

36. Jahrgang
4/2020
ISSN 2367-0150



Kirche, Bibel und kulturelle Identität

Bibelübersetzung
als Kernaufgabe der Kirche

Die Naga Missionsbewegung

Wege zu einer postkolonialen Missionspraxis
im argentinischen Chaco

Kwame Bediakos kontextueller Zugang zur Bibel

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht:

Zur Ernennung von Thomas Schirmmacher zum Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz

Bernd Brandl 183

Kirche und Bibelübersetzung

Zur Wiederentdeckung einer Kernaufgabe

Ralph Siebert 185

Leben als Gäste, Begleiter und Freunde im argentinischen Chaco

Wege zu einer (postkolonialen) alternativen Missionspraxis

Frank Paul 199

Die Naga Missionsbewegung

Detlef Blöcher 208

Kwame Bediakos kontextueller Zugang zur Bibel

Anregungen für die Arbeit mit deutsch-ghanaischen Jugendlichen

Matthias Brüns 216

Rezensionen 230

Jahrestagung missiotop 2021 236

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 Ernennung von Thomas Schirmmacher zum Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz

Lieber Thomas,

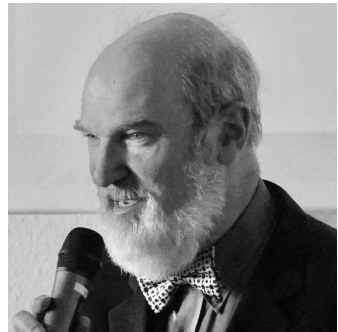
in diesen seltsamen Tagen, wo die Medien voll sind mit Schreckensnachrichten über die Corona Pandemie gibt es Meldungen, die in der Flut der Berichterstattung über das Virus fast untergehen. Dazu gehört auch die erstaunliche Nachricht dass Du, Thomas, vom Internationalen Rat der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) zum Generalsekretär berufen worden bist.

Wir wollen Dir im Namen von *missiologie* und des Redaktionsteams von *em* herzlich zur Wahl in diese wichtige Aufgabe gratulieren. Du wirst dieses Amt ab dem 01.03.2021 offiziell antreten

und damit zur Stimme von ca. 600 Millionen evangelikaler Christen weltweit. In der *Welt* schrieb Till-Reimer Stoldt dazu erstaunt und etwas irritiert:

Bonner Bischof Thomas Schirmmacher wird zum zweitmächtigsten Führer der christlichen Welt. Er streitet für 600 Millionen Evangelikale – und gegen das Klischee vom reaktionären Gläubigen. (*Die Welt*, 18.11.2020)

Dass dieses Amt einem Deutschen übertragen wurde, ist schon etwas Besonderes; sind doch die Kirchen und Christen, die Du nun vor der Weltöffentlichkeit repräsentieren wirst, zu einem großen Teil im globalen Süden beheimatet. Zum einen zeigt Deine Wahl, dass Deutschland weltweit nach dem Desaster des Zweiten Weltkrieges in der Welt wieder Vertrauen genießt. Deine Berufung, lieber Thomas, hat aber ganz sicher auch mit Deiner Person und Deinem bekannten weltweiten Einsatz im Rahmen der WEA zu tun. Du bekleidetest schon seit Jahren das Amt des stellvertretenden Generalsekretärs der WEA und warst Vorsitzender ihrer theologischen Kommission. Darüber hinaus engagierst Du Dich im Auftrage der WEA für die weltweit verfolgte Christenheit. Ständig auf Reisen hast Du Dich für einzelne verfolgte Christen und für ganze Kirchen und Gemeinschaften in unterschiedlichen Kontexten mutig eingesetzt. In dieser Funktion bist Du immer wieder einmal den Mächtigen dieser Welt begegnet, manchmal auch in die Quere gekommen und zu einer wichtigen Stimme geworden, auf die viele achten und hören. Du bist aber auch ein Brückenbauer in der zerstrittenen Christenheit, ein frommer Chefdiplomat, der angefangen vom Papst mit vielen kirchlichen Würdenträgern und



Verantwortlichen enge Kontakte pflegt und auf Augenhöhe Verhandlungen und Gespräche führen kann. Dabei schöpfst Du aus jahrelanger Erfahrung. Wohl auch deshalb genießt Du das Vertrauen vieler Christen aus den oftmals marginalisierten, verfolgten und unterdrückten Kirchen des Südens.

Es macht uns als *missiotop* und Redaktion von *em* dankbar, dass mit dieser ehrenvollen Berufung unser langjähriger Vorsitzender, Herausgeber von *em*, Gründungsmitglied und Wegbegleiter betraut wurde.

So wünschen wir Dir, Thomas und auch Deiner Familie in diesen sicherlich nicht leichten Zeiten in Deinem neuen Amt Gottes Segen, viel Kraft, Mut und Weisheit. Möge der treue gute Hirte, der Dich bis hierher geführt hat, weiter begleiten, behüten und ausrüsten mit dem, was Du in diesem Amt benötigst.

Bernd Brandl (Vorstandsmitglied missiotop)

Kirche und Bibelübersetzung

Zur Wiederentdeckung einer Kernaufgabe

Ralph Siebert

Die weltweite Kirche ist die Hüterin der Heiligen Schrift. Dieser Artikel ruft die weltweite Kirche dazu auf, Bibelübersetzung als eine ihrer Kernaufgaben zu akzeptieren und festzuschreiben. Das Wort Gottes ist der Kirche anvertraut, damit sie es predigt, lehrt und lebt. Als göttlich inspiriert geltend, hat es weltweit in Kirchen und Gemeinden zentrale Bedeutung. Während in westlichen Ländern Revisionen und Neuübersetzungen fortlaufend erscheinen, warten in vielen anderen Ländern Volksgruppen noch immer auf die allererste (!) Bibelübersetzung in die eigene Sprache. Besonders diesen Volksgruppen – jedoch nicht nur ihnen – eröffnet das grundlegend neue Modell der „Kirchenzentrierten Bibelübersetzung“, das in diesem Artikel vorgestellt wird, die Möglichkeit, Bibelübersetzung dauerhaft und eigenverantwortlich als Kernaufgabe der Kirche zu integrieren.

Ralph Siebert ist seit 1991 Mitglied von Wycliff Deutschland und war mit seiner Familie über 17 Jahre in Äthiopien, u.a. in der Spracherkundung und Bibelübersetzung. Nach der Rückkehr war er zunächst bei Wycliff, bevor er 2013 neue Aufgaben bei den *Wycliffe Associates* USA annahm. Derzeit koordiniert er für die Abteilung Bibelübersetzung den Bereich Sprachforschung (von Deutschland aus). Email: rwsiebert@t-online.de.

Einführung

Den ersten Christen war es wichtig, die gute Nachricht vom Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi überall zu predigen und zu verbreiten. Hohe Priorität hatten Gebiete, in denen das Evangelium noch nicht verkündigt worden war. Von Anfang an musste die gute Nachricht übersetzt werden, da auch die jüdische Diaspora und die vielsprachige Umgegend Israels erreicht werden sollte.

Teil eins des Artikels bietet einen Überblick über die Geschichte der Bibelübersetzung sowie eine Übersicht über die Themen „Übersetzungsbedarf“, „Vision 2025“, und „Revisionen“.

Teil zwei behandelt verschiedene Paradigmen der Bibelübersetzung. Dabei nimmt das neue, sogenannte „dritte Paradigma“ als Modell der „Kirchenzentrierten Bibelübersetzung“ den größten Raum ein. Das für dieses Modell grundlegende Konzept der „Zugangssprachen“ beschließt das Kapitel.

Teil drei („Ausblick“) bündelt die Thematik und fordert die Kirche auf, sich grundsätzlichen Fragen zur Bedeutung der Bibel und der Verantwortung für sie zu stellen.

1. Geschichte der Bibelübersetzung

Die Bibel ist für die Gemeinschaft der Glaubenden unveränderlicher Maßstab und bindend, ja vielen Menschen gilt sie als vom Geist Gottes inspiriert. Die Heilige Schrift stellt bis heute Grundlage und Richtschnur für die Kirche dar.

Als der biblische Kanon, wie wir ihn heute kennen, gegen Ende des 4. Jh. festgelegt¹ worden war, initiierten Päpste und Bischöfe Projekte neuer Bibelübersetzungen oder nahmen sie gleich selbst in Angriff. Es waren die höchsten Autoritäten der damaligen Kirche, denen Bibelübersetzung auf dem Herzen lag. Die Verantwortung für die heiligen Schriften lag bei ihnen, das wussten sie. Ihnen war auch klar, dass der Predigt und Lehre vom Reich Gottes nur dann geglaubt werden kann, wenn sie in der eigenen Muttersprache verständlich ist.

Der biblische Kanon ist zwar nicht in allen Kirchen deckungsgleich, aber die Kirchen bekennen übereinstimmend, dass das anerkannte biblische Zeugnis die jeweilige Grundlage ihres Glaubens und ihrer zentralen Glaubensaussagen darstellt. Die Heilige Schrift hat einen hohen Stellenwert, weil sie Auskunft über Gott und die Menschen gibt und richtungweisend für das Leben ist.

So hat auch die Übersetzung der heiligen Schriften eine lange Tradition. Die Übersetzung in das Griechische (die „Septuaginta“) geschah laut des Aristeasbriefs im 3. Jahrhundert v. Chr.² Gegen Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. beauftragte Papst Damasus I. den Gelehrten Hieronymus, eine lateinische Übersetzung zu erstellen, die sogenannte Vulgata. Bischof Wulfila übersetzte das NT im gleichen Jahrhundert ins Gotische, und Anfang des 7. Jahrhunderts schuf Bischof Paul von Tella die Hexapla als syrische Übersetzung. Im frühen Mittelalter war es Patriarch Photios I., der die Brüder Method und Kyrill von Saloniki mit einer Bibelübersetzung ins Slawische beauftragte. Allgemein bekannt ist, dass während der Renaissance und der Reformationszeit die Bibel ins Englische, Deutsche und in weitere Sprachen übersetzt wurde. Während der Anfänge der modernen Mission im 19. Jahrhundert übersetzte William Carey mit seinem Team die Bibel in eine Reihe indischer Sprachen, Cornelius Van Alen Van Dyck sorgte für eine arabische Übersetzung.

Bibelübersetzung sollte neben der Stärkung der Kirche auch der Evangelisation dienen. Im 19. Jahrhundert wurden die ersten Bibelgesellschaften gegründet: die *British and Foreign Bible Society* (gegründet 1804), die Bibelgesellschaft von Indien (1811) und die Bibelgesellschaft von Australien (1817). Diese Gesellschaften hatten

¹ Vgl. WiBiLex, Eintrag „Kanon (AT)“, Abschnitt 1 „Der Begriff Kanon“, aufgerufen am 6. Nov. 2020.

² WiBiLex, Eintrag „Kanon (AT)“, Abschnitt „Der Begriff „Septuaginta“ (LXX)“. Aristeas bezieht sich auf die Übersetzung der Torah, wogegen „Septuaginta“ die ganze Schriftensammlung des AT umfasst.

das Ziel, große Mengen an günstigen Bibeln für die Menschen in den eigenen Ländern herzustellen. In dieser Zeit wuchs aber auch das Interesse an der Mission in Übersee, so dass Missionsgesellschaften Bibelübersetzungen für dort neu gegründete Kirchen anfertigten, die dann z. B. in England verlegt wurden.

1942 gründete William Cameron Townsend in den USA die Wycliff Bibelübersetzer, die wohl bekannteste der Organisationen, deren Fokus die Bibelübersetzung ist. Einige Jahre zuvor war Townsend nach Guatemala gereist, um dort spanische Bibeln zu verkaufen; allerdings mit geringem Erfolg, denn die meisten Menschen dort verstanden kaum Spanisch. Eine Begebenheit entfachte dann Townsends Interesse an Bibelübersetzung: Er traf einen Mann, der Gottes Allmacht in Frage stellte, weil Gott ja nicht die Muttersprache des Mannes beherrschen würde, sondern nur Spanisch.

Darauf begannen Townsend und andere linguistische Trainingskurse in den Sommermonaten der 1930er Jahre anzubieten. Sie führten zur Gründung des *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Townsend und seine Mitarbeiter unterrichteten die Teilnehmer in den Prinzipien der Sprachanalyse. Sie vermittelten die Grundlagen, auf denen die Kursteilnehmer später klare, natürliche und für die lokale Bevölkerung akzeptable Bibelübersetzungen anfertigen konnten. Die ersten Einsatzgebiete der Kursabsolventen waren Länder Lateinamerikas. 1951 wurde die erste Bibelübersetzung fertiggestellt, an der Mitarbeiter von Wycliff beteiligt waren. Bis Oktober 2020 wurden 704 Bibeln vollständig in andere Sprachen übersetzt. Das Neue Testament wurde in weiteren 1551 Sprachen veröffentlicht. Einzelne Passagen, biblische Geschichten oder sonstige Teilübersetzungen gibt es in derzeit etwa 1160 Sprachen. Heute gibt es mehrere global aktive Organisationen, die Bibelübersetzung im Fokus haben.

1.1 Übersetzungsbedarf näher beleuchtet

„Denn bevor das Ende kommt, muss das Evangelium allen Völkern verkündet werden“ (Markus 13,10, Neue Genfer Übersetzung). Durch diesen Vers kommt der Bibelübersetzung besondere Bedeutung zu. Prinzipiell sollen alle Menschen die biblische Botschaft klar verstehen können, bevor sie entscheiden, wie sie sich dazu stellen wollen.

Ausgehend von dieser Prämisse wurde schon früh damit begonnen, die Sprachen der Welt zu erfassen und zu katalogisieren. Sprachen und ihre Dialekte wurden erkundet und voneinander abgegrenzt. Um die Fortschritte der Arbeit zu messen, waren die beiden wichtigsten Bezugsgrößen „Sprachen“ und „Übersetzungsbedarfe“.

SIL International als engste Partnerorganisation von Wycliff arbeitet seit ihrer Gründung daran, möglichst alle gesprochenen Sprachen zu erfassen. Seit 1951 publiziert SIL den *Ethnologue*³, das Referenzwerk über die Sprachen der Welt schlechthin. SIL widmete sich von Beginn an der Sprachforschung, -dokumentation

³ www.ethnologue.com

und -analyse, die der Bibelübersetzung vorausgehen. Deshalb verfügt die Organisation über einen enormen Fundus an linguistischen Daten und ist als weltweit führend auf diesem Gebiet anerkannt. Lagen die Forschungsschwerpunkte der ersten Jahre noch auf den Sprachen Mittel- und Südamerikas, so wurden schon bald alle bekannten Sprachen der Welt im *Ethnologue* erfasst. Er erscheint als Druckwerk periodisch, die online-Ausgabe wird fortlaufend aktualisiert.

Das Ziel der Bibelübersetzung ist, vereinfacht gesagt, die Lücke zwischen fertigen Bibeln und nötigen Übersetzungen zu schließen. Die Lücke ist der Übersetzungsbedarf, der lange mehr als 3000 Sprachen umfasste, wobei die Gesamtzahl aller gesprochenen Sprachen meistens zwischen 6800 und 7100 fluktuierte. Seit den 1980er Jahren stieg besonders die Zahl der fertigen Neuen Testamente stark an, aber der festgestellte Übersetzungsbedarf reduzierte sich nicht signifikant. Das lag u.a. daran, dass durch die Spracherkundung und die moderne wissenschaftliche Linguistik immer neue Sprachen entdeckt wurden. Denn das Instrumentarium der Sprachanalyse verfeinerte sich, so dass neu bewertete ältere Sprachdaten öfter ein differenzierteres linguistisches Bild ergeben als zunächst angenommen. Im Ergebnis erhöhten diese wissenschaftlichen Fortschritte den Bedarf an wahrscheinlich benötigten Übersetzungen.

Sozio-linguistische Kriterien

Hinzu kam etwas Anderes: Der Übersetzungsbedarf leitete sich anfangs primär von linguistischen Daten ab. Die Verständlichkeit von Dialekten und Sprachen unter einander war das Hauptkriterium. Salopp gesagt, je mehr Gruppen eine Übersetzung verstanden, desto besser. So entstanden auf dem Papier manchmal zu große Sprachgruppen. Später fanden sozio-linguistische Fragestellungen mehr Berücksichtigung. Sie beurteilen Gruppen auch nach soziologischen Kriterien, z.B. ob die eigene Muttersprache eher positiv oder eher negativ beurteilt wird. Deutlich wurde, dass nicht nur sprachliche, sondern auch soziale Merkmale einen Übersetzungsbedarf begründen können, z.B. verschiedene Religionszugehörigkeiten bei gleicher Sprache. Dasselbe kann für stigmatisierte Berufsgruppen gelten oder für Bevölkerungsgruppen die in selbst gewählter Isolation leben, so dass sich ein spezifisches Vokabular entwickelt hat, dem eine daran angepasste Übersetzung Rechnung tragen kann. Ein Bedarf kann auch durch historische, geografische (territoriale) oder spezifische kulturelle Gegebenheiten begründet sein.

