zunächst die Folgen eines wachsenden Nihilismus. Der Realität einen Sinn abzusprechen, ob aus klassisch-materialistischer oder aus philosophisch-spätmoderner Sicht, offenbart ein Dilemma:

The modern temper, while revolting against the dogma of inevitable progress, lingers in perilous indecision. The danger is that, in view of the decisive judgment of history upon

1990. Eine theologische Einführung in das Mammutwerk bietet: Doyle, G. Wright, *Carl Henry – Theologian for All Seasons: An Introduction and Guide to God, Revelation, and Authority*, Eugene: Pickwick, 2010.

⁷ Vgl. Mohler, Albert, „The Life and Legacy of Carl F. H. Henry: A Remembrance“, 09.12.2003; abrufbar unter: <http://www.albertmohler.com/2003/12/09/the-life-and-legacy-of-carl-f-h-henry-a-remembrance>.

⁸ Vgl. Goodstein, Laurie, „Rev. Dr. Carl F. H. Henry, 90, Brain of Evangelical Movement“, *The New York Times*, 13.12.2003; abrufbar unter: <http://www.nytimes.com/2003/12/13/us/rev-dr-carl-f-h-henry-90-brain-of-evangelical-movement.html>. Vgl. Oliver, Myrna/ Rourke, Mary, „Carl F.H. Henry, 90; Theologian Was a Key Evangelical Influence“, *Los Angeles Times*, 10.12.2003; abrufbar unter: <http://articles.latimes.com/2003/dec/10/local/me-henry10>.

⁹ Vgl. Henry, Carl, „Evangelicals in the Social Struggle“, in: *Architect of Evangelicalism: Essential Essays of Carl F. H. Henry*, Bellingham: Lexham, 2019, S. 36-58.

¹⁰ Für eine allgemeinere Analyse der Schriften, vgl.: House, Paul, „Remaking the Modern Mind: Revisiting Carl Henry’s Theological Vision“, *The Southern Baptist Journal of Theology* 8/4, Louisville: SBTS, 2004, S. 4-24; Mouw, Richard, „The Evangelical Conscience, Still Uneasy 70 Years Later“, *Rediscovering Forgotten Classics*, 2016; abrufbar unter: <https://www.thegospelcoalition.org/article/the-evangelical-conscience-still-uneasy-70-years-later>.

each successive culture, the modern mind may swing to the pessimistic notion of the impossibility of progress.¹¹

Henry skizziert, wie für die Intellektuellen seiner Zeit die menschliche Verantwortung an Bedeutung verliert, und identifiziert einen Denkfehler: „To see that modern thinkers misunderstood the goal of history is not to see that history has no goal at all.“¹² Dieser Punkt ist zentral: Nur weil Menschen durch ihren kulturellen Hintergrund, ihre moralische Verfassung und ihre begrenzte Erkenntnisfähigkeit keine umfassende Sicherheit über ein Faktum besitzen, bedeutet das nicht, dass dieses Faktum nicht sicher und objektiv existiert.

Von einem christlich sinngebenden Weltbild her argumentiert Henry, dass die Weltgeschichte ein Ziel hat und echte Veränderung möglich ist. Erst diese Grundüberzeugungen machen kirchliches Engagement und christliche Mission in einem zweiten Denkschritt möglich. Allerdings vermeidet er einen Kulturpessimismus genauso wie auch einen Fortschrittsoptimismus. Unser Handeln hat laut Henry bleibende Bedeutung, wenn es sich auf das richtige Fundament stellt und die Kultur von da aus beeinflusst. Der Säkularismus mit seinen teils anti-intellektuellen Tendenzen¹³ bietet keine derartige Basis.

Kontextuell relevant ist das intellektuelle Klima der 1940er Jahre.¹⁴ Im Anschluss an zwei Weltkriege betont Henry, wie der Mensch im Lauf der Geschichte die negative Konstante blieb und die großen politischen Programme aushebelte:

In every successive human attempt, it is immoral man and immoral society that has frustrated dreams of moral utopia. (...) evil seems to be an essential accident of his nature.¹⁵

Ausgehend von einer jüdisch-christlichen Welt- und Lebensanschauung wirbt Henry für eine realistische Anthropologie. Nur so kann individuelle und nationale Schuld sowie persönliches und gesellschaftliches Heil verstanden werden.¹⁶ Den Menschen beschreibt er als ein ethisch verantwortliches Wesen, das *über* den Tieren und als Sünder *unter* Gottes Gericht steht. Aufgrund der Auflehnung der Menschheit gegen ihren Schöpfergott sind Katastrophen zu erwarten. Zugleich verheißt die biblische Offenbarung die Veränderung und Wiederherstellung von Mensch und Gesellschaft.¹⁷ Henry verknüpft anthropologische und eschatologische Fragen, um so den Boden für eine christliche Alternative zum ideologischen Pessimismus bzw. säkularen Optimismus seiner Zeit zu schaffen.

¹¹ Henry, Carl, *Remaking the Modern Mind*, 1946, 2. Auflage, Grand Rapids: Eerdmans, 1948, S. 51.

¹² A.a.O.

¹³ Vgl. ebd., S. 216.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 286.

¹⁵ Ebd., S. 68.

¹⁶ Statt „social“ verwendet Henry den Ausdruck „societal redemption“; vgl. ebd., S. 76.

¹⁷ Vgl. a.a.O.

Säkulare Kritik annehmen und den Säkularismus kritisch ernst nehmen

Henry kritisiert die säkulare Weltsicht differenziert und deckt Widersprüche auf, z.B. bei psychologisch-idealistischen Argumentationen für naturalistische Erklärungsmodelle oder bei teleologischen Ansätzen, die rein immanent gedacht werden.¹⁸ Mancher Leser könnte Henry als zu abstrakt oder rationalistisch abschreiben, doch erinnert er auch an die Grenzen der Vernunft.¹⁹ Ein Blick auf seine Methodik offenbart: Ihm geht es vor allem um die intellektuellen Fragen seiner Zeit und um das Konzept des Weltbildes. Henry nimmt den Menschen als ein geschichtliches, kulturell-soziales, reflektierend-verstehendes Wesen mit Affekten wahr, das sich die Welt innerhalb der Welt erschließt. Dazu gehört eben auch der kognitive Aspekt des menschlichen Intellekts und der menschlichen Gesellschaft, wie es Missiologen und Ethnologen später noch ausführlicher dargestellt haben.²⁰

Beachtenswert ist, wie Henry das Säkulare nicht rein säkular begreift:²¹ Bei mehreren Denkmodellen seiner Zeit beobachtet er eine innerweltliche Ersatztranszendenz.²² Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte aber selektiv zu kürzen, befördert Schieflagen:

On this ground only [God's self-professed revelation – Anm. D.V.] is there a concept of God as fully personal and as fully sovereign; here alone God is self-sufficient deity, having social relations within his own nature, yet not treating impersonally His creatures; here alone God is omnipotent creator and consummatory judge, as well as the architect, of the world of nature. Religions outside this Hebrew-Christian revelation persistently obscure either God's holiness or His forgiving love.²³

Insofern ein heiliger, liebender Schöpfergott die Quelle und der Erhalter der Realität ist, planvoll handelt und sich offenbart, kann der Mensch eine qualitative Gewissheit über das Sein erlangen. Im Kontrast zu theologisch liberaleren Entwürfen besteht Henry auf der Besonderheit der Bibel als sprachlich und historisch adäquater

¹⁸ Vgl. ebd., S. 148-149. Für eine ähnliche Kritik, allerdings aus säkularer Perspektive, vgl.: John N. Gray, *Von Menschen und anderen Tieren: Abschied vom Humanismus*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2010; ders., *Raubtier Mensch: Die Illusion des Fortschritts*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2015.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 200.

²⁰ Zu transkulturellen, kognitiven Leistungen innerhalb einer Weltanschauung, vgl.: Käser, Lothar, *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie*, 1997, 2. Auflage, Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 1998, S. 169-178; Hiebert, Paul, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*, 2008, 2. Auflage, Grand Rapids: Baker Academic, 2009, S. 13-69.

²¹ Eine ähnliche These vertritt der atheistische Ideengeschichtler Prof. Gray: „The belief that we live in a secular age is an illusion. It means only that the power of Christian churches has declined in many western countries, it is a description of fact. But secular thought is mostly composed of repressed religion.“ Vgl., Gray, John, *Seven Types of Atheism*, London: Penguin Books, 2019, S. 72.

²² Für eine aktuelle Perspektive zu den Lesarten der Immanenz, vgl.: Bartholomä, Philipp F., „Bedingungen des Glaubens in einer nachchristlichen Gesellschaft: Charles Taylors Analyse des säkularen Zeitalters und ihre Bedeutung für den freikirchlichen Gemeindebau“, *European Journal of Theology* 25:2, 2016, S. 162-178.

²³ Henry, *Remaking the Modern Mind*, S. 200.

Offenbarung des dreieinigen Gottes, ohne die Faktoren von „Personalität und Subjekthaftigkeit“ zu streichen, wie man ihm bis heute vorwirft.²⁴

Erst diese Überlegungen geben der christlichen Mission einen inhaltlichen Kern. Denn in und mit seiner Offenbarung zielt der dreieinige Gott noch heute auf das Leben, das Denken, die Ethik und das Heil der Menschen ab, ohne die schöpfungsgemäße Distanz zu seinen Kreaturen zu ignorieren oder gar zu überhöhen.²⁵

Tatsächlich gibt es ohne Offenbarung keine Religion, geschweige denn eine Mission. Dabei hält Henry weiter am Sündenbegriff und der Bibel als verlässliche Offenbarung fest, ohne in einen Offenbarungs-, oder umgekehrt in einen Schöpfungspositivismus abzugleiten:

Christian theology involves a revelational philosophy. The appeal to revealed truth involves not the rejection of the authority of reason, but an appeal from a limited and unenlightened reason to a Reason fully informed. (...) It is when revelational truth is considered within its own framework that is agreeable to a reason that does not insist on paring away first one implicate and then another to satisfy non-revelational prejudices.²⁶

Das Ringen mit der Kultur um eine transkulturelle Wahrheit

Einerseits unterstreicht Henry, wie konträr das Christentum zur Mehrheitskultur steht. Eine Vermischung von christlichem Kerygma mit säkularen Überzeugungen oder pragmatischen Lösungen bietet keine Antwort auf die globale Not,²⁷ wobei er bereits zwischen einem kulturellen Christentum und historischem Christentum²⁸ unterscheidet – eine Wertung, die heute zum allgemeinen Gedankengut der westlichen Missiologie gehört.

Andererseits beschreibt Henry den transformierenden Charakter des historischen Christentums.²⁹ Etwas thetisch, doch kohärent zu seinem vorigen Gedankengang hält er fest: „(...) Christianity not only solved more problems, but it solved them better.“³⁰

²⁴ Vgl. Cross, Terry, „Sind Pfingstler evangelikale Christen? Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten“, *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 395.

²⁵ Als Kontrast sei die Apologetik Tillichs genannt, der über eine seinsmystische Unmittelbarkeit zu einem nur scheinbar evangelischem Engagement kommt; vgl. Tillich, Paul, „Zwei Wege der Religionsphilosophie“, *Natur und Geist*, Hans Barth/ Walter Rüegg (Hrsg.), Zürich: Rentsch, 1946, S. 210-229.

²⁶ Henry, *Remaking the Modern Mind*, S. 238.

²⁷ Vgl. ebd., S. 239.

²⁸ Ebd., S. 298.

²⁹ Für aktuelle Auseinandersetzungen mit dieser These, vgl.: Stark, Rodney, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, New York: Random House, 2006; Mangalwadi, Vishal, *Das Buch der Mitte*, Basel: Fontis, 2014.

³⁰ Henry, *Remaking the Modern Mind*, S. 278.

In der Tat erhoffte sich Henry eine zweite Reformation, ausgehend aus dem globalen Süden, vor allem aus Südamerika.³¹ Zwar konnte er sich für das besiegte Deutschland einen geistlichen und kulturellen Neuanfang vorstellen.³² Erste kirchliche Aufbrüche betrachtete er damals jedoch skeptisch, da sie an Kants Epistemologie, an der dialektischen Theologie³³, oder an einem materialistischen Weltbild festhielten.³⁴

Interessant ist seine missionsstrategische Ahnung, ob nicht zusätzlich von Korea oder China ein Neuaufbruch des Christentums ausgehen könnte.³⁵ Der vorgebliche geistliche Hunger Asiens zeugt weniger von einer Missionsromantik, sondern ergibt sich für Henry aus den existenziellen Bedürfnissen der asiatischen Kulturen. Auf sie bieten der sowjetische Kommunismus und der säkulare Westen keine Antwort, sondern nur der Asiate Jesus Christus als Gottes inkarniertes Wort.³⁶

Dass Christus nun als Richter und Retter der Menschheit regiert, hat eine unbedingte Relevanz für alle Kulturen und für die globale Kirche. Henrys missiologisches Anliegen und sein Ringen mit zeitgenössischen Fragen ergibt sich dabei vor allem aus seiner Theologie. Denn hier verbinden sich ontologische, epistemologische und ethische Grundfragen zu einem Ganzen: Der ewige, heilige, dreieinige Gott existiert unverfügbar und handelt dennoch aktiv in Zeit und Raum. Er macht sich gegenüber seinen begrenzten und distanzierten Geschöpfen nahbar und verständlich kenntlich. Dabei stellt die Geschichtlichkeit und Sprachgestalt seiner Offenbarung an keiner Stelle ihren Inhalt, die überzeitliche Realität und das präesente Personale in Frage.³⁷

Mit dieser Grundlage soll laut Henry eine biblisch erneuerte Theologie auf ein umfassendes Weltbild hinarbeiten und Gottes Volk zu einem biblischen Verständnis von Mission, Verkündigung und kulturellem Engagement mit Christus im Zentrum anleiten.³⁸ Ein ambitioniertes „Rehabilitationsproject“³⁹, wie Veli-Matti Kärkkäinen treffend anmerkt!

³¹ Vgl. ebd., S. 299.

³² Vgl. ebd., S. 300.

³³ Für eine konstruktive, kritische Analyse Brunners und Barths, vgl. Henry, Carl, *The Protestant Dilemma: An Analysis of the Current Impasse in Theology*, Grand Rapids; Eerdmans, 1949.

³⁴ Vgl. Henry, *Remaking the Modern Mind*, S. 301.

³⁵ Vgl. ebd., S. 302.

³⁶ Vgl. a.a.O.

³⁷ Für eine ähnliche Perspektive aus lutherischer Sicht mit christologischem Schwerpunkt und im kritischen Bezug zu Metaphysik und Mythologie, vgl.: Bayer, Oswald, *Handbuch Systematischer Theologie - Band 1: Theologie*, Carl H. Ratschow (Hrsg.), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, S. 26-27.

³⁸ Wie Henry und andere dieses Anliegen umzusetzen versuchten, u.a. durch langfristige Prägung und höhere Bildung, vgl.: Strachan, Owen, *Awakening the Evangelical Mind: An Intellectual History of the Neo-Evangelical Movement*, Grand Rapids: Zondervan, 2015.

³⁹ Vgl. Kärkkäinen, Veli-Matti, *The Doctrine of God: A Global Introduction*, 2004, 2. Auflage, Grand Rapids: Baker Academic, 2017, S. 158.

Zur Schrift „The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism“ (1947)

Im vorigen Buch versuchte Henry die Grenzen des säkularen Westens und die unnötigen Kompromisse der liberalen Theologie aufzuzeigen. Überraschend war die Stoßrichtung seines nachfolgenden Titels, mit dem er das „unruhige Gewissen“ des protestantischen Fundamentalismus und eine neue Glaubenspraxis beschwor. Wirkungsgeschichtlich ist es Henrys einflussreichstes Buch, mit dem er der „eigentliche Pionier für ein neues Nachdenken über die soziale Verantwortung in der evangelikalen Theologie“⁴⁰ wurde.

Christopher Wright⁴¹, Klaus Bockmühl⁴² und David Bosch⁴³ vermerken, dass Henry mit dieser Schrift wichtige Kernfragen der evangelikalen Missionstheorie vorwegnahm, die erst Jahrzehnte später wieder in Lausanne 1974 auf breiter Basis diskutiert wurden.

Eine ernüchternde Ausgangslage

Heute klingt der Begriff des protestantischen Fundamentalismus missverständlich. Historisch leitet er sich von der Buchreihe *The Fundamentals* ab, mit der sich protestantische Christen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts identifizierten. Damals war der sogenannte Fundamentalismus eine lose Bewegung, die zu den „mainline Protestant denominations“⁴⁴ und der Mehrheitskultur bewusst auf Abstand ging. Hier setzt Henry kritisch an, wobei er die „fundamentals of the faith“⁴⁵ positiv anwenden, nicht dekonstruieren will.

Zu Anfang beschreibt Henry die Demaskierung säkularer Ideologien seiner Zeit. Doch stehen die Konservativen nicht besser da: Außenstehende nehmen sie als separatistisch, theologisch naiv, und einseitig in der Frömmigkeit wahr.⁴⁶ Mit Unverständnis schildert er, wie rechtgläubige Kirchengemeinden lauthals eine

⁴⁰ Berneburg, Erhard, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1997, S. 45.

⁴¹ Wright, Christopher, „Response to Peter J. Leithart“, *Four Views on the Church's Mission*, Grand Rapids: Zondervan, 2017, S.183.

⁴² Bockmühl, Klaus, *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*, Gießen: Brunnen, 2000, S. 145.

⁴³ Bosch, David, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: 2011, S. 414.