Eine Übersetzung wird besser verstanden und akzeptiert, wenn sie die Lebenswirklichkeit der Zielgruppe gut widerspiegelt. Je homogener Gruppen ethnisch, linguistisch, kulturell oder sozial gesehen sind, desto ungehinderter kann sich das Evangelium verbreiten; das haben Studien zu diesem Thema gezeigt. Diese Faktoren sollten bei der Planung von Übersetzungsprojekten berücksichtigt werden, und hier spielt die lokale Gemeinde eine sehr wichtige Rolle.

Obleich durch die verbesserte Bedarfsanalyse die Zahl der wahrscheinlich benötigten Bibelübersetzungen gestiegen ist, gelang es im Laufe der Jahre die

Bedarflücke zu reduzieren. Die weltweite Wycliff-Allianz (*Wycliffe Global Alliance*, WGA) veröffentlicht jährlich im Herbst neue Zahlen zur weltweiten Bibelübersetzung⁴ und auch die Deutsche Bibelgesellschaft gibt Statistiken⁵ dazu heraus. Die Zahlen wichen lange teils erheblich voneinander ab aufgrund unterschiedlicher Zählweisen und unterschiedlicher Zeitpunkte auf die sich die veröffentlichten Zahlen beziehen. Zukünftig sollen die Zahlen harmonisiert werden.

Ein Beispiel zeigt, weshalb die Zahlen in der Vergangenheit manchmal stark schwanken: Im Herbst 2017 bezifferte die WGA den Übersetzungsbedarf mit 1860 Sprachen; ein Jahr später waren es fast 300 Sprachen mehr. Der Grund dafür war, dass der Bedarf der Gebärdensprachen ab 2018 mitgezählt wurde und es lang gedauert hatte, diesen zu ermitteln. Es gibt also keine feste und konstante Zielgröße, von der alle neuen Übersetzungen einfach „abgezogen“ werden, denn die Welt der Sprachen und Kulturen ist sehr dynamisch und verändert sich ständig.

Die Wycliff-Statistiken zur Bibelübersetzung beruhen auf Informationen aus der Datenbank „progress.bible™“ (<https://progress.bible>). Diese Datenbank wurde von SIL International eingerichtet. Alle Informationen der WGA zu Übersetzungsfortschritten und -bedarf fließen hier ein. Die über 100 Partnerorganisationen der WGA liefern das Gros der Informationen, dazu kommen Daten von Organisationen, die im *Forum of Bible Agencies* (FOBAI) miteinander kooperieren.

Interessierten bietet „progress.bible™“ auf Antrag monatliche „Schnappschüsse“ mit allgemeinen Statistiken zu Menschen, Sprachen und Übersetzungen, nach Kontinenten geordnet. Länder- oder gar projektspezifische Details sind nicht erhältlich.

1.2 Vision 2025

Im Jahr 1999 hielten Wycliff International und SIL International gemeinsam ihre Generalversammlung ab. Aus Wycliff International wurde später die globale Wycliff-Allianz (WGA), ein Zusammenschluss von über 100 Organisationen und Kirchen.

Die Delegierten votierten damals für einen radikalen Kurswechsel in der Bibelübersetzung, weil sich ihre Perspektive grundlegend verändert hatte. John Watters, einer der damaligen internationalen Leiter, präsentierte überraschende Fakten und Projektionen. Anstatt bloß die Arbeitsergebnisse darzustellen, korrelierte er verschiedene Zahlen und Zeiten:

- Die Zahl der nötigen Bibelübersetzungen,
- Die Anzahl der dafür benötigten geschulten Projektkoordinatoren (damals noch größtenteils aus dem Ausland),

⁴ <https://www.wycliffe.net/resources/scripture-access-statistics/> (aufgerufen am 5.8.2020)

⁵ https://www.die-bibel.de/fileadmin/user_upload/WBH/PDF/WBH_Bibeluebersetzung_GSAR_2020.pdf

- Die durchschnittliche jährliche Dynamik der Mitarbeiterzahlen (Wachstums bzw. Abnahme),
- Die mittlere Zeitspanne für die Fertigstellung des NT bzw. der Bibel.

Diese Präsentation war für alle Anwesenden Schock und Weckruf zugleich. Etwa 150 Jahre würden vergehen, bis für die letzte Volksgruppe Bibelübersetzung in ihre Muttersprache begonnen haben würde! John Watters war auf diese Reaktion vorbereitet und stellte die „Vision 2025“ zur Abstimmung, die in großer Einmütigkeit von den Delegierten verabschiedet wurde. Vision 2025 lautet: „*Bis zum Jahr 2025 soll in jedem Volk, das noch eine Bibelübersetzung benötigt, ein Übersetzungsprojekt begonnen sein.*“⁶

Allen war klar, dass diese Vision zu ambitioniert ist, um sie mit den gegebenen Mitteln bis zum Jahr 2025 zu erreichen. Wycliff USA schrieb später dazu:

Im Jahr 1999 realisierten unsere Leiter, dass es bis zum Jahr 2150 dauern würde, bis auch für die letzte Volksgruppe, die eine Bibel braucht, ein Übersetzungsprojekt gestartet werden würde. Sie dachten an die vielen Menschen, die jeden Tag sterben würden, ohne die gute Nachricht des Evangeliums gehört zu haben. Gott -so empfanden sie es- rief sie dazu auf, ein neues, großes Ziel zu formulieren. Sie verpflichteten sich, alles zu tun, damit bis zum Jahr 2025 ein Bibelübersetzungsprojekt in jeder Sprache begonnen wird.⁷

Beschleunigung durch Multiplikatoren

Ohne Gottes Gnade würde die Vision nicht Realität werden. Aber was sollten die WGA und SIL jetzt tun? Zunächst wurden Schlüsselthemen entwickelt; z.B. intensiveres Gebet, Bewusstmachung der Dringlichkeit der Aufgabe, die Schulung Einheimischer. Ergebnisse stellten sich später ein: die Zahl einheimischer Bibelübersetzer und Übersetzungsberater stieg signifikant; der neue Fokus der Dringlichkeit begründete neue Allianzen wie z.B. ETEN (*Every Tribe Every Nation*). Es wurden neue Organisationen für Übersetzung oder Alphabetisierung unter einheimischer Leitung gegründet, besonders in Südamerika, Afrika und Asien. Auch Organisationen, die nicht Teil der *Wycliffe Global Alliance* oder des FOBAI sind, wie z.B. die *Wycliffe Associates* (WA)⁸, verlagerten ihre Arbeitsschwerpunkte in Richtung Bibelübersetzung. Zugesagte Projekte wurden zwar noch fertiggestellt, aber parallel dazu entwickelten die WA schon das Modell der kirchenzentrierten Bibelübersetzung, das weiter unten vorgestellt wird. Im Kern geht es darum, Bibelübersetzung in größerem Maße in der Kirche zu etablieren und zu entfalten, um Bibelübersetzung durch Multiplikation zu beschleunigen. Heute ist SIL International als größte

⁶ <https://wycliff.de/vision-2025-bibeluebersetzung-weltweit/> (aufgerufen am 9.6.2020).

⁷ „The History of Wycliffe“, www.wycliffe.org/about (aufgerufen am 9.6.2020); eigene Übersetzung.

⁸ Die weltweiten Wycliffe-Organisationen sind in der Wycliffe Global Alliance (WGA) zusammengeschlossen. Die Wycliffe Associates haben 2016 beschlossen, ihre Zugehörigkeit zur WGA nicht zu erneuern.

außerkirchliche Organisation in der Bibelübersetzung an mehr als 1000 Projekten beteiligt.⁹

Seit die Vision 2025 im Jahr 1999 verabschiedet wurde, kommt dem verbleibenden Übersetzungsbedarf besondere Aufmerksamkeit zu, denn nun gibt es ein konkret definiertes Ziel. Die „einfacheren“ Ziele waren bald erreicht: Bibeln für große Sprachgruppen mit etablierten Kirchen und motivierten, gut ausgebildeten Übersetzern. Schwieriger sind Fortschritte in „komplizierten“ Ländern ohne bzw. ohne sichtbare Kirche zu erzielen. Schlüsselpersonal gibt es nicht oder man weiß nichts von ihnen. Auch die kirchenzentrierte Bibelübersetzung stößt hier an ihre Grenzen.

Im Blick auf die Vision 2025 wurde Folgendes bisher erreicht: Derzeit gibt es etwa 171 Millionen Menschen, die noch keinen Vers der Bibel in ihrer Sprache haben. Sie repräsentieren nur etwa 2% der Weltbevölkerung. 98% der Weltbevölkerung hat theoretisch also die Möglichkeit, das Evangelium zu hören. Das Ziel ist fast erreicht, könnte man sagen, aber wir wissen, dass für Jesus auch das letzte Prozent zählt (Matt. 18,12).

Das grundsätzliche Ziel ist die Übersetzung der ganzen Bibel, weil sich viele Volksgruppen eher in den Texten des AT als in denen des NT wiederfinden. Der Heilige Geist gebraucht sehr unterschiedliche Bibelstellen, um Menschen zu Christus zu ziehen: ein Evangelium, einen Psalm, oder das Buch Jesaja. Aber auch weil das AT zum NT hinführt, ist die ganze Bibel das Übersetzungsziel. Immerhin hat etwa 80% der Weltbevölkerung die ganze Bibel in ihrer Muttersprache.

1.3 Revisionen und Neuübersetzungen

Der Ausdruck ‚Bibelübersetzungsbedarf‘ steht traditionell für die noch fehlenden Übersetzungen. Genau genommen wird es aber immer einen Bedarf geben, weil sich Sprache ständig wandelt. Wenn die Bibel nicht belächelt werden soll, muss z.B. ein Ausdruck wie „Lotterbube“ (Bezeichnung für Paulus in Apg. 17,18 bei Luther 1912) an den modernen Sprachgebrauch angepasst werden.

Die Vision 2025 kann den Blick darauf verstellen, dass *jede* Bibel, auch eine gerade erst veröffentlichte, früher oder später revidiert bzw. neu übersetzt werden muss. Bibelübersetzung wird nie enden. Zielführend sind daher Überlegungen, wie Bibelübersetzung langfristig sinnvoll organisiert werden kann. Auflagen von mehreren Hunderttausend oder gar Millionen von Bibeln sind auch deswegen ein Selbstläufer, weil der Verkauf von Bibeln wirtschaftlich durchaus attraktiv sein kann. Wie aber steht es um Revisionen und Neuübersetzungen für kleine und kleinste Auflagen in Minderheitensprachen? Papua-Neuguinea hat z. B. nicht einmal 9 Millionen Einwohner, aber mehr als 800 verschiedene Sprachen.

⁹ “SIL is currently involved in various aspects of translation work in partnership with speakers of more than 1,000 languages around the world.” <https://www.sil.org/translation/what-we-do> (aufgerufen 6.11.2020).

Im globalen Süden und Osten werden deutlich mehr Sprachen gesprochen als in Europa und Nordamerika. Der heutige und zukünftige Übersetzungs- und Revisionsbedarf ist damit wesentlich höher als im sogenannten Westen. Afrika hat derzeit etwa 2140 Sprachen, Asien 2306, der Pazifische Raum 1323, Zentral- und Südamerika einschließlich der Karibik 805, Europa 289, und Nordamerika 254. Vereinfacht gesagt hat der Westen viele Bibeln und wenige Sprachen und der Süden wenige Bibeln und viele Sprachen. Wie kann eine gerechte Bibelübersetzung und -revision der Zukunft aussehen?

Generell nehmen die Themen Revision und Neuübersetzung im Westen keinen großen Raum ein, wohl weil sie wie selbstverständlich alle 20 bis 30 Jahre einfach erscheinen. Eine Übersetzung fängt nämlich nach etwa 25 Jahren an zu „altern“, das ist allgemein Konsens, wobei diese Zeitspanne auch kürzer oder länger sein kann. In Afrika wird das NT häufig vor einer Veröffentlichung der ganzen Bibel revidiert. So sinkt die Zahl der nötigen Erstübersetzungen, aber jede Neuübersetzung rutscht früher oder später in die Kategorie „nötige Revisionen und Neuübersetzungen“. Anders ausgedrückt: Selbst wenn die Vision 2025 Realität werden sollte, steigt bis dahin der Bedarf an Revisionen und Neuübersetzungen kontinuierlich.

Für den deutschsprachigen Raum wurde die „Gute Nachricht Bibel“ zwischen 1998 und 2018 viermal revidiert bzw. durchgesehen und neu herausgegeben. In Zukunft wird auch in Afrika und Asien der Bedarf an Revisionen und Neuübersetzungen steigen. Wer übernimmt die Verantwortung für diese Aufgabe? Die einzig logische Antwort ist: die lokale bzw. nationale Kirche. Sie benutzt die Bibel am intensivsten, lebt Woche für Woche mit ihr, gebraucht sie ständig in Gruppen und Gottesdiensten, usw. Es ist die Kirche, die das größte Interesse an aktuellen Bibeln hat, heute und in Zukunft.

Das Copyright am Bibeltext

Das Copyright am übersetzten Text liegt zwar immer häufiger nicht mehr ausschließlich bei den Bibelgesellschaften, aber ganz überwiegend ist das noch der Fall. Nur wenn die Kirche die Rechte am Bibeltext hat, kann sie in Zukunft Revisionen anfertigen, ohne mit Schwierigkeiten oder Hindernissen rechnen zu müssen, was leider immer wieder vorkommt. Es ist nicht richtig, dass die Kirche in Bezug auf die Bibel ganz von anderen Institutionen wie z.B. der nationalen Bibelgesellschaft abhängig ist. Unabhängig ist die Kirche aber nur, wenn der Bibeltext keinem exklusiven Copyright unterliegt, sondern einer freien Lizenz. Die Kirche muss hier auch alle Ressourcen kontrollieren können und die Freiheit haben, kleine Auflagen herzustellen. Für Bibelgesellschaften in Afrika sind kleine Auflagen für kleine Volksgruppen wirtschaftlich unter Umständen nicht attraktiv und werden deshalb nicht in Angriff genommen.

Eine grundlegend neue Vorgehensweise ist nötig, um der Kirche die Möglichkeit zu geben, selber Bibelübersetzung zu kontrollieren. Dies wird durch das neue Paradigma „Kirchenzentrierte Bibelübersetzung“ ermöglicht. Dieses Modell wird im Folgenden

vorgestellt. Es eröffnet besonders der Kirche des globalen Südens und Ostens ganz neue Freiräume.

2. Paradigmen der Bibelübersetzung

In den letzten drei Jahrhunderten folgte man bei der Bibelübersetzung zwei verschiedenen Modellen. Für das erste Modell (Paradigma) stehen Leute wie Bartholomäus Ziegenbalg, der Anfang des 18. Jahrhunderts nach Indien reiste, Tamil lernte und dann das NT und Teile des AT übersetzte. Charakteristisch für dieses Paradigma ist, dass vom Sprachlernen bis zur fertigen Bibel alle Schritte in einer Hand lagen. Nach Tim Jore¹⁰ wurde mit dieser Methode bis 1982 die ganze Bibel in 279 Sprachen, das NT in 551 Sprachen und Bibelteile in 933 Sprachen übersetzt.

Ab etwa 1980 sieht Jore dann das zweite Paradigma einsetzen, das durch Arbeitsteilung gekennzeichnet ist. Zugereiste Mitarbeiter sind dabei die Projektkoordinatoren. Sie schulen einheimische Übersetzer und erarbeiten gemeinsam die Übersetzung, wobei die Muttersprachler die Hauptübersetzer sind.

2.1 Bibelübersetzung durch Spezialisten

Bibelübersetzung hatte schon früh den Nimbus, gut ausgebildeten, vielseitigen Spezialisten vorbehalten zu sein, die den anspruchsvollen Standards der Bibelübersetzung genügen. Die für die Bibelübersetzung wichtigen Kenntnisse wurden ständig weiterentwickelt: die verschiedenen sprachwissenschaftlichen Disziplinen, Kenntnisse der Strukturen der biblischen Sprachen sowie Theorien und Modelle des Übersetzens. Modelle und Methoden wurden erprobt und wieder verworfen, um die geeignetsten sprachwissenschaftlichen und theologischen Ansätze und Lösungen zu finden. So gibt es ein breites Spektrum in der Typologie der Bibelübersetzungen, von strukturtreuen, philologischen Übersetzungen bis hin zu kommunikativen Übersetzungen.