⁴⁴ Für eine historisch-kulturelle Analyse jener Zeit, vgl.: Marsden, George, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991; ders., *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁴⁵ Henry, Carl, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, 1947, Neuauflage, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, S. xviii.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 5.

christliche Ethik einfordern, selbst aber zu den drängenden Nöten um sie herum schweigen.⁴⁷

Gegen einen falschen Pessimismus

In konservativen Kreisen stellt Henry eine wachsende Unruhe über die Vernachlässigung der sozialen Dimension des Evangeliums fest, obwohl man doch an Gottes Heilshandeln festhält.⁴⁸ Die Lösung kann jedoch nicht im Kopieren säkularer Methoden und politischer Aktionsbündnisse liegen. Wichtig sei es, die eigenen Überzeugungen konstruktiv zu reflektieren, um das eigene Engagement realistischer und effektiver zu gestalten:

(...) the evangelical is convinced that the non-evangelicals operate within the wrong ideological framework to make achievement a possibility. He believes they stimulate a naïve and misplaced confidence in man, growing out of a superficial view of reality. He believes the liberal, the humanist, and the ethical idealist share a shallow sense of the depth of world need and an over-optimism concerning man's own supposed resources for far-reaching reversal even of admitted wrongs.⁴⁹

Entgegen eines eschatologischen Pessimismus oder eines kirchlichen Pragmatismus spricht sich Henry für eine bewusst reflektierte Offensive aus: Ein Christentum, das nicht mehr die Leidenschaft hat, die Welt ganz praktisch auf den Kopf zu stellen, habe mit dem Glauben der Apostel wenig zu tun.⁵⁰

Ein beschämendes Eingeständnis

Eine Kritik lautet: Obwohl der Fundamentalismus den humanistischen Moralismus ablehnt, überlässt er ihm doch das Feld. Hier passen das Weltbild, der eigene Anspruch und die christliche Zukunftserwartung nur wenig zu dem epochemachenden Christentum aus alten Zeiten.⁵¹ Wahrheit und Leben, Glauben und Handeln gehören jedoch zusammen. Nur so lässt sich die Welt mit dem Evangelium erreichen und beeinflussen, so Henry:

Hebrew-Christian thought, historically, has stood as a closely-knit world and life view. (...) The great doctrines implied a divinely related social order with intimations for all humanity. The ideal Hebrew or Christian society throbbled with challenge to the predominant culture of its generation, condemning with redemptive might the tolerated social evils, for the redemptive message was to light the world and salt the earth.⁵²

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 9-10.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 14.

⁴⁹ Ebd., S. 15.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 16.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 30.

⁵² A.a.O.

Entgegen dem Vorbild des Alten Testaments, den Lehren Jesu und der Apostel, und entgegen den Erfahrungen der Reformation⁵³ versäumte es der protestantische, selbstzufriedene Fundamentalismus damals, die sozialen Implikationen der biblischen Wahrheit aufzuzeigen und den Übeln der Welt entgegenzustellen.⁵⁴

In einem Zwischenfazit formuliert Henry beherzt: (1) Das Christentum stellt sich dem Bösen in jeder Form entgegen und toleriert es niemals. (2) Das Christentum tut dies nur aufgrund von und mittels Jesu Erlösungswerk und dem wiederherstellenden Wirken des Heiligen Geistes, womit keine nicht-evangelikale Ideologie erfolgreich aufwarten kann.⁵⁵

Eine bessere Welt oder ein neues Reich?

Ergänzend dazu beobachtet Henry bei liberalen Theologen und säkularen Denkern einen „Reich-Gottes-Fanatismus“⁵⁶. Man hofft auf eine bessere Welt oder strebt ihr mit illusorischen Überzeugungen entgegen. Statt die theologische Spannung auszuhalten, vermeiden viele Christen das Reden vom Reich Gottes wiederum fast gänzlich,

(...) because a *kingdom now* message is too easily confused with the liberal social gospel, and because a *kingdom then* message will identify Christianity further to the modern in terms of an escape mechanism.⁵⁷

Die Mühe der theologischen Arbeit und das geduldige Differenzieren, wie es Carl Henry beschreibt, kann die evangelikale Missiologie vor unnötigen Einseitigkeiten bewahren. Beim Schlüsselkonzept des „Himmelreichs“ (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) gilt: Gottes Königreich hat seinen Fixpunkt in Jesu Kreuzestod; es ist schon jetzt präsent und doch noch nicht vollständig da.⁵⁸ Dies ist laut Henry kein sperriges Paradox, sondern das beabsichtige Faktum der noch unvollständigen Erfüllung des Reiches Gottes.⁵⁹

Daher sei ein tieferes theologisches Nachdenken nötig, um zu verstehen, inwiefern Gottes Reich jetzt präsent ist, inwiefern es bis zur Rückkehr Jesu weiter wächst und inwiefern es mit der Rückkehr Jesu vollständig aufgerichtet werden wird.⁶⁰ So könnte

⁵³ Vgl. ebd., S. 31-39.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 39.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 40.

⁵⁶ Ebd., S. 42.

⁵⁷ Ebd., S. 46.

⁵⁸ Für eine wegweisende Studie zum Thema, vgl.: Treat, Jeremy, *The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 2014.

⁵⁹ In der neutestamentlichen Forschung würde man hier Jahre später von der 'inaugurated eschatology' sprechen, vgl. Ladd, George Eldon, *Jesus and the Kingdom*, New York: Harper & Row, 1964.

⁶⁰ Vgl. Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, S. 48.

man besser zwischen primären und nachgeordneten Lehrfragen unterscheiden, die Gemeinsamkeiten klärend herausstellen und ein vereintes Vorangehen fördern.⁶¹

Das Ringen um ein neues Denken

Weil die biblische Erlösungsbotschaft alle Lebensbereiche umfasst, sollten evangelikale Christen lokal und global ein Denken fördern, das geistliche Impulse für politische, ökonomische, soziologische und pädagogische Fragestellungen geben kann.⁶² Erneut spricht sich Henry für einen nüchternen Optimismus aus, der soziale Verbesserungen erwartet, sie aber nicht allein vom Menschen abhängig macht:

Evangelicalism does not believe that man's progress is limited by man's nature as man, as much as by his refusal to appropriate divine regenerative grace. Therefore evangelicalism can view the future with a sober optimism, grounded not only in the assurance of the ultimate triumph of righteousness, but also in the conviction that divine redemption can be a potent factor in any age.⁶³

Eine realistische Anthropologie, gepaart mit einer biblisch begründeten Sicht auf Gott und sein Handeln, bilden hier die Basis für das evangelikale Engagement. Gerade im säkularen Westen gilt es laut Henry, couragiert und kreativ die Alternativlosigkeit des Christentums zu demonstrieren.⁶⁴ Neben dieser klaren Weltzugewandtheit haben das Christentum wie auch die evangelikale Bewegung außerdem eine antithetische, nämlich theozentrische Seite:

Always evangelicalism proclaims that the true center of a living community is God, known in His redemptive work through Jesus Christ; that kingships that ignore the true Lord of the universe are usurpative; that the value of human personality is guaranteed only in a redemptive context; that the liberties legitimately to be sought for man do not include a secularistic freedom from God; that without a transcendent spiritual ground in the living Redeemer no government can surmount the threat of disintegration.⁶⁵

Der Wahrheitsanspruch des Evangeliums und die Erlösungsbedürftigkeit der Welt drängen die Christen, über die praktischen Nöte hinaus der menschlichen Sinnlosigkeit und Gottesferne zu begegnen.⁶⁶ Wie dies praktisch umsetzbar ist, wird je nach Kontext anders aussehen, sollte aber stets von der christlichen Wahrheit geprägt sein.⁶⁷ Ein großes Hindernis dieser umfassenden Mission ist laut Henry das Konkurrenzdenken christlicher Kreise, das ein gemeinsames Zeugnis hemmt. Der

⁶¹ Vgl. ebd., S. 53-54.

⁶² Vgl. ebd., S. 65.

⁶³ Ebd., S. 67.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 69, 71; ebenso: Henry, *Remaking the Modern Mind*, S. 76.

⁶⁵ Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, S. 72.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 74.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 79-81.

Schlüssel wäre eine gesunde, evangelikale Ökumene, die nicht den eigenen Ruhm, sondern Gottes Ehre sucht.⁶⁸

Die Hoffnung auf eine neue Reformation

Für Henry kann die evangelikale Bewegung erst dann für das Christentum sprechen, wenn sie die Implikationen der biblischen Wahrheit für ihren Kontext artikuliert und so der Not der Welt praktisch begegnet.⁶⁹ Dabei kann es nicht das alleinige Ziel sein, menschliche Lebensbedingungen zu verbessern. Denn neben der gnädigen Vorsehung und allgemeinen Offenbarung Gottes bezeugt die Bibel mit Nachdruck Gottes besondere Offenbarung in Christus:⁷⁰ „Christian ethics will always resist any reduction of the good of the community to something divorced from theism and revelation (...).“⁷¹

Erst mit der Verkündigung Jesu Christi, mit der Bekehrung und dem neuen Leben, das Gottes Geist schenkt, wird echte Veränderung möglich:

The evangelical task primarily is the preaching of the Gospel, in the interest of individual regeneration by the supernatural grace of God, in such a way that divine redemption can be recognized as the best solution of our problems, individual and social.⁷²

Deutlich wird: Der christliche Lebensstil ist engstens mit dem christlichen Weltbild verquickt, ebenso die Andersartigkeit der Christen mit ihrer Weltzugewandtheit. Hieraus könnte sich eine missionarische Bewegung entwickeln, so Henrys Hoffnung, die geeint in der biblischen Wahrheit und bevollmächtigt vom Geist Gottes, in der ganzen Welt aktiv ist.⁷³

Missiologische Impulse und Grundwerte für heute

Leicht gerät man in der Beschäftigung mit früheren Autoren auf Abwege. Einerseits lockt die verklärende Nostalgie, wenn die eigene Position ihre geschichtliche Bestärkung findet. Andererseits verabsolutiert man schnell das eigene Heute, sodass alles Frühere rückständig erscheint. So lädt Henrys Werk weiterhin zu einer forschenden Auseinandersetzung ein.⁷⁴ Pauschale Kritik wie jene von Richard

⁶⁸ Ebd., S. 82.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 83.

⁷⁰ Während die allgemeine Offenbarung einen ontologischen und epistemologischen Vorrang hat, besitzt Gottes besondere Offenbarung eine linguistische und soteriologische Priorität; beide sind notwendig und dienen seiner jeweiliger Absicht, vgl.: Rigney, Joe, „With One Voice: Scripture and Nature for Ethics and Discipleship“, *eikon: A Journal for Biblical Anthropology* 1/2019, S. 29-32.

⁷¹ Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, S. 88.

⁷² Ebd., S. 88-89.

⁷³ Vgl. ebd., S. 89.

⁷⁴ Vgl. beispielsweise: *God and Culture: Essays in Honor of Carl F.H. Henry*, D. A. Carson/ John D.

Ziegert, der Henry als „Erzfundamentalisten“⁷⁵ und Propagierer eines „US-Christus“⁷⁶ darzustellen versucht, geht allerdings an den Quellen vorbei.

Fakt ist: Anstatt die etablierten Positionen von links und rechts des theologischen Spektrums zu assimilieren, rangen Henry und andere um ein mehrdimensionales, panoramisches Programm. In wichtigen Grundzügen hat Henry also durchbuchstabiert, was George W. Peters Jahrzehnte später erneut für seine Zeit anmahnte:

Auch wenn wir theoretisch eine Unterscheidung zwischen Missionstheologie und Missionspraxis zulassen, muß es dabei bleiben, daß Missionstheologie ihren Platz in der Dogmatik selbst finden muß. Im Idealfall sollte sie sogar in die Lehre von der Dreieinigkeit integriert werden. (...) Nur insoweit, wie die Mission ihre Quellen in Gott hat und ihr Wesen und ihre Autorität von dem dreieinigen Gott ableitet, kann sie eine dauernde starke Motivation hervorbringen und als echt sinnvoll christlich betrachtet werden.⁷⁷

Die bisherige Analyse von Henrys Frühwerk hat einige Grundwerte hervorgebracht, die heute quasi zum missiologischen *Common Sense* gehören. Darüber hinaus finden sich frische Impulse, insbesondere mit Blick auf die missiologische Beschäftigung mit dem säkularen Westen. Überraschend ähnliche Fragen fasst z.B. Philipp Bartholomä für die Gegenwart zusammen, wenn er fragt:

Wie gestaltet man eine Gemeinde so, dass sie für unterschiedlichste Menschen eine stabile, glaubensvermittelnde und glaubensstärkende Plausibilitätsstruktur darstellt, während sie sich als 'Sinngemeinschaft' in ihren weltanschaulichen, theologischen und ethischen Überzeugungen deutlich von ihrer Umgebung unterscheidet, sich gleichzeitig aber nicht sektenartig in ein Ghetto zurückzieht, sondern aus ihrer Minderheitenposition heraus in die sie umgebende Kultur hineinwirkt?⁷⁸

Evangelium und Ethik

Was Henry durchweg in Erinnerung ruft, ist die organische Verbindung (nicht die gleichsetzende Einheit) von der Botschaft des Evangeliums und jener Ethik, die daraus folgt. Theorie und Praxis sind kein Widerspruch, denn Ideen haben stets Konsequenzen, und jegliches Handeln gründet sich auf bestimmte Überlegungen und Überzeugungen.

Woodbridge (Hrsg.), Grand Rapids: Eerdmans, 1993; Thornbury, Gregory Alan, *Recovering Classic Evangelicalism: Applying the Wisdom and Vision of Carl F. H. Henry*, Wheaton: Crossway, 2013; Ireland, Jerry, *Evangelism and Social Concern in the Theology of Carl F. H. Henry*, Eugene: Wipf & Stock, 2015; *Essential Evangelicalism: The Enduring Influence of Carl F. H. Henry*, Matthew Hall/Owen Strachan (Hrsg.), Wheaton: Crossway, 2015.

⁷⁵ Ziegert, Richard, *Die Verkäufer des perfect life: Über die Amerikanisierung der Religion und den Untergang der EKD-Kirchenwelt in Deutschland*, Berlin: LIT-Verlag, 2015, S. 136.

⁷⁶ Ebd., S. 172.

⁷⁷ Peters, George W., *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine Theologie der Mission*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1977, S. 26.

⁷⁸ Bartholomä, „Bedingungen des Glaubens in einer nachchristlichen Gesellschaft“, S. 174.

Deshalb insistiert Henry kritisch auf jenen Punkten, wo einem scheinbar christlichen Handeln nicht wirklich eine christliche Weltsicht zugrunde liegt, oder umgekehrt, wo der fehlende Einsatz die Glaubwürdigkeit von Christen hinterfragt.⁷⁹ Logisch und ontologisch unterstreicht Henry die Vorrangstellung der offenbaren Wahrheit und der evangelischen Verkündigung, ohne aber das kulturelle Engagement und das soziale Handeln herunterzuspielen. Auch in der Missiologie gilt, dass der begründete Wahrheitsanspruch und das wahrheitsgemäße Handeln harmonisch und kohärent zusammengehören sollten.

Kulturbezug und Theologieverwurzelung

Zugegeben, der vorige Punkt sagt noch wenig über den inhaltlichen Wahrheitsgehalt von Überzeugungen und über die Angemessenheit bestimmter Aktionen aus. Dazu empfiehlt Henry ein realistisches Verständnis der Welt und die Verwurzelung im dreieinigen Erneuerer der Welt, Initiator der Gemeinde und Auftraggeber der Mission. Auffallend ist, wie ernsthaft er auf die Positionen Andersdenkender und auf gesellschaftliche Entwicklungen eingeht. Tatsächlich gehört es zum Kulturbezug der christlichen Gemeinde, Einblick darein zu haben, wer der Mensch ist, was unterschiedliche Milieus und Ethnien prägt, wie Meinungsbildner argumentieren und was gesellschaftliche Nöte sind.

Diesem reflektierten Kulturbezug steht für Henry eine biblische Theologieverwurzelung gegenüber, ein Gedanke, der in den 1940er Jahren nicht selbstverständlich war. Folglich stößt man bei ihm regelmäßig auf die Formulierung einer größeren Welt- und Lebensanschauung, die sich auf Gott und seine Offenbarung gründet. Die Kultur lässt sich nach Henrys Überzeugung erst dank der theologischen Loci tiefer verstehen. Von dieser Basis her nahm er den säkularisierten Westen schon damals als Missionsfeld wahr!

Folglich sind Missiologen weiterhin dazu angehalten, kultursensible Praktiker und echte Theologen im Dienst der globalen Kirche zu sein, denn Theologie und Mission sind im 21. Jahrhundert aufs Neue dringend aufeinander angewiesen, wie David Clark betont:

Evangelical evangelism is a global and international reality. Evangelical efforts for social justice do go on quietly, though they need to gain strength. We live in an exciting time when the Spirit's work is evident all around. (...) Thinking excellently about theology is critical to the global church. For we must not only reach people of diverse cultures with the gospel of Christ but also partner with them as they grow in the unity of the Spirit.

⁷⁹ Vgl. eine ähnliche Kritik bei: Pannenberg, Wolfhart, *Das Glaubensbekenntnis: ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, 1972, 2. Auflage, Hamburg: Siebenstern, 1974, S. 134: „Das Bekenntnis zur Herrschaft Christi ist unglaubwürdig, wenn es nicht das Verhalten der Christen bestimmt. Es impliziert unmittelbar die Praxis des Glaubens und der Liebe, die wiederum Hoffnung begründen und aus der Hoffnung leben. Zur Praxis des Bekenntnisses zur noch verborgenen Herrschaft Christi gehört aber auch ihre Verkündigung an alle Welt, entsprechend der Universalität der Herrschaft Gottes und seines Christus.“

Theology is essential to the church as it invites seekers to faith, forms people after Christ, and builds truly biblical communities that change the world.“⁸⁰

Dialog und Konfrontation

Was bedeutet der Gedanke zum reflektierten Kulturbezug praktisch? Auch wenn Henry laut David Hesselgrave für „die klassische oder traditionelle, orthodoxe Position“⁸¹ der Kontextualisierung steht, so findet man bei seiner Lektüre weder ein frommes Rückzugsdenken noch eine ideologische Starrheit. Das Adjektiv „evangelical“ ist für Henry positiv konnotiert, weil es für eine offensive Lernbereitschaft, eine robuste Theologie und einen nüchternen Optimismus steht. Dies vertrat Henry auch noch Jahrzehnte später, trotz neuerer gesellschaftlicher und kirchlicher Umwälzungen.⁸²

Schon in seinen Frühwerken lädt er zu einem dialogischen wie konfrontativen Umgang mit der Welt ein. Gottes gefallene Schöpfung bietet Schönes und Schreckliches, die Kultur wiederum bringt Fortschritt und Problematisches hervor. Von Gottes Offenbarung her kann man jedoch das Positive in der Welt würdigen, das Unwahre und Negative ansprechen, und sich im Gespräch mit Andersdenkenden für das Wohl der Gesellschaft einsetzen.