Gründlich geschult wird primär in Disziplinen der angewandten Linguistik (Phonetik, Grammatik, Diskursanalyse, Semantik, etc.), aber sogar Teile der theoretischen Linguistik (Optimalitätstheorie) wurden in der Vergangenheit daraufhin untersucht, ob sie der Bibelübersetzung nützen können. Die Relevanztheorie (eine kognitive Kommunikationstheorie) wurde ebenso für die Bibelübersetzung fruchtbar gemacht.¹¹ Das umfassende Training wird abgerundet durch die Vermittlung ethnologischer Grundkenntnisse, Sprachlernmethoden, Schulung im Umgang mit verschiedener Software und mehr. Perfektion wird dennoch nicht erwartet, denn später helfen linguistische,

¹⁰ Tim Jore: „Bible Translation 3.0, Seite 6“ (Diskussionsschrift. 6., revidierte Fassung vom 4. Dezember 2014).

¹¹ <https://www.sil.org/resources/publications/entry/42206>.

Übersetzungs- und andere Berater, damit das Endprodukt inhaltlich und formal höchsten Ansprüchen genügt.

Einheimische Spezialisten für die verschiedenen Arbeitsbereiche wuchsen allmählich in Leitungspositionen hinein, sodass es heute zahlreiche von ihnen gibt. Das gilt auch für die Übersetzungsberater, die mit dem Team die übersetzten Texte prüfen bevor diese veröffentlicht werden. Neben jahrelanger Übersetzungserfahrung brauchen sie weitere formale und praktische Schulung für ihre Anerkennung.

Projekte des zweiten Paradigmas dauern durchschnittlich etwa 12 Jahre; einige wurden erst nach 30 oder mehr Jahren fertig. Die Gründe dafür sind vielfältig: Gesundheit, Visasituation, Mitarbeitermangel, Bürgerkrieg. Finanziert werden Projekte häufig durch Spenden eines Trägerkreises an westliche Projektkoordinatoren.

2.2 Das neue Paradigma: „Kirchenzentrierte Bibelübersetzung“¹²

Etwa 2014 begann die Entwicklung eines dritten Paradigmas, mit dem Ortsgemeinden nach Training die Bibel selbständig übersetzen können, die „Kirchenzentrierte Bibelübersetzung“. Tim Jore schreibt in seiner Diskussionschrift „Bibelübersetzung 3.0“:

Wir sind mitten in einer historischen Verschiebung, bei der die weltweite Kirche ihr Mandat und die Oberhoheit bei der Bibelübersetzung wiedergewinnt. Die Bibel selbst, Übersetzungshilfen und technologische Unterstützung sind zunehmend frei verfügbar. Dadurch ist die Kirche in der Lage, jede sich bietende Gelegenheit für Bibelübersetzung in jeder Sprache zu nutzen. Das Projekt ‘unfoldingWord’ wurde als digitale, nahtlose [„end-to-end“] Plattform konzipiert, um Veröffentlichungen [von Übersetzungen] zu ermöglichen. Zugrunde liegt das Konzept, dass der Bibeltext uneingeschränkt Gemeingut ist und deshalb unter einer freien Lizenz auch frei verwendet werden kann. So kann die globale Kirche selbst Bibelübersetzung betreiben, wo es nötig ist.¹³

Das Ziel des dritten Paradigmas (P3) ist, einheimischen Kirchen selbstbestimmte Bibelübersetzung zu ermöglichen. Die Übersetzungssoftware erlaubt vielen Übersetzern, gleichzeitig oder zeitversetzt zusammenzuarbeiten. P3 bietet der Kirche Flexibilität: Sie kann den Übersetzungsstil definieren, den Revisionszeitpunkt bestimmen, entscheiden, ob Auszüge (z.B. Psalmen) genügen usw. Kirchenzentrierte Bibelübersetzungen sind im Vergleich deutlich kostengünstiger und schneller produziert als herkömmliche Projekte. Die Formate Print, Audio oder Video für Gebärdensprachen werden alle unter einer freien Creative Common-Lizenz veröffentlicht, wodurch die Bibel zu einem „freien Inhalt“ wird.

¹² Die in diesem Artikel verwendete deutsche Übersetzung des englischen Begriffes „church-centered“ ist kein etablierter Terminus Technicus, sondern ist als vorläufige Übersetzung anzusehen. Das Adjektiv „kirchenzentriert“ soll im Kontext dieses Artikels sowohl auf die Verantwortung der Kirche (als Hüterin der Heiligen Schrift) hinweisen als auch auf ihre Freiheit zur Bibelübersetzung.

¹³ <http://www.missionfrontiers.org/issue/article/bible-translation-3.0> (aufgerufen am 9.6.2020); eigene Übersetzung.

Das neue Bibelübersetzungs-Paradigma wurde anfangs hart kritisiert, z.B. dafür, dass schon der dritte Übersetzungsentwurf zum Gebrauch und für Rückmeldungen in Gemeinden gegeben wurde. Mit den Jahren hat das Paradigma an Bekanntheit gewonnen. Heute arbeiten so viele Kirchen des Südens und Ostens damit, dass es nicht länger belächelt oder gar ignoriert werden kann.

Die anfänglichen Schwachpunkte des neuen Modells wurden beständig verbessert. Neben geeigneter Software zum eigentlichen Übersetzen gibt es auch ein breites Spektrum an freien Übersetzungshilfen, die den üblichen Hilfen qualitativ kaum nachstehen. Eine Übersicht bieten diese Webseiten:

- <https://www.unfoldingword.org/tools>, bzw. <https://www.unfoldingword.org/resources>,
- <https://bibletranslationtools.org>,
- <https://bibleineverylanguage.org/tools>.

Die Hilfen sind in Englisch verfasst; Übersetzungen in Spanisch und in andere Sprachen sind in Arbeit. Einheimische Kirchen können sie mit Hilfe der Software V-MAST¹⁴ in ihre Landes- oder Verkehrssprachen übersetzen, auch interaktiv und dezentral. Jedoch ist für V-MAST eine stabile Internetverbindung nötig. Etliche Ressourcen sind auch bei *unfoldingWord*¹⁵ zugänglich.

Lehrmaterial für angehende Bibelübersetzer des zweiten Paradigmas gab es lange fast nur auf Englisch, Französisch oder Spanisch. In Äthiopien beispielsweise gibt es erst seit etwa 2005 das Handbuch „Einführungskurs Bibelübersetzung“ in der Landessprache Amharisch. Einheimischen Kirchen, die nach dem dritten Paradigma arbeiten wollen, eröffnet sich hier ein großes und wichtiges Aufgabenfeld.

Spannungen auf dem Weg zu einer weltweiten Konferenz zu „Paradigmen der Bibelübersetzung“

Die Organisatoren der für 2021 geplanten großen Bibelübersetzungs-Konferenz (<https://www.btconference.org/theme>) haben „Paradigmen der Bibelübersetzung“ zum Leitthema gemacht. Das erklärte Ziel ist, neue Einsichten zu gewinnen und auf mehr Einmütigkeit in Sachen „guter fachlicher Praxis“ (best practices) hinzuarbeiten. Dies ist auch dringend nötig, denn trotz des gemeinsamen Anliegens besteht Uneinigkeit darüber, wie das Ziel der Vision 2025 methodisch, personell und nachhaltig am besten zu erreichen ist. Die unterschiedlichen Denkweisen führten bisher zu einer Lagerbildung mit der Plattform „Every Tribe Every Nation“ und der „Wycliffe Global Alliance“ auf der einen Seite und den Verfechtern kirchenzentrierter Bibelübersetzung auf der anderen Seite. Zu diesen gehören „unfoldingWord“, die Wycliffe Associates und viele Kirchen und Organisationen in Asien und Afrika. Bislang belegte man sich gegenseitig mit Attributen wie „zu unausgegoren, zu schnell, naiv“ vs. „zu langsam,

¹⁴ <https://v-mast.com/> (aufgerufen am 17.08.2020)

¹⁵ <https://www.unfoldingword.org/resources> (aufgerufen am 17.08.2020) oder Revisionen.

zu teuer, paternalistisch“. Hoffnung macht eine Begegnung, von der ich kürzlich las. Durch personelle Wechsel hat sich das Kommunikationsklima zwischen zwei großen Organisationen deutlich verbessert. Wenn man dann noch den großen methodischen Qualitätssprung der letzten Jahre beim dritten Paradigma sieht, lässt dies hoffen, dass die aufgeworfenen Gräben langsam wieder zugeschüttet werden.

Von entscheidender Bedeutung für das dritte Paradigma ist das Konzept der „Zugangssprachen“ (Gateway Languages).

2.3 Zugangssprachen¹⁶

Durch die Strategie der Zugangssprachen soll die weltweite Kirche für Bibelübersetzung zugerüstet werden. Dafür bekommt die Kirche Arbeitsmittel, Inhalte und Training in den Zugangssprachen an die Hand. Mit diesen grundlegenden Ressourcen ist sie dann in der Lage, sowohl theologisch zuverlässige und kontextualisierte Ressourcen zu erstellen, als auch Bibelübersetzung zu betreiben.

Alle Ressourcen und freie Bibelübersetzungen werden derzeit weltweit in Zusammenarbeit mit kirchlichen Netzwerken in etwa 50 Zugangssprachen übersetzt. Alle Materialien erscheinen unter freien Lizenzen. Die Zugangssprachen haben eine Brückenfunktion für theoretisch alle Sprachen der Welt, weil sie durch ihre Größe, Verbreitung und Bedeutung auch von Sprechern kleinerer Sprachen als Zweitsprache gesprochen werden. Jede kleine Ortsgemeinde kann mithilfe dieser freien Ressourcen die Bibel rechtssicher übersetzen, d.h. ohne bestehende Urheberrechte zu verletzen. Derzeit hat nämlich die Kirche in den allermeisten Fällen keine Rechte am Bibeltext, den sie benutzt. Revisionen sind ohne Zustimmung der jeweiligen nationalen Bibelgesellschaft praktisch nicht möglich. Eine neuere Entwicklung ist, dass neben der Bibelgesellschaft auch die Organisation, die die Übersetzungsarbeit koordiniert hat, das Copyright hat. Meistens liegt diese jedoch exklusiv bei der Bibelgesellschaft. Bibeln und Übersetzungsmaterial in Zugangssprachen sind der Ansatz dafür, die Kirche in eine rechtlich sichere Ausgangslage für kirchenzentrierte Bibelübersetzung zu versetzen.

3. Ausblick

Organisationen wie Wycliff definieren den Übersetzungsbedarf primär anhand sprachlicher Daten. Sprache allein reicht aber nicht mehr aus, um einen Bibelübersetzungsbedarf für die letzten sogenannten „unerreichten“ ethnischen

¹⁶ Auch die in diesem Artikel verwendete deutsche Übersetzung von „gateway languages“ ist als vorläufig anzusehen und kein etablierter Terminus Technicus. Der von Jore entwickelte Begriff „Zugangssprache“ ist unscharf. Konzeptioneller Kern des neuen Modells ist, dass der Bibeltext und Übersetzungshilfen als urheberrechtlich freie Inhalte in einer von mehreren Sprachgruppen geteilten Zweitsprache, der „Zugangssprache“, zur Verfügung gestellt werden und die Kirchen dieses Material für Übersetzungen kostenlos nutzen und verbreiten dürfen.

Minoritäten zu konstatieren. Neben der ethno-linguistischen Bewertung müssen zunehmend auch soziokulturelle Merkmale beachtet werden, wenn einer möglichst ungehinderten Ausbreitung des Evangeliums der Weg bereitet werden soll. Ein Beispiel sind die indischen Jati („Geburtsgruppen“, früher: Kasten), bei denen die Sprache nur eine Barriere neben anderen darstellt, wie z.B. Religion oder Bildungsstand. Die Gruppen, die noch eine Übersetzung brauchen, werden immer kleiner und individueller. *progress.bible*TM zählt jetzt auch „unregistered languages“ (nicht-registrierte Sprachen), und das *Joshua Project* spricht von bis zu 17.400 „ethnic people“ (ethnische Gruppen), die mehr als nur die Sprache trennt.

Daneben sind in den letzten Jahren hunderte Bibelübersetzungsprojekte von lokalen Kirchen in Afrika, Asien usw. gestartet worden. Organisationen wie die *Wycliffe Associates* orientieren sich nicht hauptsächlich an der Sprache. Sie gehen davon aus, dass allein die Kirche definiert, ob sie eine Übersetzung braucht. Wenn dieser Fall eintritt, bekommt sie dafür Training, Software und Material in der Zugangssprache frei zur Verfügung gestellt. Dabei sind Motivation und Kriterien der lokalen Kirche oft nicht nachvollziehbar. Manche Projekte versanden nach dem anfänglichen Training auch. Manchmal scheinen höhere kirchliche Ebenen nicht eingebunden zu sein, denn es werden immer wieder ähnliche Projekte in demselben oder einem benachbarten Distrikt angestossen. In solchen Fälle fehlt es ganz offensichtlich an Überblick, Koordination und Steuerung von höherer Stelle. Gerade in Nationen wie Papua Neuguinea mit mehreren hunderten verschiedenen ethnischen und linguistischen Entitäten ist ein systematischer Ansatz in der Bibelübersetzung unverzichtbar. Ähnliches gilt in abgeschwächter Form für viele andere Länder.

Zusammenarbeit auf nationalen Ebenen ist erforderlich

Das Bild der Bibelübersetzung ist heute vielseitiger, diffuser, kleinteiliger, insgesamt unübersichtlicher. Die Zeit ist dafür reif, dass die Kirche auf globaler, kontinentaler und nationaler Ebene sich grundsätzlich und systematisch Gedanken zur Bibelübersetzung macht – und zwar aus dem einfachen Grund, dass die Bibel in der Kirche eine so zentrale Rolle spielt. Es wäre die Verantwortung einer nationalen Kirche, ihren lokalen Gemeinden zu sagen, welche Möglichkeiten und Hilfen eine gemeinsame Bibelübersetzungsstrategie bietet, aber auch welche Grenzen und Herausforderungen gegeben sind. Einer nationalen Kirche, ja besser noch allen Kirchen einer Nation, sollte es nicht egal sein, dass Übersetzungsprojekte lokaler Gemeinden unkoordiniert beginnen und manchmal auch scheitern oder dass Projekte parallel laufen, wo weniger mehr gewesen wäre.

Die neue Perspektive des dritten Paradigmas in der Bibelübersetzung wirft, wie eben angedeutet, grundsätzliche Fragen auf, die nur die Kirche für sich beantworten kann:

- Was wäre die Kirche ohne die Bibel?
- Will sie die etablierten Abläufe der Bibelübersetzung mit ihren Vorteilen, aber eben auch Einschränkungen, beibehalten oder ist sie bereit neue Wege ausprobieren?

- Wie stellen sich die nationalen und internationalen Kirchenebenen zum neuen Paradigma der Bibelübersetzung?
- Wem gehört die Bibel nach Meinung der Kirche?
- Welche Bedeutung misst die Kirche der Bibel bei?
- Ist Bibelübersetzung eine genuine Aufgabe der Kirche?
- Falls ja, besteht dann nicht die Verpflichtung interkonfessioneller Zusammenarbeit?
- Falls ja, welche Allianz oder welche Kirche unternimmt die nächsten Schritte?
 - Falls nein, haben die nationalen kirchlichen Ebenen eine Verantwortung dafür, lokale Gemeinden bei der Übersetzung zu unterstützen, die Arbeit ordnend zu koordinieren?
- Wessen Aufgabe ist die Bibelübersetzung in Ländern, in denen sie z. B. aus politischen Gründen nur unter schwierigen Umständen zu verwirklichen ist? Stellt sich die Kirche dieser Aufgabe? Und wenn ja, wie?

Interkonfessionelle Zusammenarbeit bei der Bibelübersetzung wird praktikabel, wenn die Kirchen sich vom Prinzip „Einheit in zentralen Dingen, Freiheit in peripheren Dingen“ leiten lassen. So hätten die jeweiligen Dogmatiken und Kanonizitäten genug Freiraum. Eine theologisch unterfütterte Resolution „Pro kirchenzentrierte Bibelübersetzung“ von internationalen und nationalen Kirchenleitern wäre ein sehr starkes Statement und ein tragfähiger Beschluss für weitergehende Schritte.

In allen Kirchen ist die Bibel das Herzstück geistlicher Arbeit. Bibelübersetzung in kirchlicher Verantwortung wird nach Johannes 17 möglich und tragfähig durch eine Haltung der Einheit. Gemeinsam organisierte und verantwortete Bibelübersetzung wäre ein starkes Zeugnis und hätte Strahlkraft in Kirche und Gesellschaft hinein. Die Zentralität der Bibel sowohl für das geistliche Leben als auch ihre kulturprägende Rolle für die Gesellschaft¹⁷ könnten so ganz neu in den Blickpunkt gelangen.

¹⁷ Vishal Mangalwadi: *Das Buch der Mitte*. Fontis 2014.