Der Konfrontationsaspekt sieht für Henry verschieden aus: Er reicht von der Apologetik und evangelistischen Verkündigung bis hin zur christlichen Auseinandersetzung mit vernachlässigten Problemen, seien es die damaligen Nöte der Arbeiterbewegung, die Rassendiskriminierung, Suchtproblematiken oder politische Umwälzungen.

Für die Praxis formuliert Henry einen interessanten Gedanken: Weil komplexe Probleme differenzierte Herangehensweisen brauchen, unterscheidet er die Aktivitäten Einzelner von jenen ganzer Kirchen oder übergemeindlicher Organisationen; lokale von globalen Initiativen; soziale Problematiken von politischen, ökonomischen, philosophischen und geistlichen Fragen. Ähnliche Gedanken findet man in erweiterter Form in den missiologischen Betrachtungen von Timothy Keller⁸³ oder im Werk von Lesslie Newbigin⁸⁴. Die differenzierte Art, wie Christen und Gemeinden gesprächsbereit und doch unangepasst gemeinsam für ein

⁸⁰ Clark, David, *To Know and Love God: Method for Theology, Foundations of Evangelical Theology*, Wheaton: Crossway, 2003, S. xxi.

⁸¹ Hesselgrave, David, *Missionarische Verkündigung im kulturellen Kontext: Eine Einführung*, Gießen: Brunnen, 2010, S. 87.

⁸² Henry, „Who are the Evangelicals?“, *Architect of Evangelicalism*, S. 59-63.

⁸³ Vgl. Keller, Timothy, *How to Reach the West Again: Six Essential Elements of a Missionary Encounter*, New York: Redeemer City to City, 2020, S. 45-50.

⁸⁴ Vgl. Goheen, Michael, *The Church and Its Vocation: Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2018, S. 142-158.

Ziel auftreten, soll subversiv und anziehend wirken: „We must confront the world now with an ethics to make it tremble, and with a dynamic to give it hope.“⁸⁵

Strategie und Heilsgeschichte

Obwohl der Begriff der *Missio Dei* bei Henry so nicht vorkommt, betont er durchweg Gottes Handeln in der Welt als Schöpfer, Richter, Retter und Erneuerer seiner Schöpfung, ebenso dessen Vorsehung, Offenbarung und Wirken in seiner Gemeinde. Gottes Volk hat sich stets auf Gott selbst auszurichten: Die Liebe zu ihm, die Trauer über die praktische Not und existenzielle Gottesferne der Welt, die Freude an Gottes Wahrheit und die Hingabe an seine Sache bezeugen, dass die Menschheitsgeschichte einen Sinn hat.

Für Henry untergräbt Gottes Souveränität nicht das strategische Handeln, sondern gibt diesem die rechte Basis und Ausrichtung. Gerade weil der dreieinige Gott handelt, hat das missionarische oder kulturelle Engagement von Christen und Gemeinden einen Wert: Weil Gott durch das Evangelium von Jesus Christus weiterhin Menschen rettet und verändert, sind auch Henrys Hoffnungen für den globalen Süden, den säkularen Westen, für das Nachkriegsdeutschland und die asiatischen Regimes am Ende der 1940er Jahre nicht aus der Luft gegriffen. Die Missiologie tut auch heute noch gut daran, sich einen nüchternen Optimismus zu bewahren, auf Gottes Handeln zu warten, und – an seiner offenbaren und aktuellen Heilsgeschichte ausgerichtet – mutig und strategisch voranzugehen.

Orthodoxie und Ökumene

Ein letzter Punkt mag die heute Missiologie eher indirekt betreffen, doch bleibt die Frage: Was vereint Christen verschiedener Couleur für eine Zusammenarbeit? Ein gemeinsames Ziel kann vereinen, doch mag sich daraus ebenso ein bloßes Joint-Venture ohne inhaltliche Substanz entwickeln. Ein anderer einander Faktor mag die gemeinsame geistliche Erfahrung sein, z.B. ein Bekehrungserlebnis oder das persönliche Gottvertrauen, das alle Betroffenen verbindet. Für sich genommen erweisen sich aber weder das gemeinsame Anliegen noch die geteilte Erfahrung als eine belastbare Grundlage für die Zusammenarbeit.

Zu Recht wirbt Henry für eine evangelikale Ökumene, die lehrmäßig auf festen Beinen steht und zugleich zwischen primären und nachgeordneten Lehren unterscheidet. Die Identität der Evangelikalen ist somit in erster Linie nicht funktional oder experimentell, sondern – durchaus selbstbewusst⁸⁶ – *theologisch* bestimmt.

⁸⁵ Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, S. 55.

⁸⁶ Henry selbst hatte dazu diverse Unterredungen mit Karl Barth, Brevard Childs, Hans Frei und James Barr, vgl.: Matthew Hall / Owen Strachan, „Editor's Preface“, *Essential Evangelicalism*, S. 24-25; Mohler, Albert, „The Indispensable Evangelical“, *Essential Evangelicalism*, S. 31.

Was Christen laut Henry in der Gegenwart am besten eint, ist die gemeinsame *Glaubensüberzeugung*, von der aus die gemeinsame *Glaubenserfahrung* ihre Deutung erfährt und zum gemeinsamen *Glaubenshandeln* anleitet. Stellenweise formuliert Henry seine Ekklesiologie recht unscharf. Doch in dem Maße, wie er Orthodoxie und Ökumene definierte, war er nachweislich ein evangelikaler Brückenbauer und missiologischer Katalysator seiner Zeit.⁸⁷

Ein Fazit mit Ausblick

Carl Henry hat seine zwei programmatischen Schriften in einer besonderen Phase verfasst: Im Anschluss an zwei verheerende Weltkriege und angesichts der kulturellen sowie theologischen Umbrüche in der westlichen Welt stellten sich viele Gläubige neu die Frage nach dem Wesen, der Kraft und dem Ziel des christlichen Glaubens. Derartige Themen ehrlich aufzugreifen, in ihren Grundfragen theologisch zu durchdringen und für die missionarische Praxis greifbar zu machen, war vor über 70 Jahren eine nicht geringe Leistung, auch wenn die heutige Bewertung gemischt ausfällt.⁸⁸

Noch bevor sich die Missionstheologie zu einer Unterdisziplin der Missionswissenschaft ausformte, fragten Carl Henry und andere nach ihren Grundlagen.⁸⁹ So gesehen war Henry ein konzeptioneller Vordenker und zentraler Impulsgeber für die evangelikale Bewegung – inklusive ihrer Missiologie. Wie er Gottes offenbarte Wahrheit und das kulturelle Engagement der Christen zusammenbrachte, hat nichts an Relevanz verloren. Ganz im Gegenteil: Seine Ansätze und Perspektiven wirken bis heute auf vielfältige Weise konzeptionell nach – in Theologie, Gemeinde und Mission.

Letztlich lohnt es sich ungemein, verschiedene Schlüsselpersonen aus der Vergangenheit zu Wort kommen zu lassen, ihr Werk konstruktiv zu untersuchen, und sich neu inspirieren zu lassen. Das mag sogar dazu beitragen, die „missionarische Orientierungs- und Sprachlosigkeit“⁹⁰ mancherorts zu überwinden.

⁸⁷ Vgl. Thomas, Norman E., *Missions and Unity: Lessons from History, 1792–2010*, Eugene: Wipf & Stock, 2010, S. 140, 159.

⁸⁸ Vgl. Stanley, Brian, *The Global Diffusion of Evangelicalism: The Age of Billy Graham and John Stott*, Downers Grove: IVP Academic, 2013, S. 131-133. Für Henrys persönlichen, nüchternen Rückblick auf die evangelikale Bewegung, vgl. Henry, *Confessions of a Theologian*, S. 387-90; ders., Know Your Roots: Evangelicals Yesterday, Today & Tomorrow (Vortrag), Trinity Evangelical Divinity School, 1991; abrufbar unter: <https://henrycenter.tiu.edu/resource/know-your-roots-part-2/>; Mark Dever/ Carl Henry, Life of Carl F. H. Henry (Interview), 1997; abrufbar unter: <https://www.9marks.org/message/life-carl-fh-henry/>.

⁸⁹ Vgl. *Global Dictionary of Theology*, S. 550.

⁹⁰ Bartholomä, Philip F., „Gibt es eine freikirchliche ‘Krise der Mission’? Eine kritische Bestandsaufnahme“, *Freikirchenforschung* 25, 2017, S. 236.