Leben als Gäste, Begleiter und Freunde im argentinischen Chaco

Wege zu einer (postkolonialen) alternativen Missionspraxis¹

Frank Paul

Dieser Artikel nimmt den Leser mit hinein in den Lernprozess unter den Missionaren eines Teams, das seit vielen Jahrzehnten unter der indigenen Bevölkerung des argentinischen Chaco gearbeitet hat. Die Bereitschaft, die eigene Praxis anhand neuer Erkenntnisse im Bereich der Kultur-Anthropologie und Linguistik selbstkritisch zu hinterfragen, führte zu einem mutigen neuen Ansatz, der die Langzeitfolgen der Kolonialzeit ernstnimmt und zu überwinden versucht.

Frank Paul, Theologe, und seine Frau Ute lebten 18 Jahre in Nord-Argentinien und waren dort Teil eines kleinen internationalen Teams, das indigene Völker und ihre unabhängigen Kirchen unterstützt und begleitet. Seit 2008 sind sie Teil der OJC-Familien-Kommunität im Odenwald (www.ojc.de), wo Frank die internationale Arbeit koordiniert. Außerdem arbeitet er im globalen Netzwerk für „Verletzliche Mission“ mit (www.vulnerablemission.org). Email: frank.paul@ojc.de.

Klassische christliche Mission geschah zu einem großen Teil in der Kolonialzeit und war von dem konstantinischen Paradigma der Einheit von Kirche und Reich geprägt. Das christliche Weltbild behauptete seine Überlegenheit über den Rest der Welt, weil das weströmische Reich seine Herrschaft gewaltsam aufzwingen konnte. Viele, die (damals) in fremde Länder reisten, um „die Heiden zu bekehren“, waren überzeugt davon, dass die Wahrheit des Christentums offensichtlich sei und dass es nur eine Frage der Zeit sei, bis sich das Christentum tatsächlich auf der ganzen Erde ausbreiten und das Ende der Zeit kommen würde.

Heute stellt sich uns die Welt anders, postmodern und multi-religiös dar. Es hat sich gezeigt, dass Imperien und Herrscher, die für sich beanspruchten, Christen zu sein, genauso barbarisch und böse sein können, wie diejenigen, die sich zu irgendeiner anderen Religion oder Weltanschauung zählen.

Christen mennonitischer Tradition haben traditionell versucht, ihre Missionsarbeit nicht im Gleichschritt mit staatlicher Macht auszuführen. Sie wollten nicht als Stärkere den Schwächeren Zwänge auferlegen. Man bemühte sich um eine Form

¹ Dieser Artikel basiert auf einem Vortrag auf der Konferenz der *Alliance for Vulnerable Mission* (AVM) vom 31. Mai bis 2. Juni 2018 im All Nations Christian College, GB, www.vulnerablemission.org

missionarischer Präsenz, die mehr der Art und Weise ähnelt, wie Jesus in der Welt gegenwärtig war.

In der Mission andere zu begleiten, bedeutet, mit unseren Begleitern zu hören, zu prüfen und zu teilen, was die Gute Nachricht von Jesus in ihrem Kontext bedeutet und Wege zu finden, um sie für ihre Antwort auf Gottes Ruf auszurüsten. Das Mennonitische Missionsnetzwerk versucht, für uns selbst einen neuen Weg zu finden und die Gemeinden der Mennonitischen Kirchen der USA in diese Richtung zu ermutigen (Stanley Green, *The Mennonite*, Nov 17, 2009, S. 18).

In der Geschichte der Kirche haben sich aus der missionarischen Praxis immer wieder Änderungen in der Theologie ergeben. Für mich persönlich war das Leben im Chaco eine solche Zeit der Veränderung, die viele Fragen aufwarf.² Ich kam zu dem Schluss, dass meine theologische Prägung keine passenden Antworten auf manche der Fragen bot, die mir begegneten. Ich fühlte zunehmend das Bedürfnis zuzuhören, als Gast dabei zu sein, auf der Hut zu sein, nicht die Verantwortung für etwas zu übernehmen, das rechtmäßiger Weise anderen zusteht zu tun.

Eine Kultur nach dem Eroberungszeitalter

In Westeuropa spricht man seit einiger Zeit von einem nach-christlichen Kontext. In Lateinamerika dagegen ist das Christentum noch immer sehr präsent. In indigenen Kreisen des amerikanischen Kontinents wird dagegen eher von einer Kultur nach dem Eroberungszeitalter gesprochen. Die Eroberung der indigenen Völker – Realität seit mehr als 500 Jahren – bestimmt das Leben der Überlebenden und ihrer Nachfahren nachhaltig bis heute. Auch im Chaco sind die Unterwerfung seiner ursprünglichen Bewohner und die umfassenden Nachwirkungen unübersehbar präsent. Die kollektive Erinnerung an die Eroberung und die Behandlung als Minderwertige hat sich in jede Zelle ihres Gedächtnisses eingebrannt. Es vergeht kein Tag, ohne dass sie an die bleibenden Folgen erinnert werden. Es geht dabei nicht nur um die militärische Eroberung, auch kulturelle und spirituelle Gewalt war und ist präsent. Heute würde man von einem Genozid, Ethnozid und Deizid sprechen. Die Vergehen der Eroberer wurden wohl gemerkt im Namen ihres „christlichen“ Gottes und in Berufung auf seine Autorität begangen.

Während des gesamten Prozesses zur Etablierung des Konstantinischen Zeitalters der Kirche, entwickelte sich der Begriff „Christ“ zu einer Bezeichnung für alle, die zu einem bestimmten Reich gehörten, in diesem Fall zum Heiligen Römischen Reich. Die historische Last dieser Bedeutung hat die Kirche bis heute zu tragen. Im Kontext des Chaco hat die Bezeichnung „Christ“ eher kulturelle als theologische Bedeutung. Wenn man sich selbst als Christ bezeichnet, bedeutet das in einen Kontext nach dem

² Siehe dazu die Feldstudie in: *Begleiten statt erobern – Missionare als Gäste im nordargentinischen Chaco*, hg. v. Ute und Frank Paul, Neufeld-Verlag, 2010. W. und B. Horst, U. und F. Paul: *Mission without Conquest - An Alternative Missionary Practice*. Langham 2015 (auch auf Spanisch erhältlich) und Ute Paul, *Die Rückkehr der Zikade. Vom Leben am anderen Ende der Welt*. Neufeld Verlag 2015.

Eroberungszeitalter zu allererst, „zugehörig zu denen, die kamen, um zu erobern“ im Unterschied zu denen, die bereits hier waren und erobert wurden. Es beschreibt jemanden als „nicht indigen“. Daher spricht man im Chaco von christlichen Nachbarn und indigenen Nachbarn. Es gibt indigene Kirchen und „christliche“, d. h. nicht-indigene Kirchen. Außerdem wurde während der Eroberung des Chaco durch die Spanier der Begriff „evangelisieren“ gewöhnlich für die gewaltsame Unterwerfung der indigenen Bevölkerung einschließlich der erzwungenen christlichen Taufe gebraucht.

Eine kurze Geschichte der mennonitischen Mission unter dem Volk der Toba-Qom

Um besser zu verstehen, was die alternative Missionspraxis des mennonitischen Teams im Chaco ausmacht, müssen wir kurz auf die Geschichte der mennonitischen Mission in diesem Gebiet blicken. Als mennonitische Missionare aus Kanada und den USA 1943 im argentinischen Chaco eine Missionsarbeit unter dem Volk der Toba/Qom aufbauten, taten sie dies im Stile der damals üblichen evangelischen Mission unter indigenen Volksgruppen. Sie versuchten, den Toba auf die beste Weise und so ganzheitlich, wie ihnen möglich war, zu dienen. Darum beschränkten sie ihre Arbeit nicht auf Evangelisation im strikt geistlichen Sinne, sondern versuchten auch, die Toba zu „zivilisieren“, weil sie diese so „unzivilisiert“, wie sie waren, für ungeeignet zur Nachfolge Christi hielten. Sie sahen sich dazu berufen, die Toba/Qom durch einen Transformationsprozess hindurch zu einer durch und durch christlichen Lebensweise und Kultur zu führen. In ihren ersten Jahren bauten sie eine Missionsstation auf, die mit allem ausgestattet war, was man für Gottesdienste, Bibelstudium, Gesundheitsaufklärung und grundlegende Bildung, Unterricht in Landwirtschaft, Tischlerhandwerk, Schneiderei und Hauswirtschaft brauchte, sowie mit einem Laden, der denjenigen Tobas, die auf der Farm der Missionare und in ihrer Umgebung lebten, den Grundbedarf zu einem fairen Preis gewährleistete.

Es war ein vollständiges Missionsprogramm. Doch wurde es ohne Wertschätzung der traditionellen Kultur implementiert. Die indigene Lebensweise und Spiritualität wurden einseitig als negative Einflüsse betrachtet, die es zu überwinden galt. Die missionarische Vision zog nicht einmal die Möglichkeit in Betracht, dass Gottes Weisheit bereits in der Kultur der Toba präsent sei. In ihrer Kommunikation mit den Toba/Qom benutzten die Missionare das Spanische, da man dieses für die zukünftige Integration der indigenen Bevölkerung in die dominante spanisch-sprachige Gesellschaft für notwendig hielt. Zu der Zeit war das Toba/Qom noch nicht verschriftlicht. Niemand, auch kein Missionar, trank Mate-Tee mit seinen Toba-Nachbarn, denn aus demselben Metall-Strohhalme zu trinken galt als gefährliches Infektionsrisiko für ansteckende Krankheiten wie z.B. die Tuberkulose, die damals weit verbreitet war. Außerdem war für die Missionare damals selbstverständlich, dass

für den Lebensunterhalt der indigenen Familien ein sesshafter Lebensstil und Baumwoll-Anbau nötig sei.

Die Missionsstrategie bestand darin, dass man Toba/Qom Familien einlud, auf einem Farmgelände zu leben, um sie dort darin zu unterrichten, in diesem neuen Setting zu leben und um sie zu einem mennonitischen Verständnis des Evangeliums zu bekehren. Das Ziel war, dass sie später als Evangelisten unter ihrem eigenen Volk und als Botschafter einer neuen Lebensweise in ihre ursprünglichen *comunidades* zurückkehren sollten.

Ungewollte Resultate des Zivilisationsprogrammes

Nach relativ kurzer Zeit wurden die Missionare von den Mitarbeitenden Toba/Qom auf der Missionsstation jedoch „*patrón*“ genannt (dieselbe Bezeichnung die im Spanischen für den Chef, Vorgesetzten oder Landbesitzer verwendet wird). Ohne es wirklich beabsichtigt zu haben, förderten die Missionare dasselbe Ziel, das die Regierung und die europäischen Einwanderer damals anstrebten, nämlich die Verwandlung der indigenen Bevölkerung in ein Puzzleteil der dominanten „christlichen“ Kultur, und das damit verbundene Aussterben der indigenen Kultur. Daher verstanden die Toba/Qom, die von der mennonitischen Missionsfarm profitierten, deren Anforderungen schlicht als eine weitere Version der größeren sozialen Veränderungen, die die sogenannte „christliche“ Kultur erforderte. Sicherlich werden sie zugleich realisiert haben, dass die Missionare, die von der Liebe Gottes sprachen, mit guten Absichten handelten. Dennoch war der Druck, indigene Lebensformen aufzugeben, allgegenwärtig.

Wir müssen bedenken, dass die Missionare, die zur damaligen Zeit im Toba-Missionsprogramm engagiert waren, kein spezielles Training für das Verständnis so fremder Kulturen wie das der indigenen Völker Amerikas erhalten hatten. Ähnlich traf es auf viele andere katholische wie evangelische Missionsbemühungen zu, einschließlich der mennonitischen – und zwar nicht nur im Chaco, sondern weltweit.³ Man war allgemein überzeugt, dass die Botschaft der Rettung durch Jesus Teil eines Zivilisationsprogrammes war. Aus heutiger Sicht führt dieser Ansatz zu einem „Ethnozid“ auch wenn das seinerzeit alles andere als beabsichtigt war.

Zu Beginn der 1950er Jahre, zehn Jahre nach Gründung der Missionsstation, waren die mennonitischen Missionare sehr beschäftigt damit, alles am Laufen zu halten. Ihnen blieb kaum Zeit für zweckfreie Begegnungen und biblische Lehre. Zudem verstanden die Toba die Botschaft des Evangeliums kaum, weil sie diese nicht in ihrer eigenen Sprache hörten. Es musste sich etwas ändern!

³ Siehe dazu : Schwartz, Glenn, *Wenn Nächstenliebe klein macht – Finanzielle Abhängigkeit in Mission und Gemeinde überwinden*, Neufeld, 2020.

Ein neuer Ansatz in der missionarischen Praxis

Auf Bitten der mennonitischen Missionare in Argentinien sandte die American Bible Society 1954 William und Marie Reyburn in den Chaco. Sie waren in interkultureller Kommunikation, Anthropologie und Linguistik ausgebildet und hatten langjährigen Praxis-Erfahrung als Berater für Bibelübersetzungen. Ziel ihres mehrmonatigen Besuchs war, den Missionaren im Chaco verstehen zu helfen, was ihre Missionsarbeit ausmachte und bewirkte. Darüber hinaus führte das Ehepaar Reyburn eine erste linguistische Analyse der Toba/Qom-Sprache durch, und machte Vorschläge für eine wissenschaftlich definierte Orthographie. Es wird erzählt, William Reyburn habe, als einmal die Frage auf das gemeinsame Mate-Trinken kam, geantwortet: „Wofür sind die Missionare denn eigentlich hierher gesendet worden und wen wollen sie retten? Die Toba oder sich selbst?“

Auf der Grundlage von den Gesprächen der Reyburns mit Albert und Lois Buckwalter und ihren Kollegen, erlebten die mennonitischen Missionare eine tiefgehende Veränderung des Verständnisses ihrer Berufung für den Chaco: Sie selbst nannten es ihre „Bekehrung“. So wurden sie Protagonisten eines innovativen positiven Ansatzes in der interkulturellen Mission, den drei Grundüberzeugungen ausmachten: keine paternalistische Präsenz, keine Gründung denominationeller Kirchen und kein Import eigener Theologie. Daraus entwickelte sich das Experiment der „Mission ohne Eroberung“ (*Mission without conquest*) als Versuch einer gewaltfreien missionarischen Präsenz. Albert und Lois sahen darin eindeutig eine von Gott geschenkte Veränderung, die über das hinausging, was sie in ihrer Ausbildung gelernt hatten – vermittelt durch weise Menschen mit hilfreichen geisteswissenschaftlichen Kenntnissen und Erfahrungen. Über ihren Lernprozess schrieben sie einmal in einem Brief an die Missionsleitung, das *Mennonite Board of Missions (MBM)*: „Der Heilige Geist hat uns die Kirche weggenommen.“ Gott sei Dank war der Verantwortliche für die Mission im argentinischen Chaco, J.D. Graber, bereit, sich auf diese Veränderung einzulassen, obgleich es sich um absolutes Neuland für die mennonitische Kirche handelte. So entstand in der Mitte der 1950er Jahre ein neues Modell missionarischer Praxis im argentinischen Chaco. Und so wurden die indigenen Toba/Qom, die die Eroberung des Chaco überlebt hatten, dazu bereit, das Evangelium als Einladung zu erleben und nicht länger als etwas Fremdes und Erzwungenes.

Mutige Konfrontation mit einer verstörenden Bilanz

1957 schrieb Albert Buckwalter einen Brief an seine Kollegen,⁴ in dem er auf einen Artikel einging, der 1955 von Darcy Ribeiro verfasst worden war, dem Leiter der

4 (Brief von Albert Buckwalter, Sáenz Peña, Chaco, Argentina, January 24, 1957; siehe www.Mennoniteusa.org/History).

brasilianischen Studienabteilung des *Indian Protection Service (IPS)*.⁵ Er zitiert einen Ausschnitt aus dem Artikel, in dem es heißt:

Akkulturation und Unterdrückung der indianischen Stämme: In der kritischen Bilanz der Aktivitäten der IPS und der religiösen Missionen, die wir gemeinsam gezogen haben, zeigen wir, dass alle Stämme, die während der letzten 50 Jahre in friedlichen Kontakt mit der Zivilisation kamen, ausgelöscht sind oder sich auf dem Wege zur Auslöschung befinden, und zwar sowohl die Stämme, für die der IPS sorgte, als auch diejenigen, die von religiösen Missionen Hilfe bekamen. Es ist festzustellen, dass weder eine Assimilierung stattgefunden hat noch eine Akkulturierung, wodurch diese Stämme mit der dominanten Bevölkerung verschmolzen wären. Vielmehr scheint die indianische Bevölkerung an allen Orten, von denen wir Information einholen konnten, gestorben zu sein oder nur zu einem sehr kleinen Teil überlebt zu haben, wobei sie Indios geblieben sind, auch wenn sie sich in Kleidung und Unsitten der Zivilisation angepasst haben.

Buckwalter führt folgende Faktoren auf, die infolge des Artikels zum Aussterben der indigenen Bevölkerung geführt haben:

- a) Krankheiten, die durch die Zivilisation eingeschleppt wurden und die unter der indianischen Bevölkerung einen schweren Verlauf nahmen.
- b) Die erzwungene Inkorporation in das dominierende ökonomische System, ohne dass sie darauf vorbereitet waren.
- c) Das Trauma, das durch die Auswirkungen einer Gesellschaft hervorgerufen wurde, die ihnen dadurch bei weitem überlegen erschien, weil sie materielle Dinge besaß, die in den Augen der Indianer großes Prestige bedeuteten. Dieses Trauma verursachte einen Kollaps ihrer Überzeugungen und Werte, mit denen sie die Welt erklärt hatten und so ihren Platz in der Welt sowie den Grund für ihre Existenz und die Liebe zum Leben gefunden hatten.

Buckwalter schreibt als persönlichen Kommentar zu diesen Auszügen:

„Es ist nicht ein vorübergehendes Interesse, das mich dazu bewegt, euch auf diesen Artikel aufmerksam zu machen, sondern die tiefe und wachsende Überzeugung, dass wir Missionare zu leichtfertig solche direkten und offenkundigen Warnungen abtun unter dem Vorwand, dass wir der Leitung der Heiligen Geistes folgen, wenn wir das Evangelium zu den Indianern bringen, und darum davor gefeit seien, eine Tragödie über eben das Volk zu bringen, dem wir dienen.“

Ein Perspektivwechsel

Selbstkritisch schreibt Buckwalter in seinem Brief:

Die meisten von uns haben sich dadurch schuldig gemacht, dass wir uns kein bisschen für die Vorstellungen der Indianer interessiert haben und dass für uns von vornherein feststand, dass die Ideenwelt der Indianer nichts sei, was ein Missionar respektieren könne. Die Vorstellung, dass alles, womit wir Missionare in der Begegnung mit Indianern

5 Dieser Artikel war im Dezember 1956 im *Boletín Indigenista* erschienen, dessen Herausgeber das Instituto Indigenista Interamericano in México war.

konfrontiert sind, nichts als „Heidentum“ sei, ist eine Illusion des weißen Mannes und als solche Sünde. Diese Illusion ist einfach nicht wahr, ganz gleich wie viele Studienabschlüsse du hast oder wie viele Schwielen an den Knien vom Beten.

Er sagt von sich selber:

Nehmt z. B. meine eigene Erfahrung im Chaco. Wir Missionare unter den Toba waren sehr mit der Arbeit des Herrn beschäftigt, indem wir eben das taten, was alle Missionare unter Indianern tun: Wir versuchten, den Toba zu helfen, gute Christen zu werden, so wie wir Missionare es sind. Das kann etwas Gutes sein, wenn man nicht zu weit geht. Doch leider sind wir zu weit gegangen. Wir dachten, dass ein Christ dasselbe vollständig materialistische Verständnis von Krankheitsursachen haben müsse wie wir. Wir dachten auch, dass ein Christ ökonomisch und sozial als Individualist leben solle. Noch schwerwiegender ist aber: Solange wir in dieser Weise dachten, waren wir über unsere Arbeit frustriert, weil alles was bei unserer Hunderte von Dollar teuren materiellen Hilfe und bei Hunderten von Stunden an Patienten-Beratungen herauskam, die Hartnäckigkeit dieses (aus unserer „überlegenen“ Sicht) verachtungswürdigen indianischen Charakters war. [...] Doch Gott sei Dank, dass er trotz uns Tobas rettete, ja er rettete so viele von ihnen, dass wir zu der Überzeugung gelangen mussten, dass Rettung nicht aufgrund von Werken geschieht. Was unsere Lage noch peinlicher machte, war, dass Gott genau die Glaubensüberzeugungen bestätigte, die weit unter dem christlichen Standard erschienen. Die Christen unter den Toba sind noch mehr als ihre nicht-christlichen Nachbarn überzeugt, dass die Heilung des Körpers im Wesentlichen ein geistliches Handeln Gottes ist. Darüber hinaus ist der Gemeinschaftssinn, der ein Erbe ihrer vorchristlichen Vergangenheit ist, in unglaublichem Maße gewachsen. Ein Toba sagte mir neulich: "Alles, was ich habe, hat Gott mir gegeben. Wenn also irgendjemand von euch hier vorbeikommt, dann geht nicht ins Hotel, sondern kommt zu mir nach Hause.“ Nur wer unter den Tobas gelebt hat, weiß, wie unmöglich es für diesen Mann wäre, zum Beispiel auch nur ein Bankkonto zu eröffnen.

Buckwalter fordert seine Kollegen heraus:

Es ist höchste Zeit, dass wir Missionare unser Evangelium überdenken. Lehren wir, dass der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes, von der Sünde rettet und uns ewiges Leben gibt, oder sind wir so verwirrt über unsere letztgültigen Ziele, dass wir versuchen, soziale und ökonomische Konzepte des Westens (in diesem Fall, mennonitische) als integrale Bestandteile dieses Glaubens an den Mann zu bringen?

Neue Prioritäten

Nach dem Wendepunkt in den 1950er Jahren, legten die mennonitischen Missionare ihren Schwerpunkt auf Arbeitsbereiche, die darauf angelegt waren, die ethnische Identität und die Entwicklung einer durch und durch indigenen Kirche zu fördern. Ihr Ziel war, der indigenen Bevölkerung so weit wie möglich auf Augenhöhe zu begegnen, nämlich als Bruder unter Brüdern und Schwester unter Schwestern, damit Gottes Liebe unaufdringlich wahrgenommen würde. Neben dem Erlernen der lokalen,

indigenen Sprache und der dem späteren Beginn einer Bibelübersetzung, bekamen folgende Arbeitszweige Priorität:

- 1) Ausgedehnte pastorale Visitationen in den weit auseinander gelegenen indigenen Gemeinschaften, inkl. Teilnahme an Gottesdiensten.
- 2) Die Bereitstellung von Literatur, vor allem Bibeln und Liederbüchern, die die indigenen Christen erbateten.
- 3) Die Herausgabe und Verbreitung eines „Hirtenbriefs“ an die indigenen Gemeindeleiter.
- 4) Gemeinsames Lesen der Bibel statt traditioneller Bibel-Unterricht, dort, wo man eingeladen wurde, jedoch immer als Gast und ohne inhaltliche und methodische Vorgaben zu machen.

Das „Was“, „Wie“, „Wann“ und „Wo“ lagen jetzt in der Hand der Toba/Qom Gemeindeleiter. Wenn andere Missionare zu Besuch kamen, begannen die Mennoniten von sich als „geschwisterliche Mitarbeiter“ zu sprechen. Das gab den Toba-Leitern die Möglichkeit, eigene Missionare und Pastoren aus ihrem Volk zu berufen. So wurde ihre Unterstützung als eine Weise verstanden, die sich bemühte, bei den Toba/Qom in einer unaufdringlichen, respektvollen Weise präsent zu sein - und zwar mit der festen Überzeugung, dass das Evangelium von Jesus für die Lebenswirklichkeit und Zukunft der Toba große Bedeutung hat.

Als wir zum Team der Mennoniten dazustießen, war dieser alternative Weg der Präsenz bereits gut etabliert. Auf der Suche danach, wie wir dieses Modell noch vertiefen und ausweiten könnten, sogen wir alles in uns auf, was wir von früheren Mitarbeitern und den indigenen Geschwistern bekommen konnten. Durch die Zeit, die wir mit den indigenen Gemeindeleitern und ihren Familien verbrachten, gelangten wir zu der Überzeugung, dass das Begleiten beidseitig zu verstehen sei. So wie wir versuchten, sie zu begleiten, begleiteten sie zugleich uns. Sie waren unsere Gastgeber, physisch wie auch kulturell; sie gaben uns Rat, Ermutigung und ihr Fürbitte für vieles, was wir brauchten. Wir lernten, dass das Evangelium vielleicht am wirksamsten durch das Zuhören verkündet wird, indem man ganz für eine Person präsent ist, und dass Bekehrung am besten geschieht, wenn beide Seiten beteiligt sind.

Ein erweitertes Engagement

Im Laufe der Zeit erweiterte sich die Begleitung des Teams für die Toba/Qom über die wachsende Kirche hinaus um den Kampf für Menschenrechte und insbesondere den Anspruch auf ihr traditionelles Land, das unverzichtbar zu ihrer Identität dazu gehört. Später kam die Unterstützung der indigenen Anstrengungen für zweisprachige-interkulturellen Schulbildung, für eigene soziale Organisationen und zur Wiedergewinnung des Bodens hinzu sowie die pastorale Begleitung der Ortsgemeindeleitungen, interkultureller Bibelstudien, Übersetzung der ganzen Bibel (mit

Unterstützung der nationalen Bibelgesellschaft) und der Produktion von Audio-Bibeln in verschiedenen indigenen Sprachen.

Zugleich erkannten wir, wie wichtig es ist, Zeuge zu sein. Wir begannen zu verstehen, dass Evangelisation oft einfach durch Zeugnisse der Gegenwart Gottes geschieht, durch Berichte von biblischen und eigenen alltäglichen Gottes-Erfahrungen. Manchmal verstärkten solche Beiträge die Sehnsüchte und die eigenen Erfolge der Toba/Qom, ihre Würde und ihren Selbstwert. Manchmal wurde so indigene Selbstbestimmung als angemessener Weg zum Erlangen menschlicher Würde potenziert. In anderen Fällen war das Anprangern von Ungerechtigkeit angesagt.

Unsere indigenen Freunde lehrten uns den tiefen Wert eines interkulturellen theologischen Dialogs. Wir stellten fest, dass ein Kreis die beste Form ist, um Gottes Stimme aus indigener Perspektive zu hören. In Gruppen, die wir „círculos bíblicos“ (Bibelkreise) nannten, lehrt und lernt jeder von jedem. So lernt das Mennoniten Team weiterhin, wie man am besten missionarisch präsent sein kann, ohne andere zu unterwerfen, ohne es darauf abgesehen zu haben, dass die eigene christliche Denomination wächst, noch um die eigene Kultur zu verbreiten.

Argentinier und Indigene gemeinsam unterwegs

Im Laufe der Zeit wurde den US-amerikanischen Mennoniten klar, dass die Zukunft der „geschwisterlichen Begleitung“ der indigenen Völker im argentinischen Chaco in die Hand von Argentinern gelegt werden sollte. Es hat uns mit tiefer Dankbarkeit erfüllt, mitzuerleben, wie argentinische Mitarbeiter sich unserem Team anschlossen, wie sie das Modell der Begleitung übernahmen und es weiterentwickelten. Außerdem ermutigte es uns, zu sehen, wie andere Missionsprojekte im argentinischen Chaco, katholische wie evangelische, das Modell der Begleitung übernommen haben. Als Missionsteam sind wir der Überzeugung, dass es am besten geeignet ist für die Mission von Jesus Christus im Kontext der indigenen Völker des Chaco.

Das unterstreicht auch folgende Aussage von Ignacio Silva, einem zweisprachiger indigenen Lehrer und Prediger. Er gehörte zum Team, das wichtige Teile der Audio Bibel zum Neuen Testament einlas. Als wir ihm eine Kopie der fertigen Aufnahme gaben, erzählte er uns:

Ich habe mit Anthropologen, Technikern, Lehrern zusammen gearbeitet und an Konferenzen teilgenommen. Aber ihr habt mir das Gefühl vermittelt, eine Person zu sein. Ich wünschte allen aus meinem Volk, vor allem den jungen Leuten, würde klar, wie wichtig es ist, unsere Sprache zu benutzen, mündlich und schriftlich. Wir sind ein marginalisiertes Volk. Gäbe es einen besseren Weg, um unserer Selbstbild zu stärken? Und wer könnte besser den Wert unserer Kultur vermitteln als wir selber, insbesondere indem wir die Älteren unter uns respektieren! Darum ist dieses Bemühen um die Aufnahme der Bibeltexte in unserer eigenen Sprache so wichtig für uns.

Gott allein sie die Ehre dafür, dass das Mennoniten Team im Chaco lernen darf, was „Mission ohne Eroberung“ bedeutet!

Die Naga Missionsbewegung

Detlef Blöcher

.....
Es ist eine missionsgeschichtliche Sensation: im Nordosten Indiens, einer von Buddhismus, Islam und Hinduismus dominierten Region, gibt es eine christliche Enklave von lebendigen Gemeinden mit immensem Missionseifer. In den letzten 50 Jahren hat sich hier ein spektakuläres Gemeindegrowth ereignet, aus dem eine der größten Missionsbewegungen hervorgegangen ist. Welche historischen, politischen, kulturellen und religiösen Faktoren haben dazu beigetragen? Und wo liegen die Begrenzungen dieser eindrucksvollen Bewegung? Der Autor bemüht sich um eine missiologische Einordnung.
.....

Dr. Detlef Blöcher (Jg. 1953) war von 1999-2018 Missionsleiter der DMG.
Email: DBloecher@DMGint.de

Patrick Johnstone bezeichnet sie als eine der größten Missionsbewegungen unserer Zeit: die evangelischen Christen in Mizoram und Nagaland, einer sehr abgelegenen Bergregion im Nordosten Indiens (Johnstone 2001: 331). In geographischer Randlage, eingekeilt zwischen Bangla Desh und Myanmar, war die Region von der wirtschaftlichen Entwicklung Indiens weitgehend ausgeschlossen. Entsprechend arm und unterentwickelt sind die Ortschaften; die meisten Menschen leben von primitiver Landwirtschaft. Gerade dort finden wir zahlreiche Gemeinden mit unglaublichem Eifer für Weltmission (Pachau 2003). Ihre Liebe zu Jesus und Anliegen für Menschen machen sie außergewöhnlich kreativ – und sind uns damit ein leuchtendes Vorbild:

„Eine Handvoll Reis“:

Vor dem Zubereiten einer Mahlzeit greift eine Hausfrau zunächst in die Reisschüssel und legt eine Handvoll Reis beiseite – für ihre Missionare. Diesen bringt sie sonntags zur Kirche und er wird dann auf dem Markt verkauft. So sparen sich Christen die Versorgung ihrer Missionare buchstäblich vom Munde ab (Nengzakhup 2000).

Viele Gemeinden legen einen Gemeindegarten an, pflanzen Gemüse, Bananen, Orangen, Weintrauben, Ingwer, Reis. Gemeindeglieder arbeiten dort freiwillig und der gesamte Erlös geht in die Mission. Andere Gemeinden stellen einen Tee- oder Verkaufsstand auf dem Wochenmarkt auf. Farmer halten ein paar Missions-Hühner extra, deren Eier und Fleisch ihren Missionaren zugutekommt. Andere widmen einen Teil ihres Reisfeldes dem Herrn. Frauen sammeln Feuerholz im Wald oder Stroh auf brachen Feldern, tragen es zum Lagerplatz am Eingang des Dorfes, und es wird von Zeit zu Zeit verkauft. Andere sammeln am Flussufer Krabben und Schnecken und

verkaufen diese Delikatessen auf dem Markt. Es sind solch genial einfache Ideen, die diese Missionsbewegung auszeichnen (Nengzakhup 2000).

Wie kommt es, dass in dieser abgelegenen Region 90% der Bevölkerung Christen sind, während es im übrigen Indien gerade mal 1,8% sind (Guite 2011) und es auch in den Nachbarregionen Myanmar, Tibet und Bangla Desh kaum Christen gibt? Wie konnte diese eindrucksvolle Bewegung entstehen und was trägt sie?⁶

Vorgeschichte

Die Naga sind mongolischer Abstammung und vermutlich im 10.-12. Jahrhundert v. Chr. in diese unwirtliche Bergregion eingewandert (Murry 2017). 32 verschiedene Volksgruppen mit ganz unterschiedlichen Sprachen siedelten sich in unabhängigen Dörfern („Dorfrepubliken“) an (Imtimangyang 2017, Wouters 2017). Sie lebten von einfacher Landwirtschaft sowie Überfällen auf Nachbardörfer (Singh 2015; Wouters 2017), waren tapfere Krieger und gefürchtet als Kopfjäger (Wilkinson 2017). Im 18. Jahrhundert überfielen sie immer wieder englische Teeplantagen in Assam, was blutige Strafexpeditionen der englischen Armee zur Folge hatte (von Stockhausen 2008). Ihre Region blieb lange Zeit unerforscht, da sie dort keine Fremden duldeten (von Stockhausen 2008).