Rezensionen

James Nyman, *Leg los und bleib dran! Wie durch dein Bekenntnis eine Jesus-Bewegung entstehen kann*, Meinersen: Frontiers Books, 2019. 344 Seiten, 8 Euro.

In den letzten 20 Jahren erleben wir in der islamischen Welt etliche geistliche Aufbrüche. Ganze Gruppen von Muslimen wenden sich Jesus zu. Manche dieser Erweckungen ereignen sich spontan, durch Gottes Geist bewirkt. Andere sind bewusst vorbereitet durch Gebetsbewegungen und gezielte Begegnungen. Mitarbeiter von Frontiers sind an verschiedenen Stellen in der islamischen Welt an Gemeindegründungsbewegungen beteiligt. James Nyman erklärt in dem vorliegenden Buch die grundlegenden Prinzipien solcher Bewegungen.

Anhand einer spannenden (fiktiven) Erzählung, die auf tatsächlichen Ereignissen beruht, erklärt der Autor die einzelnen Schritte zur Entwicklung von Hausgemeindegemeinden. Es entstehen nicht nur einzelne Gemeinden, sondern es ist von Anfang an ein dynamisches Netzwerk von zahlreichen Hausgruppen im Blick. Welche Gründe bewegen Muslime, sich Jesus zuzuwenden? Wie entwickeln sich natürliche Beziehungen? Wie entsteht eine Kleingruppe und entwickelt sich organisch? Wie wachsen Menschen im Glauben und in die Tiefe? Wie werden Leiter von Anfang an gefördert? Wie heilt Gott tiefe Verletzungen und zerbrochene Beziehungen? Wie begegnen wir geistlichen Angriffen und Bindungen? Wie geht man mit Rückschlägen um? Wie zieht sich der Gründer aus der Gruppe heraus? Wie entsteht ein Netzwerk von Hausgemeinden, die eine Ermutigung sind für ihre Ortschaft/Stadtviertel und die gute Nachricht selbst weitertragen? Wie bereiten wir auf Verfolgung vor?

All diese Themen werden schrittweise in der spannenden Rahmengeschichte beschrieben und mit praktischen Beispielen illustriert. Der Erzählstil malt dem Leser dabei plastische Bilder vor Augen, so dass dieser sich in die Situation versetzen und das Erfahrene praktisch anwenden kann. Die Wiederholung einzelner Grundprinzipien (z.B. Begrüßungsformeln, Dankbarkeit, füreinander beten, etc.) hilft dem Leser beim Einprägen. Das Buch ist ein praktischer Studienkurs, systematisch aufgebaut, spannend zu lesen, inspirierend sowie praktisch – und er ergreift das Herz. Es ist sehr übersichtlich gegliedert: Jedem Prinzip ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Die griffigen Kapitelüberschriften markieren die große Linie; die Untertitel helfen bei der Orientierung. Jedes Kapitel schließt mit einer Liste von konkreten Fragen ab, die zum weiteren Nachdenken und insbesondere zum Gruppengespräch einladen. Das vertieft den Inhalt. Die Fußnoten stehen auf der jeweiligen Seite und laden somit zum tatsächlichen Lesen ein.

Das Buch wird ergänzt durch 10 Anhänge, in denen die wesentlichen Schritte weiter vertieft werden. Darunter z. B. Anhang I (Gesunde Maßstäbe) mit praktischen Tipps zu Hygiene und Gesundheit (S. 322f). Gelegentlich kann die Vielzahl von Bibeltexten überwältigen (z. B. S. 312). Anhang J bietet zahlreiche Argumentationshilfen aus dem Qur'an. Dort findet der Leser viel Inspiration, auch wenn er nicht allen Einzelheiten folgen muss. Ein Kapitel mit Worterklärungen schließt das Werk ab.

Das Buch legt großen Wert darauf, die Grundprinzipien aus der Bibel abzuleiten, was mir gelegentlich (z. B. bei Gebetsspaziergängen, S. 31) nicht so schlüssig erscheint. Einzelne Begriffe finde ich etwas abstrakt (z. B. GGB, Prinzipien, Lektionen, Prozess, Punkte der Lektion) und zuweilen methodenorientiert, als ginge es um eine „Technik“, die in der „richtigen“ Reihenfolge anzuwenden wäre – hier zeigt sich, dass das Buch aus dem Amerikanischen übertragen ist. Nicht allen Details muss man zustimmen, z. B. Kombinationen von Bibelabschnitten (S. 36f), einzelnen Exegesen (z.B. S. 36ff; 304) oder missiologischen Entscheidungen. Doch schmälert dies nicht den Wert des Buches. Ein paar orthographische und sprachliche (S. 277) Fehler und inhaltliche Lücken könnten in der nächsten Ausgabe noch eliminiert werden.

Auch wenn die Handlung in einem islamischen Kontext spielt und etliche Hilfen für das Gespräch mit Muslimen bietet, sind die Grundprinzipien für alle Kulturen anwendbar; sie gelten grundsätzlich. Das Buch ist super gemacht, eines der besten, die ich in den letzten Jahren gelesen habe. Ein Muss für alle, die interkulturell bzw. in der Gemeindeentwicklung arbeiten. Ich wünsche dem Buch eine weite Verbreitung.

Dr. Detlef Blöcher

Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari 2012. *Gestörte Lektüre – Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Stuttgart: Kohlhammer. Reihe Behinderung–Theologie–Kirche: Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies. Band 4. 267 Seiten. 39,90€.

Die ökumenische Reihe Behinderung-Theologie-Kirche, wie sie von den römisch-katholischen Professoren Johannes Eurich (Diakoniewissenschaftliches Institut Heidelberg) und Andreas Lob-Hüdepohl (Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin) herausgegeben wird, ist im Moment die umfangreichste Darstellung zum Thema *Disability Studies* im deutschsprachigen Raum. In diesem Band 4 wird in 12 Beiträgen aus den Bereichen Theologie, (Heil- und Sonder-) Pädagogik, Philosophie, Ethik, und Diakonie der theologisch-kirchliche Kontext zur Inklusion von Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen besprochen. Die römisch-katholischen Herausgeber Grünstäudl und Schiefer Ferrari sind unter anderem an der Universität Koblenz-Landau im Bereich Bibeldidaktik und Bibelwissenschaften tätig.

Markus Schiefer Ferrari beginnt mit ‚Differenzvorstellungen‘, d. h. Abweichungen von der Norm, bezüglich Behinderung und den sie begleitenden Deutungsstrategien (S. 18). Er arbeitet die in der Exegese gebräuchlichen Sprachmuster hinsichtlich der in der Bibel erwähnten behinderten Menschen heraus (z. B. „ärgerliche Zumutung“, „Abschaum der Gesellschaft“ im Hinblick auf das große Gastmahl aus Lk 14; S. 19). Ebenso untersucht er die übliche Verknüpfung von Isolierung und Gleichsetzung von behinderten Menschen mit den „Armen“ und „Schwachen“ wie auch die innerbiblische Widerlegung dieser Vorstellungen, wie z. B. dort, wo sich Freunde um einen mobilitätseingeschränkten Menschen bemühten, wie in Mk 2, 3 beschrieben wird (S. 20). Die verbreitete metaphorische bzw. übertragene Auslegung von „Behinderung“ versucht Schiefer Ferrari an der „Wassersucht“ aufzuzeigen (Lk 14, 13; S. 27). Dem Fragekomplex der Stigmatisierung geht er anhand der „Ästhetisierung“ auf den Grund (S. 30–31).

Das Thema der Priester-Eignung aus Lev 21, 16-24 wird von Thomas Hieke aufgegriffen. Auch wenn hier nicht explizit das Hohepriesteramt genannt wird, doch schließt er aus V. 23, dass dieses dort gemeint sei. Die durch eine Behinderung eingetretene ‚Entheiligung‘ findet sich parallel auch in den Reinheitsvorstellungen der Opfertiere wieder, die keinen Makel aufweisen sollten (S. 59). Hieke spricht von ‚minderwertigem Material‘, welches nicht Opfer-würdig sei. Er vermutet, dass Gott behinderten Menschen kultische ‚Missgeschicke‘ aufgrund ihrer körperlichen Einschränkungen ersparen will (S. 60). Zuletzt lehnt Hieke die häufig vermutete „Nähe zur Todessphäre“ aufgrund körperlicher Defizite entschieden ab, da die Bezeichneten am Kult teilnehmen und alles Heilige essen dürfen.

Michael Tilly widmet sich dem paulinischen Umgang mit Behinderung. Dabei summiert er die paulinische Argumentation als „biographisch bedingte und zugleich apologetisch motivierte Umwertung“ eigener Schwachheit und Krankheit in eine charismatische Befähigung zum Apostelamt. Einen Ausblick liefert Tilly im Rahmen der Annäherung des ‚Normalitäts‘-Begriffes an ein ‚gelingendes‘ Leben, welches nicht auf Gesundheit und Ability gegründet sei (S. 79–80).

Zum Verständnis von Krankheit und Gesundheit findet sich ein Beitrag von Markus Tiwald (S. 81–97).