Mitte des 19. Jahrhunderts kamen evangelische US-Missionare auf dem Weg nach China und Burma durch dieses Gebiet. Die britische Kolonialverwaltung lehnte zwar Missionsarbeit in Indien ab, duldeten sie aber unter den wilden Naga, weil sie sich weniger Überfälle auf ihre Teeplantagen erhoffte (Forbes 2017). Miles Branson sowie Cyrus Barker predigten 1840-42 unter den Naga ohne sichtbaren Erfolg (Imtimangyang 2017, Singh 2015, von Stockhausen 2008).

1871 kamen Edwin W. und Mary Clark sowie Godhula Rufus und verkündigten das Evangelium des Friedens und der Liebe Gottes (Singh 2015). Sie boten medizinische Hilfe, gründeten Schulen, lehrten Englisch, führten die lateinische Schrift (statt Hindi-Buchstaben) ein, förderten Bildung und Literatur (Longkumer 2018). Dies führte zu ersten Bekehrungen (Murry 2017). Die ersten Christen wurden gleich als Evangelisten in andere Naga-Dörfer gesandt (Longkumer 2018), oft als Lehrer. Das brachte den Durchbruch: Gemeinden entstanden. In den Jahren 1922, 1943, 1950, 1961, 1971 schenkte Gott geistliche Aufbrüche; täglich trafen sich viele Christen zu Fasten und Beten; zahllose kamen zum Glauben an Jesus (Murry 2017), so dass sich heute 90% der Bevölkerung Christen nennen. Andere Forscher beklagen, dass die frühen Missionare die persönliche Erlösung betont hätten und damit das Gemeinschaftsdenken der Naga geschwächt (von Stockhausen 2008) sowie ihr konservatives Rollenverständnis von Mann und Frau verbreitet hätten (Forbes 2017).

Wir finden heute eindrucksvolle Kirchenbauten und volle Gottesdienste. Die Gemeinden senden zahlreiche Missionare in andere indische Bundesstaaten

⁶ Wobei ich mich im Folgenden auf die Naga beschränke; über Mizo wäre ähnliches zu sagen.

(Arunachal Pradesh, Assam, Andaman & Nicobar Islands, Manipur, Tripura, West Bengal), nach Bhutan, Nepal, Kambodscha, Myanmar und bis nach Afrika (Guite 2011). Murry (2017) und Longkumer (2018) nennen 10.000 evangelische Naga-Missionare im kulturüberschreitenden Dienst.

Religiöse Überzeugungen

Die Naga waren ursprünglich Animisten. Sie glaubten an den Großen Schöpfer von Himmel und Erde, der weit entfernt lebe und bei den Menschen nicht eingreife (Murry 2017). Die Welt sei von (bösen) Geistern bevölkert, die es durch Opfer und Riten zu besänftigen gelte (Longvah 2017). Man ging davon aus, dass diese u. a. in großen Steinen lebten, die besonders verehrt wurden. Zudem glaubten die Naga an ein Leben nach dem Tod. Es gab somit einige Anknüpfungspunkte für das Evangelium, wie es ein Naga-Pastor ausdrückte: „Wir [Naga] kannten unseren Schöpfer, bevor das Christentum kam, doch waren die Leute zu dumm: statt zu beten und Gott um Hilfe zu bitten, brachten sie den bösen Geistern Opfer“ (Oppitz et al. 2008).

Kulturelle Merkmale

Der stark ausgeprägte Gemeinschaftssinn knüpft an kulturelle Werte an, wie z. B. die folgenden:

- „Feast of Merit“ bezeichnet den Brauch äußerst großzügiger Festessen, zu der wohlhabende Bürger das ganze Dorf einluden. Das Lob der Leute steigerte das Prestige und dieses war wichtiger als persönlicher materieller Besitz. Dahinter steht die Auffassung, dass Reichtum keinen Wert an sich hat, sondern mit anderen geteilt werden soll (Wouters 2018a).
- Naga-Krieger waren für ihre Tapferkeit und Leidensbereitschaft bekannt. Ihr Dorf wurde spirituell „befruchtet“ durch den Kopf eines getöteten Feindes, der ins Dorf getragen wurde und dessen Geist dem ganzen Dorf zugutekam. Dazu passte die Botschaft vom geistlichen Kampf (Pachau 2001).
- Für die Dorfältesten galt es als große Schande, wenn jemand verarmte und betteln gehen musste. Darum wurde soziale Fürsorge betont (Wouters 2017).
- Gemeinschaftsarbeit im Dorf, um Verteidigungsanlagen und Fluchttunnel anzulegen und zu erhalten war selbstverständlich; alle beteiligten sich daran (Wouters 2017).
- Es gab unabhängige Dörfer und dezentrale Strukturen (Singh 2015).

Geschichtliche Ereignisse

In den Missionsschulen lernten Naga Lesen und Schreiben und bekamen so leicht eine Anstellung in der britischen Kolonialverwaltung. Das brachte ein Einkommen für

ihre Großfamilie und führte zur Entstehung von einer Gruppe Gebildeter (Longkumer 2018).

Im 1. Weltkrieg warb die britische Armee 4000 Naga-Krieger als Hilfstruppen an. Sie waren vor allem im Straßenbau in Frankreich eingesetzt. Dort lernten sie europäische Nationalstaaten kennen und die Grausamkeit des Weltkriegs. Sie erkannten, dass sie nur gemeinsam etwas in der Welt erreichen konnten. Dadurch entstand eine Naga-Identität, die sie vorher nicht kannten (von Stockhausen 2008). Letztlich haben Naga das Christentum angenommen, um sich von den Hindu- und islamischen Völkern in ihrer Umgebung abzugrenzen. Naga-Nationalismus, Schulwesen und Evangelisation verschmolzen zu einer Einheit (Longkumer 2018).

1918 gründeten einige (christliche) Naga-Beamte im Dienst der Kolonialverwaltung den „Naga-Club“, um ihre Interessen gemeinsam zu vertreten (Wouters 2018). Schon bald wurde England klar, dass die Kolonialzeit zu Ende ging. 1929 bereiste Sir John Simon Indien, um die politische Zukunft des Subkontinentes zu erkunden. In einem Brief erklärten ihm die Naga-Führer: „Wir wollen selbst entscheiden und nicht gezwungen werden unter die Herrschaft von einem (Hindu-) Staat, der uns nie hätte erobern können und dem wir uns nie unterwerfen werden.“ (Longkumer 2018)

Kampf um Unabhängigkeit

Im 2. Weltkrieg besetzten japanische Truppen Burma und versuchten nach Indien vorzudringen. Englische Truppen, unterstützt von Naga-Kriegern, die auf Unabhängigkeit hofften, wollten den Durchbruch verhindern. Von März bis Juli 1944 tobte die erbitterte Schlacht von Kohima, bei der die Naga-Hauptstadt dem Erdboden gleichgemacht wurde und viele Naga ums Leben kamen (Oppitz et al 2008). Jawaharlal Nehru, einer der führenden indischen Nationalisten (und 1947 erster Ministerpräsident Indiens), zeigte sich offen für eine Unabhängigkeit der Naga; Mahatma Gandhi jedoch lehnte entschieden ab (Dutta 2015). Am 15.7.1947 entließ England Indien in die Unabhängigkeit; am Vortag erklärte der Naga National Council (NNC) seine Unabhängigkeit von Indien, was die indische Regierung jedoch nicht zur Kenntnis nahm.

Es folgten Verhandlungen der Naga-Führer mit dem Gouverneur des indischen Bundesstaates Assam, Muhammed Hydari, die zur „9-Punkte-Vereinbarung“ führten: Nagaland sollte zehn Jahre unter Assam verbleiben und anschließend in einem Volksentscheid selbst über seine Zukunft entscheiden. Das indische Parlament in Delhi lehnte diese jedoch 1949 ab, was die Naga als Verrat angesehen haben (Longkumer 2018a). Der NNC führte 1951 selbständig ein Referendum durch, bei dem sich 99,9% der Naga für eine Unabhängigkeit von Indien aussprachen (Oppitz et al. 2008). Indische Truppen fielen daraufhin in Nagaland ein und misshandelten Naga, die sich „wie Tiere“ behandelt fühlten. 1952 ging der NNC-Präsident A.Z. Phizo mit Kämpfern in den Untergrund und führte einen Guerilla-Krieg gegen die indischen Besatzer (Das 2011). 1954 wies Indien alle amerikanischen Missionare aus der Region aus (Longvah 2017). Der NNC spaltete sich 1955 an der Frage, ob Autonomie

(innerhalb des indischen Staatenbundes) genüge oder volle Unabhängigkeit zu fordern sei: NNC-Sekretär T. Sakhrie und viele gemäßigte Naga verließen den NNC (Dutta 2015) und wurden 1956 von radikalen Naga ermordet (Wouters 2019). Ab 1956 waren 100.000 indische Soldaten in Nagaland stationiert, die nach Rebellen-Überfällen immer wieder Massaker verübten (Longvah 2017; Longkumer 2018a, Wouters 2019). Mehr als 100.000 Naga kamen dabei ums Leben (Oppitz 2008). 1960 wurde in einem konsultativen Prozess die 16-Punkte-Vereinbarung beschlossen, die 1963 zur Gründung eines eigenen Bundesstaates führte: Einige Provinzen in Assam mit einem hohen Anteil von Naga wurden zu dem Bundesstaat Nagaland mit eigener Regierung Parlament (und formal etlichen Sonderrechten) zusammengefasst.

Das kleine Nagaland mit 400.000 Einwohnern erhielt ein Parlament mit 60 Abgeordneten, etliche gut dotierte Beamtenstellen und großzügige Entwicklungshilfe, um die Region zu befrieden. Doch dadurch grassierte auch Vetternwirtschaft.

Christentum und Politik

1964 initiierte der Baptistenbund in Nagaland Friedensgespräche mit der Bundesregierung, die jedoch 1966 scheiterten. Am 11.11.1975 unterzeichnete die Naga-Regierung mit der indischen Bundesregierung den „Shillong Accord“. Er forderte die Kapitulation aller Naga-Rebellen, Übergabe ihrer Waffen und Anerkennung der indischen Verfassung. Der NNC stimmte dem schweren Herzens zu; doch spaltete sich daraufhin der „National Socialist Council of Nagaland“ (NSCN) ab, unterstützt von China und mit maoistischer Prägung. Dieser spaltete sich 1988 weiter auf in NSCN (K) und NSCN (IM) – benannt nach ihren jeweiligen Leitern Khaplang bzw. Isac Swu und T. Muivah (Dutta 2015). In den Rebellencamps führten sie Gottesdienste und Evangelisationen durch, unternahmen Missionseinsätze in Burma (Longkumer 2018a) und kämpften brutal gegen indische Truppen sowie gemäßigte Naga. „Nagaland for Christ“ war ihr geistliches Ziel (Das 2011). In den folgenden Jahren gab es weitere Abspaltungen: 2011 die NSCN U (Unification), 2015 die NSCN KK, 2015 (benannt nach den Leitern Kitovi Zhimomi und Khole Konyak), die NSCN R (Reformation) (vgl. Das 2011, Longvah 2017, Longkumer 2018).

Eine christliche Nation

Seit 2001 bemühten sich Naga-Leiter um eine Versöhnung (Das 2011). 2015 gründete der Baptistenbund ein „National Forum for Naga Reconciliation“ (NBCC), es folgten vertrauliche Friedensverhandlungen der indischen Regierung mit einigen Rebellengruppen. Am 3.8.2015 wurde ein geheimer Friedensvertrag mit der indischen Bundesregierung unterzeichnet, über dessen Inhalt bis heute nichts bekannt ist (Das 2018). Doch hält der Waffenstillstand bis jetzt, und viele junge Leute sind der ewigen Kämpfe müde. Sie interessieren sich mehr für westlichen Lebensstil und Drogen (von

Stockhausen 2008), als für die Traditionen ihrer Väter (Oppitz et al. 2008) und sind oft nur nominelle Christen (von Stockhausen 2008; Das 2011).

Bis 2000 war Nagaland militärisches Sperrgebiet, in dem keine ausländischen Besucher erlaubt waren. Seit 2011 wird in der Hauptstadt Kohima jährlich das „Hornbill Festival“ veranstaltet, bei dem viele Naga-Dörfer ihre Tänze und Folklore aufführen. Es zieht viele Besucher an und fördert den Tourismus.

In Nagaland findet man oft Straßenschilder mit Slogans wie „Nagaland for Christ“ (Dutta 2015:11) oder „Kohima for Christ“ (Oppitz et al 2008). Naga verstehen sich als christliche Nation in scharfer Abgrenzung vom Hindu-Indien, dessen Kastensystem sie verabscheuen und von dem sie sich diskriminiert fühlen. Es war gerade die Botschaft von der Liebe Gottes und der Gleichheit aller Menschen, die sie beim Evangelium angesprochen hat. Die Missionsschulen brachten ihnen im 19. Jahrhundert Bildung, Arbeit und Brot bei der britischen Kolonialverwaltung, medizinische Hilfe, Nothilfe, Zeitungen und Verlage. Sie wählten als offizielle Sprache Englisch statt Hindi oder eine der zahlreichen indigenen Sprachen (Longkumer 2018).

Viele Politiker predigen sonntags im Gottesdienst, missionieren in ihrer Freizeit, finanzieren den Bau von repräsentativen Kirchenbauten oder bezahlen Bibelschülern die Ausbildung. Wenn Dorfleute in die Stadt kommen, schauen sie bei ihrem Abgeordneten vorbei, lassen sich von ihm bewirten, die Arztrechnung oder das Schulgeld bezahlen und erbitten Geld für ihre Einkäufe. Politiker werden zu Sportfesten als Ehrengast eingeladen und sollen sämtliche Kosten für das Event übernehmen; die Summe wird sogar öffentlich bekanntgegeben (Wouters 2018a).

Im Wahlkampf muss ein Kandidat jedem Dorf möglichst viele Beamtenstellen und Entwicklungshilfe zusagen. Man wählt denjenigen, der am meisten bietet, und nach der Wahl wird selbstverständlich öffentlich verkündet, wer für wen gestimmt hat. Loyalität gilt dem Clan; Parteizugehörigkeit ist eher eine Fassade (Wouters 2018). Europäer nennen dies Vetternwirtschaft, Stimmenkauf, Verschwendung staatlicher Mittel und Korruption (Wouters 2018a) – und in der Tat laufen die Kosten ins Unermessliche. Ist die einstige Struktur unabhängiger Dörfer Ursache dafür, dass das Wohl des eigenen Dorfes über das Gemeinwohl geht? Welchen Einfluss hat das Evangelium im Alltag und in der Gesellschaft, fragt Lark Murry (2017). Haben auch die frühen Missionare zu den negativen Entwicklungen beigetragen, indem sie Vergebung der persönlichen Sünden und individuelles Heil predigten, jedoch die Gemeinschaft im Volk Gottes vernachlässigten (von Stockhausen 2008)?

Kuki Konflikt

Glaubensmut, Tapferkeit und Opferbereitschaft führten zu einer eindrucksvollen Missionsbewegung, aber auch zu Grausamkeiten im Befreiungskrieg und zur Ermordung etlicher gemäßigter Naga. Von 1992-98 führten konkurrierende Landansprüche zu einem blutigen Konflikt mit den Kukis, einem verwandten, ebenfalls christlichen Nachbarvolk, bei dem 360 Dörfer niedergebrannt wurden, mehr

als 1000 Menschen ums Leben kamen, 100.000 aus ihren Dörfern vertrieben und zahllose Menschen traumatisiert wurden (Kashena 2017). Diese Grausamkeiten geschahen zwischen verwandten Volksgruppen, die sich beide als gläubige Christen verstanden! Die Kukis fordern einen eigenen Bundesstaat (wie Indien ihn den Naga zugestanden hat), eine Entschuldigung von den Naga für deren Gräueltaten, rituelle Reinigung und Ersatz der Schäden (Hassan 2006, Kashena 2017). Die Nagas werfen der indischen Regierung vor, teilnahmslos zuzuschauen und beide Seiten gegeneinander auszuspielen nach dem Motto „teile und herrsche“ (Longvah 2017).

Zusammenfassung

Wie kann es sein, dass Licht und Schatten so dicht beieinander liegen? Ich bin tief beeindruckt von dieser großartigen Missionsbewegung, die uns ein leuchtendes Vorbild ist in ihrer Hingabe und Opferbereitschaft, trotz Armut, wirtschaftlicher Unterentwicklung und sozialer Diskriminierung. Hier wird Gottes Gnade sichtbar. Gott ist Herr der Geschichte. Er schenkte Erweckungen, nutzte aber auch etliche kulturelle Merkmale, religiöse Überzeugungen, geschichtliche Ereignisse sowie ganzheitliche Mission, um dort seine Gemeinde zu bauen. Zunächst in der Abgrenzung von Hindu-Indien formte sich langsam eine eigene nationale Identität und lebendige Gemeinden. Es wuchsen aber auch Vetternwirtschaft, Korruption, Individualismus und nomineller Glaube, welche heute große Herausforderungen darstellen. Der Krieg zwischen zwei christlichen Nachbarvölkern wirft grundlegende Fragen an das Selbstverständnis der „christlichen Nation“ auf.

Doch wie leicht sehen wir den Splitter im Auge des Bruders und übersehen den Balken im eigenen? Das macht uns demütig, hält uns bescheiden und macht uns gleichzeitig hoffnungsvoll: Trotz menschlicher Schwächen baut der Herr seine Gemeinde und setzt sie zum Segen für unzählige andere.

Literaturverzeichnis

- Das, N.K. 2011. Naga Peace Parleys: Sociological Reflections and a Plea for Pragmatism. *Economic & Political Weekly* 46(25):70-77
- Das, N.K. 2018. Sovereignty Question and Culture Discourse: Interrogating Indo-Naga 'Framework Agreement' in relation to Naga Movement. *E-journal of the Indian Sociological Society* 2(2):40-69
- Dutta, Akhil Ranjan 2015. The Naga National Struggle, 'Framework Agreement' and the Peace Prospects. *Space and Culture, India* 3(2),5-14
- Forbes, Geraldine 2017. The most manly and virile missionary ground in the Empire: American missionaries among the Nagas. <https://www.academia.edu/34765883>
- Guite, Thangbiakmuang, & Hmangte, Sumrengchung 2011. Christian Leadership in the Context of North East India. Paper presented on Nov. 11, 2011 in Manila.
- Hassan, Sajjad 2006. Reconstruction from Breakdown in Northeastern India. *UNU-WIDER* 2006/78:1-28

- Intimangyang 2017. A brief historical account: Christianity among the Ao Nagas in North-East India. *National Journal of Multidisciplinary Research and Development* 2(3):77-82
- Johnstone, Patrick & Mandryk, Jason 2001. Operation World. Carlisle: Paternoster
- Kashena, Asojini Rachel 2017. Prayers from the Kuki-Naga Conflict: living through violence in Manipur. *The South Asianist* 5(1):46-65
- Longkumer, Arkotong 2018. 'Along Kingdom's Highway': The proliferation of Christianity, education, and print among Nagas in Northeast India. *Contemporary South Asia*, 2018:1-19.
- Longkumer, Arkotong 2018a. Bible, guns and land: sovereignty and nationalism amongst the Nagas of India. *Nations and Nationalism* 24(4):1097-1116
- Longvah, Shonreiphy 2017. Christian conversion, the rise of Naga national consciousness, and Naga nationalist politics. *The South Asianist* 5(1):121-139
- Murry, Lark 2017. A Brief History of Christianity in Nagaland. www.academia.edu/34826503
- Nengzakhup, S. 2000. Amazing Mizo Mission, Bangalore: SAIACS Press
- Oppitz, Michael 2008. The Nagas: An Introduction. S. 11-28. In: Oppitz, Michael; Kaiser, Thomas; von Stockhausen, Alban und Wettstein, Marion. Naga Identities: Changing Local Cultures in the Northeast of India. Gent: Snoeck Publishers.
- Pachuau, Lalsangkima 2003. Church-Mission Dynamics in Northeast India. *International Journal of Missionary Research* 27(4):154-161
- Singh, Rajesh 2015. Coming of Christianity in the Naga Area of North East India. *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 20(4):13-17
- Von Stockhausen, Alban 2008. Die Erfindung der Naga. S. 37-78. In: Oppitz Michael; Kaiser, Thomas; von Stockhausen, Alban und Wettstein, Marion. Naga Identitäten: Zeitenwende einer Lokalkultur im Nordosten Indiens. Basel: Benteli Verlag
- Wilkinson, Matthew 2017. Masculinity in the Margins: men and identity in 21st Century. *The South Asianist* 5(1):140-161
- Wouters, Jelle 2017. Who is a Naga village? The Naga 'village republic' through the ages. *The South Asianist* 5(1):99-120
- Wouters, Jelle 2018. Genealogies of Nagaland's 'Tribal Democracy'. *Economic and Political Weekly* 53(24):41-47
- Wouters, Jelle 2018a. What makes a Good Politician? Democratic Representation, 'Vote.Buying', and the MLA Handbook in Nagaland, Northeast India. *Journal of South Asian Studies* 41(4):806-826
- Wouters, Jelle 2019. Difficult Decolonization: Debates, Divisions, and Deaths within the Naga Uprising 1944-1963. *Journal of North East India* 9(1):1-28

Kwame Bediakos kontextueller Zugang zur Bibel

Anregungen für die Arbeit mit deutsch-ghanaischen Jugendlichen

Matthias Brüns

Die Frage der kulturellen Identität war wesentlich für Kwame Bediako, einen der bedeutsamsten Theologen Ghanas. Sein Bildungsweg und seine Kontakte zu Theologen der nichtwestlichen Welt machen ihn nicht nur zu einem Brückenbauer zwischen ghanaischem und westlichem christlichen Denken, sondern auch zu einem Wegweiser für Christen mit ähnlicher bi-kultureller Prägung auf der Suche nach ihrer Identität in Christus. Dieser Artikel zeigt beispielhaft, was Mitarbeiter der sozial-missionarischen Arbeit in einer deutschen Stadt von Theologen der Zweidrittelwelt lernen können.

Matthias Brüns ist Studienleiter beim theologischen Institut IGW am Standort Hamburg. Seit seiner Ausbildung zum Gemeindepädagogen am Theologischen Seminar in Adelshofen im Jahr 2006 arbeitet er außerdem bis heute in der Jugendarbeit. Bis 2017 studierte er berufsbegleitend an der *European School of Culture and Theology* in Korntal und erwarb einen Master of Arts in Culture and Theology.

Dieser Artikel ist der erste Teil eines Aufsatzes, der 2021 erscheinen wird in *Die Gründer und ihre Kinder. Beiträge zum Generationenwechsel in Migrationsgemeinden und christlichen Werken*, hg. v. Meiken Buchholz und Elmar Spohn, Nürnberg: VTR 2021.

Einleitung

Mein Interesse an einer kontextuellen Theologie, die für die Lebenssituation deutsch-ghanaischer Jugendlicher relevant ist, hat seinen Hintergrund in meinen Leitungsaufgaben im Jugendhaus der Friedenskirche im Hamburger Stadtteil Jenfeld.⁷ Im Laufe der Jahre hat sich dieses Jugendhaus zu einer Anlaufstelle für viele Jugendliche mit afrikanischem Migrationshintergrund entwickelt, insbesondere aus Ghana. Ihre Eltern kamen meist als Wirtschaftsflüchtlinge nach Deutschland, sie selber sind aber in Deutschland geboren. Sie wachsen bi-kulturell auf. Ihr Zuhause und die größtenteils kulturell homogenen christlichen Gemeinden erleben sie oft im

⁷ Dieser Beitrag basiert auf einer Abschlussarbeit im Studiengang Culture and Theology, die im März 2017 an der *European School of Culture and Theology*, Korntal eingereicht wurde. Der Text wurde für die Veröffentlichung gekürzt und überarbeitet.

Widerspruch zur Schule und Gesellschaft. Das Statement einer 16jährigen auf einem Sommercamp des Jugendhauses zum Thema „Heimat“ drückt ihre innere Suche aus: „Ich weiß nicht wer ich bin! Wo gehöre ich hin?“

Mit ihren Fragen finden sie bei den Mitarbeitern Anlaufstationen. Unter anderen stellen sie ihre Fragen zum Christsein und zu anderen Religionen. Dabei kommen auch immer wieder Themen aus ihren Gemeinden zur Sprache, die für die Mitarbeiter fremd sind. Daraus ergab sich der Wunsch, den Mitarbeitern zu einem besseren Verständnis der Jugendlichen zu verhelfen, damit diese dann die Jugendlichen darin bestärken können, ihre kulturelle Herkunft zu verstehen und das Christsein in seiner kulturellen Vielfalt zu entdecken. Langfristig besteht das Ziel, sie als ehrenamtliche Mitarbeiter zu gewinnen und auszubilden.

Dazu scheint es vielversprechend, sich mit einem oder einer ghanaischen Theologen oder Theologin zu beschäftigen, der oder die von repräsentativer Bedeutung für den ghanaischen Kontext ist und zugleich relevant für die Situation der Zweiten Generation in Deutschland sein kann.

1. Kwame Bediako

Kwame Bediako gilt als einer der bedeutsamsten Theologen der noch jungen Kirche in Ghana. Um ihn besser verstehen zu können, beginne ich mit einer Kurzbiographie.

Kindheit und Jugend

Manasseh Kwame Dakwa Bediako wurde am 7. Juli 1945 in Akropong in Ghana geboren. Er nannte sich immer Kwame, denn dies war sein traditioneller Akan Geburtstagsname und bedeutet „Samstag“, den Tag seiner Geburt. Sein Vater war Polizist, sein Großvater Lehrer und Evangelist der Presbyterianischen Kirche. Er wuchs in der ghanaischen Hauptstadt Accra auf. Während Twi die Sprache seiner Eltern war, lernte er auf der Grundschule Ga. Die weiterführende Schule führte ihn auf eine der besten Missionsschulen in Accra, in der er eine Schulausbildung nach britischem Vorbild erhielt.

Studium und Bekehrung

1965 begann er sein Französischstudium an der Universität von Ghana und erhielt aufgrund seiner hervorragenden Leistungen ein Stipendium in Frankreich. Schon an der Universität entwickelte er sich zu einem guten Redner. Während dieser Zeit verstand er sich selbst als Atheist. Er ging nach Bordeaux und studierte dort Französisch und Afrikanische Literatur. In diese Zeit fällt seine radikale Hinwendung zu Jesus im Jahr 1970, die zu einer Hinterfragung seines Studiums führte, da er nun vor allem evangelistisch aktiv sein wollte. Seine Bekehrung beschreibt er

rückblickend als einen Prozess, durch den er wieder mehr ein Afrikaner wurde (Ault 2013). Durch seine ehrenamtliche Arbeit unter Kindern mit arabischem Migrationshintergrund lernte er die englische Studentin Gillian Mary kennen, die zum Französischstudium nach Bordeaux gekommen war. Im Jahr 1973 heirateten sie (Walls 2008). Er beendete das Studium mit einer erfolgreichen Promotion an der Universität von Bordeaux (Walls 2008).

Studien der Theologie in London und Aberdeen

Bediakos Besuch des Lausanners Kongresses für Weltevangalisation im Jahr 1974 weitete seinen Horizont und schaffte Kontakte zu Theologen der „nicht-westlichen“ Welt.⁸ Ab da lag sein Hauptaugenmerk auf der Theologie. Diese studierte er erfolgreich in London. Er kehrte als theologischer Lehrer nach Ghana zurück und wurde in der Presbyterianischen Kirche ordiniert (Walls 2008). Diese genehmigte ein Promotionsstudium in Theologie an der Universität von Aberdeen unter Andrew F. Walls. Bediakos 1983 verfasste Dissertation wurde später unter dem Titel *„Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa“* veröffentlicht. Walls bezeichnete sie einmal als eine der besten von ihm betreuten Dissertationen (Asamoha-Gyadu 2009, 12).

Rückkehr nach Ghana und das Akrofi-Christaller Institute

Bei seiner Rückkehr nach Ghana im Jahr 1984 wurde er zum „Resident Presbyterian Chaplain“ der Accra Ridge Church ordiniert, einer internationalen überkonfessionellen Gemeinde. Während dieser Tätigkeit war es ihm möglich als Dozent am Trinity Theological Seminary in Accra zu arbeiten (Asamoha-Gyadu 2009, 12).

Ab 1986 begann er mit der Aufbauarbeit eines neuen Studienzentrums in Accra, das ab 1987 in Akropong, einer Stadt im südöstlichen Teil von Ghana, seine dauerhafte Heimat fand. Schon seit seinem Besuch des Lausanner Kongresses für Weltevangalisation im Jahr 1974 und den daraus entstanden Begegnungen zu anderen Evangelikalen der nichtwestlichen Welt, reifte in ihm und seiner Frau der Gedanke an die Gründung einer Schule. Schon in Aberdeen beschrieb es seine Vision wie folgt:

... devotion to scholarship and understanding of the cultures of Africa would be pursued in a setting of Christian worship, discipleship and Mission (Walls 2008, 18).

Das „Akrofi-Christaller Center for Mission, Research and Applied Theology“ hat seinen Namen von dem Baseler Pionier Missionar Johannes Gottlieb Christaller, der im 19. Jahrhundert die Bibel in Akan übersetzte, und seinem Nachfolger Dr. Clement Anderson Akrofi, der im 20. Jahrhundert wirkte und an der Bibelübersetzung in Twi

⁸ Mit einigen von ihnen gründete er INFEMIT „International Fellowship of Evangelical Mission Theologians“, eine Plattform, die es vor allem Theologen aus der nichtwestlichen Welt ermöglichen wollte, theologisch zu arbeiten (Kapteina 2011, 138).

mitwirkte (Walls 2008; vgl. Asamoha-Gyadu 2009, 13). Ab 1998 bot das Zentrum weiterführende Studiengänge in Zusammenarbeit mit der südafrikanischen Universität von Kwazulu-Natal an (MA, MTh und PhD). Im Jahr 2007 bekam die Schule eine staatliche Anerkennung und konnte nun eigene Abschlüsse vergeben.

Hans Visser und Kwame Bediakos Frau, Gillian Bediako, beschreiben die Vision des Zentrums wie folgt:

The purpose is to provide training in theology in the African context that equips young scholars to find Christian answers to African questions. This course has the potential for training a new generation of African theologians, and for eventually attracting students from the West who are open to learn in and from Africa. It is open to both 'evangelicals' and 'ecumenicals', as the aim is to transcend European denominational barriers and the artificial borders between francophone and anglophone Africa (Visser and Bediako 2000, ix).

Obwohl es vor allem eine Schule für Afrikaner wurde, pflegte Bediako internationale Kontakte und schaffte Verbindungen mit anderen theologischen Schulen, z. B. dem *Oxford Center for Mission Studies* (Asamoha-Gyadu 2009, 14).

Das Besondere am *Akrofi-Christaller Institute* ist sein neuer Weg Theologie zu treiben. Der Schwerpunkt liegt auf der intensiven Beschäftigung mit der Muttersprache, die Entwicklung einer Theologie von der Gemeindebasis her und dem Studium der ursprünglichen Religion als Unterbau christlicher Ausdrucksform in der nichtwestlichen Welt (Asamoha-Gyadu 2009, 1). Außerdem leben und lernen dort alle Lehrenden, Schüler und weiteren Mitarbeiter zusammen. Das Studieren ist eingebettet in die persönliche und gemeinschaftliche Nachfolge jedes Einzelnen und des gemeinsamen Rufs zur Mission (Walls 2008).

Kwame Bediako starb im Jahr 2008.

Fazit: Bediakos Relevanz

Durch seinen Bildungsweg, seine Heirat mit Gillian, seine Bekehrungserfahrung, seine Kontakte zu Theologen der nichtwestlichen Welt und seine Arbeit in der ghanaischen Kirche ist Kwame Bediako ein Brückenbauer zwischen ghanaischem und westlichem Christentum. Diese bi-kulturelle Prägung und sein unstillbarer Wunsch, auf seine Fragen eigene, gutbegründete Antworten zu finden, verbindet ihn mit deutsch-ghanaischen Jugendlichen des Jugendhauses.

Deswegen wenden wir uns im Folgenden den Grundlinien seines Denkens zu.

2. Die Grundlinien von Kwame Bediakos Denken

Kwame Bediako spricht von drei wichtigen Strängen, die sein Denken und Werden entscheidend beeinflusst haben. Der erste Strang hat mit den Entdeckungen zu tun, die er beim Schreiben seiner oben genannten Dissertation machte. Der zweite Strang

ist durch seine Begegnung mit einer Schrift des albanischen Erzbischof Anastasios Yannoulatos entstanden, die ihm positive Möglichkeiten für eine christliche Perspektive auf die traditionellen afrikanischen Religionen eröffnete. Der dritte Strang ergab sich aus einem veränderten Verständnis der traditionellen Religionen. Er entdeckte, dass sie in ihren Strukturen und Formen Gemeinsamkeiten haben, und dass gerade unter ihren Anhängern viele Leute zum christlichen Glauben fanden (Bediako 1996, 28ff.)

Aus diesen drei Strängen entwickelte sich sein Denken und Glauben und brachten dabei ein Christentum hervor, das keine westliche Religion ist (Kapteina 2011, 138). Diesen Prozess fasst Kapteina so zusammen: „Lasst christliche Afrikaner afrikanische Christen werden!“ (Kapteina 2011, 148).