Alois Stimpfle untersucht neutestamentliche Konstruktionen von Wirklichkeit. Er verbindet diese mit interessanten, realen biographischen Erfahrungen von Menschen mit Behinderungen (S. 105–107), namentlich Arnold Beisser (Kinderlähmung), Ilja Seifert (Querschnittlähmung) und Heike Beckedorf (Contergan-Schädigung). Stimpfle sieht im neutestamentlichen Ansatz eine anthropologische Konstante. Sie verortet Behinderung „außerhalb des Herrschaftsbereiches des Gottesgeistes“. Dort finde auch Korrektur oder Heilung statt (S. 115). Er kommt zum Schluss, dass Behinderung als hermeneutische Leitkategorie geeignet ist, die Wahrnehmung der körperlichen Sinne, ob diese nun in vollem Umfang oder mit Einschränkungen erhalten sind, in Homiletik, Exegese und Katechumenat Inklusions-orientiert aufzuarbeiten.

Drei Beiträge von Tobias Nicklas, Ilaria L. E. Ramelli und Wolfgang Grünstäudl beschäftigen sich mit frühchristlichen Rezeptionen. Tobias Nicklas beschäftigt sich mit der Gottesbeziehung im Hinblick auf die Leiblichkeit des Menschen (S. 127–140). In der Antike, in welcher körperliche oder geistige Einschränkungen die Existenz viel stärker bedrohten als in der Moderne und zu Not-vollen Situationen führten, sei der Begriff ‚Heil‘ und sein semantisches Sprachumfeld ‚Heil-(ig)-ung‘ anders zu deuten als heute. Das Ganze des Menschen steht in der frühchristlichen Literatur im Mittelpunkt. Ebenso auch die unerwartete hermeneutische Deutung eines „schwachen“ Leidenden am Kreuz im Gegensatz zu anderen damaligen religiösen Vorstellungen. Ilaria L. E. Ramelli (S. 141–159) erarbeitet literaturgeschichtlich die Werke von Bardaisan von Edessa (†222) und Origenes von Alexandria (†255). Er beschreibt die stoischen Vorstellungen über *Adiaphora* (indifferente Sachen) und *Apokatastis* (Wiederherstellung). Die Dreiteilung in Körper, Seele und Geist half beiden antiken Autoren, sich vom gängigen Muster göttlicher Strafe oder vererbter

Sünde auf die Behinderung als „indifferente Sache“ zu beziehen. Dabei wird die eigentliche Schwere „wahrer“ Behinderung oder Krankheit in der Seele angesetzt und metaphorisch auf Sünde hin gedeutet (S. 158–159). Wolfgang Grünstäudl (S. 160–179) beschäftigt sich mit Didymus von Alexandrien, auch „der Blinde“ genannt (*313–†398), und dem Auge der Braut als Anspielung auf das Hohelied bzw. die Fähigkeit Christus als Bräutigam zu erkennen. Es geht um antike Vorstellungen zu Blindheit und Sehen. Insbesondere begeistert hier das Phänomen eines aktiven, inkludierten Kirchenvaters mit einer Sehbehinderung von Kindheit an (S. 177–179).

Die letzte Einheit dieser „Gestörten Lektüre“ bespricht sonderpädagogische Irritationen. Erik Weber, Lars Mohr, Anita Müller-Friese und Matthias Bahr widmen sich der Ausgestaltung inklusiver Lehre bezüglich Planung, Ausarbeitung und Praxisorientierung. Erik Weber nimmt sich des sozialen Modells in den *Disability Studies* (S. 180–201) an. Er bedient sich dabei des kulturellen Modells von Dederich. Dieser argumentierte leibphänomenologisch und stellte die Erfahrung des Behindert-Seins in den Mittelpunkt (S. 199–200). Lars Mohr (S. 202–218) widmet sich dem Auftrag aus Gen 1:26–28 zur *dominium terrae*, also dem Herrschaftsauftrags trotz Schwerbehinderung (S. 202). Die Erschaffung des Menschen „zum Bilde Gottes“ stellt die Grundlage eines wie auch immer gearteten „Herrschens über die Erde“ dar (S. 208). Die Erfahrungswelten schwerbehinderter Menschen wirken nachhaltig und mit großem Eindruck, jedoch müssen sie zur Geltung kommen können, was Auftrag und Ziel der Sonderpädagogik sei (S. 217). Anita Müller-Friese (S. 219–235) und Matthias Bahr (S. 236–253) runden dieses Werk mit praktischen bibeldidaktischen Vorschlägen zu den poetischen und narrativen Texten der Bibel ab.

Die Zielgruppe dieser Sammlung stellen Bibeldidaktiker dar, die nach Inklusionsorientierten Grundlagen und Hilfen für ihre Arbeit suchen. Dabei wird neben einer Bandbreite an Projekten auch die theologisch-hermeneutische Aufarbeitung der Inklusion als Leitbild hilfreich dargestellt.

*Dr. Eberhard Werner, Netzwerk für Disability Studies
und Interkulturelle Theologie (NeDSITh), Gießen*

Benjamin T. Conner, *Disabling Mission, Enabling Witness: Exploring Missiology Through the Lens of Disability Studies*. Abingdon: Taylor & Francis. 176 Seiten. 18,99€.

Benjamin T. Conner ist Professor für Praktische Theologie am *Western Theological Seminary* in Holland, Michigan. Dort leitet er auch die Graduierten-Ausbildung im Fachbereich *Disability* und praktischer Dienst. Sein kritisches Plädoyer besteht in der Beobachtung, dass die Kirche sich nicht des Potentials bedient, welches in Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen steckt. Die Kirche kommt dabei nicht ihrem Auftrag nach, alle sozialen Gruppen in Spiegelung der menschlichen Vielfalt (*diversity*) zu sammeln. Disableismus, die Ablehnung behinderter Personen, und Paternalismus hindern die Gläubigen, sich diesem Personenkreis zu öffnen.

Conner beschreibt einleitend seine Beobachtungen innerhalb der Kirche, wenn es um Menschen geht, die dem kirchlichen Alltagsleben nicht wie erwartet folgen. Seine etischen ethnographischen Beschreibungen geben die Ausgangslage eines Nicht-

Behinderten wieder, der sich in *Disability Missiology* positioniert als einem gänzlich neuen Fachgebiet. Die für Conner maßgeblichen missiologischen Fragestellungen sind erstens, welche Konzepte oder Praktiken sind geeignet, um sich *Disability Studies* so anzunähern, dass Menschen mit körperlichen oder mentalen Herausforderungen zur Sprache kommen? Zweitens interessieren ihn die Fragestellungen dieser Personen rund um die Missiologie (S. 11).

Anhand mehrerer Beispiele geht Conner der Frage nach, was denn „Disability“ sei und wie davon zu sprechen sei. Obschon nur rund 15-20% der Weltbevölkerung unter die WHO-Definition von Behinderung fallen, ist die Lebenserfahrung rund um „Behinderung“ ein Thema in der Mitte der Gesellschaft, da jeder schon temporär körperlich oder mental eingeschränkt war oder altershalber sein wird. Dem sozialen *Disability*-Modell (UK) folgend wird „Behinderung“ von den Nicht-Behinderten konstruiert. Dies geschieht, um sich gegenüber denen abzugrenzen, die vermeintlich „anders“ in ihrer körperlichen oder mentalen Lebensverwirklichung sind (S. 20-21). Es handelt sich dabei um eine heterogene Gruppe, die nicht auf einzelne Kriterien begrenzt werden kann. Zudem variieren und verändern sich diese Konstrukte global und lokal je nach Ethnie und deren kulturell-linguistischer Weltanschauungen. Conner wagt den Sprung in die transkulturelle Wahrnehmung von „Behinderung“, allerdings nur sehr begrenzt und nur für nordamerikanische Natives und eine nordafrikanische Ethnie (S. 22-24).

Danach bleibt Conner im nordamerikanischen Kontext und gibt einen Überblick über die besondere Problematik der Erwerbslosigkeit von behinderten Personen sowie über Missbrauch und Gewaltanwendung gegen sie in Familie, Heimen oder Arbeitsstätten (S. 28-30). Auch seien sie im dortigen Kontext besonders von Armut, Obdachlosigkeit, Isolation, Kriminalisierung oder Inhaftierung bedroht oder betroffen.

Missiologie als eine praxisorientierte Disziplin sollte der Diversität menschlicher Gesellschaften gerecht werden (S. 36). Selbstkritisch haben im letzten Jahrhundert nordamerikanische missiologische Kreise im sogenannten *Hocking Report* (1932) festgestellt, dass die Sendung von Missionaren meist mit kolonialistischer Ausbreitung einherging. Dem stellt Conner nun ein Konzept entgegen, das sich zum einen auf die *Missio Dei*, also Gottes Initiative zur Sendung stützt, zweitens auf Einheimischwerdung durch Kontextualisierung und drittens auf das christliche Zeugnis als Proklamation der sozialen Pluriformität christlicher Präsenz stützt (S. 39). Besonders hervorzuheben ist seine Betonung der Bekehrung (Konversion) als einem zentralen Prozess der Einheimischwerdung im Rahmen der Kontextualisierung (S. 42). Des Weiteren versteht er Missiologie als die Disziplin des christlichen Zeugnisses, das sowohl die Proklamation nach außen als auch die Gemeinschaft nach innen umfasst (S. 50-54). Zu Letzterem bemüht Conner James Edward Lesslie Newbigin (1979), der mit seinem Artikel *Not Whole without the Handicapped* auf den Disableismus der Kirche aufgrund physischer und geistlicher Ausgrenzung von behinderten Personen hingewiesen hat.

Im dritten Teil kommt Conner auf die Situation der Gehörlosen zu sprechen. Die missiologische Ausrichtung seiner Beobachtungen offenbart die paternalistische

Haltung von kirchlichen Mitarbeitern, wenn es darum geht Menschen mit auralen Einschränkungen zu begegnen. Die Gehörlosen-Community ist dabei besonders interessant, da es in ihren Reihen Gruppen gibt, die sich als nicht-behindert werten. Sie argumentieren damit, dass die Gehörlosensprache eine vollumfängliche Kommunikationsgrundlage bildet, die jedem offen steht. Das bedeutet, dass es für diese Community keine Einschränkung gibt. Ihrer Deutung nach dient das Konstrukt „taub, stumm, gehörlos“ offensichtlich dazu, diese Gruppe zu stigmatisieren, obwohl kein objektives Kriterium der „Andersartigkeit“ vorliegt. Conner informiert die Leser über deren „rassistische“ Diskriminierung, wie sie z. B. Alexander Graham Bell (*1847–†1922), der Erfinder des Telefons, an den Tag legte (S. 73). Er forderte die vollständige Ausrottung dieser gehörlosen defektiven menschlichen Rasse. In ähnlicher Weise spiegelt sich in der Evangelisierung von gehörlosen oder höreingeschränkten Personen, wie sie von Thomas Hopkins Gallaudet (*1787–†1851) betrieben wird, eine paternalistische Überheblichkeit. Für ihn waren sie „Heiden“ zu denen er gesandt war. Conner fragt zu Recht, warum eine „körperliche Andersartigkeit“ mit Heidentum gleichgesetzt wird? In der Konsequenz gründete Gallaudet ein pädagogisches Heim, welches die vermeintliche Krankheit des Geistes und Beschränktheit des Intellekts hörbehinderter Menschen durchbrechen sollte, damit sie zu religiöser Erkenntnis gelangen könnten (S. 79). Conner betont, dass Gallaudet die gleichen Argumente später an indigene Hawaiianer anlegt. Nichtsdestotrotz unterstützt Gallaudet aufgrund seiner pädagogischen Prämissen die Gebärdensprache, diskriminiert jedoch diejenigen, die im Zungenlesen oder im Erlernen der Schriftsprache nicht zur Perfektion kommen (S. 83-85). Conner wagt den kritischen Vergleich mit der Indigenisierung des Christentums in Afrika. Dort trug die Bibelübersetzung wesentlich dazu bei, dass eigene christliche theologische Ausdrucksweisen sich entwickelten, nachdem einheimische Exegeten sich vom westlichen Einfluss lösten und eigene Zugänge zum Evangelium fanden. Auch die Gehörlosen-Community löst sich von den Worten und interpretiert mittels der Gebärdensprache, die in den Ereignissen beschriebenen implizierten zwischenmenschlichen Begebenheiten. Deren warmherzige Auslegung bereichere die Kirche, so Conner (S. 97-98).

Im letzten Teil beschreibt Conner seinen hermeneutischen Ansatz des *iconic witness*, des ikonenhaften Zeugnisses (S. 103). Er hat dabei mentale Einschränkungen (intellectual disabilities) im Sinn. Deren Stigmatisierung entgegnet er mit einem Perspektivenwechsel vom Rationalismus zum Relationalismus menschlichen Seins. Das Ikonenhafte unseres Mensch-Seins gründet sich dieser Interpretation nach auf die gegenseitige Begegnung und repräsentiert ein Sakrament der Schöpfung, welches Gott in allen Menschen zur Geltung bringt (S. 139).

Conner liefert eine anthropologisch-theologische Studie, die Raum für weitere Forschung bietet. Inwiefern das von ihm vorgestellte hermeneutische Konzept des „iconic witness“ dabei hilfreich ist, wird sich zeigen müssen.

Dr. Eberhard Werner, Netzwerk für Disability Studies und Interkulturelle Theologie (NeDSITh), Gießen

In eigener Sache: Wechsel in der Rezensionenleitung

Fast 20 Jahre! Solange hat Prof. Dr. Friedemann Walldorf die Rezensionen in *evangelische missiologie* (*em*) fachkundig und zuverlässig betreut, zunächst während der Zeit des Weiterstudiums nach seinem Missionsdienst in Spanien und dann viele Jahre neben den Aufgaben als Dozent der Freien Theologischen Hochschule, Gießen (FTH). Als ein umfassend interessierter und belesener Missionswissenschaftler ist er stets gut orientiert über Neuerscheinungen, die für unsere Leser relevant sein können. Davon zeugen u.a. die zahlreichen Rezensionen, die er selber beigetragen hat. Als Herausgeber und Schriftleiterin danken wir auch im Namen des Vorstands von *missiotop* von Herzen für diesen Einsatz, der die Arbeit an jeder Ausgabe erheblich erleichtert und bereichert hat – und wir sind sicher, alle unserer Vorgänger können sich dem nur anschließen.

Wir freuen uns, dass Daniel Vullriede (M.A. in Biblical and Theological Studies und M.A. in Bildung, Kultur und Anthropologie) bereit ist, die Verantwortung für die Rezensionen zu übernehmen und wissen sie bei ihm in kompetenten Händen. Daniel war mehrere Jahre mit *Forum Wiedenest* in Italien tätig und lehrt nun als Dozent am Bibelseminar Bonn. Er ist mit *missiotop* und der Zeitschrift *em* schon seit seinem Studium an der FTH in Kontakt und hat seitdem zahlreiche Rezensionen und einige Artikel zur Zeitschrift beigetragen. Mit seinem lebendigen Interesse an und seinem guten Überblick über missiologische Literatur bringt er ideale Voraussetzungen für diese Aufgabe mit. Herzlich willkommen!

Wer Interesse daran hat, ein Buch für *em* zu rezensieren, kann sich gerne an ihn wenden: em-Rezensionen@missiotop.org.

Thomas Schirmacher, Herausgeber

Meiken Buchholz, Schriftleiterin

Lebenswerkpreis der AWM Korntal für Pfr. Eberhard Troeger

Wir gratulieren Pfarrer Eberhard Troeger zur Verleihung des Lebens.Werk-Preises der AWM Korntal am 10. September 2020 für sein jahrzehntelanges fachliches und persönliches Engagement zum Verständnis des Islam aus christlicher Perspektive. Eberhard Troeger war u.a. Mitglied des Gründungsvorstands und Erster Vorsitzender von *missiotope* (Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion, vormals Arbeitskreis für evangelikale Missiologie). Mit seinen Beiträgen hat er mehrere unserer Jahrestagungen und viele Ausgaben dieser Zeitschrift bereichert.



Der Lebens.Werk-Preis der AWM will Menschen würdigen, die in interkulturellen Kontexten wesentliche Beiträge in der Bildungs- und Entwicklungszusammenarbeit, im Gemeindeaufbau sowie in der Wertschätzung und Unterstützung von Minderheiten geleistet haben. Besonders gewürdigt wurde Troegers höchst integre Grundeinstellung, die jederzeit von Respekt und Liebe für Menschen und gleichzeitiger Klarheit und kritischer Auseinandersetzung in theologischen Fragen geprägt ist. Mit der Akademie für Weltmission (AWM) Korntal ist er seit deren Gründung verbunden durch seine Tätigkeit im Vorstand und als Dozent. Hier konnte er über viele Jahre Studenten prägen. In seiner Laudatio hob Yassir Eric, Leiter des Europäischen Institutes für Migration, Integration und Islamthemen an der AWM, Troegers Einfluss auf die Missionsarbeit in der muslimischen Welt hervor sowie die Hilfe, die vor allem auch Konvertiten durch ihn bei der Entwicklung einer tragfähigen Theologie im Gegenüber zum Islam erlebt haben.

Nach seinem Theologiestudium in Tübingen war Eberhard Troeger von 1966 bis 1975 mit der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten e.V. (EMO) in Ägypten tätig und von 1975 bis 1998 deren Leiter. 1999 gehörte er zu den Mitbegründern des Institutes für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz. Er hat zahlreiche Bücher und Artikel zu Themenbereichen des Islam und zur Geschichte der christlichen Kirche und Mission im Mittleren Osten verfasst. Sein neuestes Buch, „Kirche und Mission in Syrien im 19. und 20. Jahrhundert“, ist im Juni 2020 nach zwanzig Jahren Forschung erschienen.

In seinen vielfältigen Aufgaben ist Eberhard Troeger immer von dem Wunsch bewegt gewesen, dass Jesus Christus verherrlicht werde und auch im Zentrum der muslimischen Welt ein geistlicher Durchbruch geschehe.