Theologie als Hermeneutik der Identität

In seiner oben genannten Dissertation „Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa“ beschäftigte Bediako sich mit Theologen des 2. Jahrhunderts und ihrem Ringen um die Fragen, ob es möglich sei, gleichzeitig Griechen und Christ zu sein. Es ging dabei um die Frage der Identität. Wie verarbeiteten sie Fragen ihrer Kultur und ihres Denkens mit Hilfe des christlichen Glaubens? Seine Ergebnisse verglich er mit der Situation in Afrika (Walls 2008). Laut Ferdinando ist Bediakos Arbeit noch heute grundlegend für die theologische Diskussion in Afrika (Ferdinando 2007, 122). Die Grundthese seines Buches ist, dass die Entwicklung einer Theologie und die Formulierung von theologischen Fragen sich als unvermeidbare Folge aus der Frage ergeben, was es heißt, ein Christ im eigenen kulturellen Kontext zu sein. Christliche Identität entsteht in einem Prozess der Klärung wesentlicher theologischer Interessen (Bediako 1999, Summary).

Für Bediako ist die Frage nach der Identität entscheidend für die afrikanische Kirche. Er ist sich durchaus bewusst, dass die Zeit der frühen Kirche in ihrer Gesamtheit nicht eins zu eins vergleichbar mit der afrikanischen Christenheit ist. Die Fragen der afrikanischen Kirche entstanden nämlich nicht durch die Bekehrung zum Christentum von traditionellen Religionen, sondern durch den Gesamteinfluss des Westens auf Afrika, der überwiegend ein westliches bzw. europäisches Bild von Christen mitbrachte. Die Folge war, dass Afrikaner alle ihre Wurzeln hinter sich lassen mussten, wenn sie Christen wurden. Dies hatte laut Bediako schwerwiegende und bleibende Folgen (Ferdinando 2007, 122). Er stellt fest, dass ein großer Teil der Missionare im 19. und frühen 20. Jahrhundert die vorchristlichen Kulturen Afrikas als etwas Unwichtiges oder sogar Negatives ansah. Man betrachtete einen Afrikaner, der Christ wurde, wie ein komplett neu zu malendes Bild (Samuel, Sugden 1987, 81). Den Missionaren fehlte der Blick dafür, dass Afrikaner in erster Linie Menschen mit Ängsten und Freuden, Hoffnungen und Enttäuschungen und einem Sehnen nach Erlösung waren (Samuel, Sugden 1987, 91). So kam es weder zu einer theologischen Auseinandersetzung mit den kulturellen Wurzeln noch zu einer Formulierung einer

afrikanischen Theologie. Das wiederum verhinderte, dass das Christentum als etwas Eigenes angesehen wurde. Nichtchristliche Afrikaner empfanden das Christentum als fremdartig (Ferdinando 2007, 123). Anhand einer vergleichenden Untersuchung von vier Autoren der frühen Kirche mit fünf Autoren der modernen Kirche Afrikas diskutiert Bediako die Frage der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen dem christlichen Glauben und der griechisch-philosophischen bzw. der afrikanischen Tradition. Bediako tritt für die Kontinuität und eine positive Auseinandersetzung mit dem vorchristlichen Denken ein. Diese Sicht sah er durch die Tatsache bestätigt, dass die Apostel Jesus gleichberechtigt für die Juden als Antwort auf die Versprechen des Alten Testaments und für die Heiden als Antwort auf ihre tiefsten religiösen und spirituellen Sehnsüchte verkündigten (Samuel, Sugden 1987, 92).

Bekehrung als Identitätsfindung

Bediako versteht Bekehrung daher nicht als einen radikalen Bruch mit den eigenen Wurzeln, sondern als eine Identitätsfindung. Der Christ komplementiert oder versteht nun, was er schon ahnte und vorher im Dunkel seines Denkens anbetete. Seine vorchristlichen religiösen Erfahrungen werden von Jesus nicht negiert, sondern vervollständigt und zu ihrer wahren Bestimmung gebracht (Ferdinando 2007, 131). Bediako selbst spricht im Zusammenhang seiner Bekehrung davon, wieder afrikanischer geworden zu sein (Hartmann 2015, 31).

Über die Väter des Glaubens schreibt er:

... in the Gospel, they also found an all-encompassing reality and an overall integrating principle which enabled them to understand themselves and their past, and face the future, because the Gospel of Jesus Christ became for them the heir to all that was worthy in the past, whilst it held all the potential of the future (Bediako 1992, 440).

Theologie als Kontinuität zwischen Alt und Neu

Im Herzen der Identitäts-Theologie steht bei Bediako also die Frage, wie und inwieweit das Alte und Neue im afrikanisch christlich-religiösen Bewusstsein in einer einheitlichen Vision verbunden werden kann. Es geht Bediako um eine Ortsbestimmung, einen Dialog zwischen der eigenen Vergangenheit und der eigenen Gegenwart (Bediako 1984, 16).

Sein Ausgangspunkt ist die oben genannte Entdeckung, dass das theologische Werden des Alten und Neuen Testaments nicht unabhängig von den alternativen religiösen Überzeugungen des Kontextes verstanden werden kann (Bediako 1996, 27). Für Bediako sind die griechische und römische Religion, die den Hintergrund des Neuen Testaments bildeten, Varianten ursprünglicher religiöser Systeme im Allgemeinen (Bediako 1996, 30). Daher gewann Bediako die Überzeugung, dass es ebenso eine Kontinuität und eine spezielle Verbindung zwischen den traditionellen afrikanischen Religionen und dem Christentum gibt und der christliche Glaube somit als religiöser

Glaube für die Afrikaner nicht fremd sein muss (Bediako 1994, 16). Hier knüpft er an seinen Doktorvater Walls an, der betont, dass die ursprünglichen Religionen einen fruchtbaren Acker für den Ackerboden des Evangeliums darstellten (Samuel, Sugden 1987, 96). Ähnlich sah auch schon der afrikanische Theologe Mbiti in ihnen einen wesentlichen Grund für die schnelle Ausbreitung des Christentums (Samuel, Sugden 1987, 96f). Für Bediako wird das Evangelium nun innerhalb der ursprünglichen Kulturen offenbart. Es ist den Ursprungsreligionen indigen. Durch die Bekehrung bekommt ein Mensch es daher nicht mit einem neuen Gott zu tun, der in keiner Beziehung zu den Traditionen der Vergangenheit steht (Samuel, Sugden 1987, 95).

Den weiten Begriff Synkretismus beschränkt Bediako auf einen absichtlichen Gebrauch von nichtchristlichen religiösen oder kulturellen Formen als Zusatz zum christlichen Glauben.

Da die traditionellen afrikanischen Religionen der kulturelle Hintergrund fast aller Afrikaner sind, ist es für Bediako dringend notwendig, das christliche Bekenntnis in diesem Kontext zu reflektieren (Bediako 1996, 31). Theologie ist in dem Sinne immer indigen, als sie Folge der Bemühungen ist, das Evangelium in seiner Bedeutung in einem konkreten kulturellen Umfeld als Antwort auf die Realitäten dieses Umfeldes zu geben (Hartmann 2015, 29). Für Bediako beinhaltet die Freiheit des Evangeliums die theologische Freiheit, innerhalb der eigenen Begrifflichkeiten Theologie zu treiben (Samuel, Sugden 1987, 95). Er hält folgendes fest:

Diese Argumentation stellt die westliche, in der Mission herrschende Sicht der afrikanischen Religionen auf den Kopf und eröffnet so den Weg für einen neuen Zugang zu der Frage, wie wir die Beziehung von Jesus als Herrn und Retter zu den geistlichen Gegebenheiten unseres Weltbildes verstehen können (Samuel, Sugden 1987, 97).

Jesus Christus als Erlöser und Erfüller traditioneller afrikanischer Religionen

Bediako sieht in dieser Universalität Jesu die Möglichkeit, das Alte und das Neue in der afrikanischen religiösen Erfahrung zu verbinden (Bediako 1994,16). In diesen „anderen religiösen Welten“ soll Jesu Universalität in ihrer wahren Bedeutung offenbar und bestätigt werden. Das bedeutet für Bediako aber nicht im Umkehrschluss, dass christliche Überzeugungen vom Inhalt der anderen Religionen gestaltet oder bestimmt werden. Ihm geht es darum, zu begreifen, dass christliche Überzeugungen von der Universalität Jesu in der Beziehung und Auseinandersetzung mit dem Kontext entstanden sind und entstehen. Bezugnehmend auf 1.Kor 8,5f. stellt Bediako fest, dass Paulus seine Sicht von Jesus Christus als dem *einen* Herrn im Verhältnis zu den anderen bekannten Göttern und Herren beschreibt (Bediako 1996, 32). Die Schwäche der westlichen Missionsbewegung sieht er in ihrer Unfähigkeit die Universalität Christi in ihrer unmittelbaren Relevanz für alle menschlichen Zusammenhänge in der gleichen Tiefe wie Paulus zu begreifen (Samuel, Sugden 1987, 92).

Laut Bediako ist aber zu fragen, was die Universalität Christi bedeutet. Christliche Überzeugungen müssen sich immer wieder neu bestätigen, da sie den Menschen die

Möglichkeit bieten, eine identische Antwort im Glauben an den in der Schrift offenbarten Jesus Christus zu geben. Der Sinn der biblischen Offenbarung besteht nicht darin, sie im intellektuellen Sinne für wahr zu halten, sondern an der Wahrheit teilzuhaben. Die Verse aus 1.Joh 1,1ff zeigen, dass das Bekenntnis zu Jesus mitten im Leben und nicht als ein Produkt religiöser Schriften oder theologischer Angebote entstand. Ein Bekenntnis der Universalität Jesu Christi ist darum keine unbegründete Übernahme der dogmatischen Grundlagen einer christlichen Gemeinde, sondern die Frucht einer Erkenntnis, die es wiederum anderen ermöglicht, dieses Bekenntnis für sich zu erkennen (Bediako 1996, 33).

Bediako nimmt Bezug auf Walls, für den Jesus das übersetzte ewige Wort Gottes ist, welches immer wieder in einen neuen Kontext übersetzt werden muss. Inkarnation ist damit Übersetzung. Als Gott in Jesus Mensch wurde, wurde Gott-Sein in Mensch-Sein übersetzt. Mensch-Sein ist dabei die Sprache des Empfängers (Bediako 1996, 34). Gott in Christus als Mensch und somit als zugänglich zu begreifen, ist für Bediako ein entscheidender Faktor, um die christliche Überzeugung von der Universalität Jesu Christi richtig zu verstehen, nämlich als eine Einladung zum Entdecken.

In Bezug auf das, was entdeckt werden will, sind für Bediako die entscheidenden Fragen, woran wir uns bei Christus reiben und was uns bei ihm anspricht. Die Antworten auf diese Fragen ergeben sich vor allem aus der Auseinandersetzung mit den religiösen Welten unseres Glaubens. Wichtig ist dabei zuerst, das Leben und die Taten Jesu für uns zu sehen, wie Paulus es in 1.Kor 15 ab Vers 3 beschreibt. Darauf aufbauend gilt es aber auch, zu verstehen, dass derselbe Heilige Geist, der Christus offenbart, Anknüpfungspunkte in den Religionen benutzt, um zu Christus zu führen. Da Bediako die Religionen als eine Tradition von Antworten auf die Realität und die Offenbarung des Übernatürlichen versteht, geht es ihm in erster Linie nicht darum zu fragen, inwiefern Religionen zu Christus führen oder von ihm wegführen, sondern zu welchen Antworten die Menschen gelangen (Bediako 1996, 35f.). Die Aufgaben für uns als Christen besteht dann darin, zu zeigen, wie die Weisheit der Schrift im Leben und Dienst von Jesus Christus, offenbart durch den Heiligen Geist, die Antwort auf die Sehnsüchte und Fragen im religiösen Leben der Menschen ist.

Die dreifache Herausforderung durch Christus

Allgemein gesprochen ist die Antwort auf die Frage, was bei Christus entdeckt werden will und womit wir durch das Leben von Jesus konfrontiert werden, folgende: In Jesus Christus offenbart uns der Heilige Geist ein göttliches Paradigma, welches alle Religionen konfrontiert und uns in drei spezifischen Bereichen herausfordert: in unserem Verständnis von Stärke und Schwäche, in unserer Antwort auf das Böse und in unserer Antwort auf kulturelle und soziale Feindschaften und Exklusivität. Bediako betont bemerkenswerter Weise, dass auch das Christentum als Religion nicht von dieser kritischen Hinterfragung ausgeschlossen ist, denn nicht das Christentum rettet, sondern Christus (Bediako 1996, 37).

In Jesus selbst sehen wir im konkreten Leben göttliche Schwachheit, den Willen zum rettenden Leiden und die versöhnende Liebe. Darin lag nach Bediako die Stärke von Paulus, der mit seinem Verständnis des Evangeliums und der allumfassenden

Bedeutung von Jesus den Heiden das Werkzeug gab, mit dem sie ihr kulturelles Erbe bewerten und aufnehmen konnten und somit einen eigenen Beitrag zum christlichen Leben und Denken geben konnten (Samuel, Sugden 1987, 93). Entsprechend besteht die Herausforderung heute darin, ausgehend vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi inmitten der Religionen des modernen Kontextes zur theologischen Entfaltung der universellen Bedeutung und Anwendung seines Werkes zu kommen (Bediako 1996, 38).

Folglich steht für Bediako die Frage einer afrikanischen Christologie im Mittelpunkt. Er fragt: Wie würde Jesus aussehen, wenn er als Antwort auf die Fragen der Afrikaner erscheinen soll? (Samuel, Sugden 1987, 94).

Afrikanische traditionelle Religionen haben ein besonderes Bewusstsein von den in der Welt wirksamen Mächten und Kräften, die das Leben und das harmonische Miteinander bedrohen (Samuel, Sugden 1987, 98). Die spirituelle und die materielle Welt haben aufeinander Einfluss und stehen in gegenseitiger Abhängigkeit (Ngong 2009, 2). Jesus wird daher insbesondere als Sieger gesehen. Hierin kommt das Bedürfnis nach einem Beschützer gegen die Mächte und Kräfte zum Ausdruck. Jesus ist als Heiland relevant, der in seinen Taten die Allmacht Gottes universal vermittelt. Er ist immer erreichbar, schützt gegen Feinde und rettet aus allen Situationen. Christus wird also vor allem in seiner Göttlichkeit wahrgenommen. Dagegen ist es schwieriger, das Menschsein Jesu und seinen Sühnetod in den Blick zu bekommen (Samuel, Sugden 1987, 98).

Bediako unternimmt selbst den Versuch einer Christologie im Nachdenken über die religiöse Weltsicht der Volksgruppe der Akan, zu der er selbst gehört, und findet zwei Anknüpfungspunkte, nämlich die Ahnenverehrung und die Stellung des Häuptlings.⁹ Leiten lässt er sich dabei vor allem vom Brief an die Hebräer. Jesus wird im Blick auf die Ahnenverehrung und die Welt der Ahnen bei ihm zum „wahren“ Ahne und zum neuen Identitätsgrund. Im Blick auf den Häuptling wird Christus durch Inkarnation, Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt der Befreier des Kosmos, dessen Herrschaft durch den Heiligen Geist vermittelt wird (Kapteina 2011, 249-256).

Zusammenfassend

Bediakos Ausgangsfrage ist die Frage der Identität. Im Blick auf seine Biographie sollte das nicht überraschen. Er versteht Theologie als Hermeneutik einer Identität, die er auf der Grundlage der Universalität Jesu als Kontinuität zwischen Alt und Neu entfaltet. Jesus wird so zum Erfüller und Erlöser traditioneller afrikanischer Religionen.

Daraus ergibt sich sein Verständnis von Mission und dem Entstehen einer kontextualisierten Theologie.

⁹ Ausführlich entfaltet er seine Gedanken im Buch „Der ganze Christus für eine geteilte Welt“ (Samuel, Sugden 1987, 97-118). Zu empfehlen ist auch das Kapitel „Kwame Bediakos Mittler-Christologie“ im Buch „Afrikanisch evangelikale Christologie“ (Kapteina 2011, 243-260). Viele gute Beispiele findet man in Kapitel zwei seines Buches „Jesus and the Gospel in Africa“ (Bediako 2004).

3. Theologie und Mission

Es ist Bediakos Überzeugung, dass Mission und der Glaube an Jesus, den Herrn, Theologie hervorbringt. Für ihn ist deswegen die wichtigste Aufgabe der Theologie, Gottes Liebe für die Welt zu bezeugen, die in Jesus Christus sichtbar geworden ist (Kapteina 2002, 79).

Mission als Ziel des Evangeliums

Das Evangelium von der Liebe Gottes für die Welt kann nur im Gesamtzusammenhang der Bibel verstanden werden. Das erklärt Bediako an vier Bibelstellen. Er beginnt bei der Geschichte des Turmbaus zu Babel (Gen 11,1-9), die er als Höhepunkt eines immer mehr wachsenden Abgrundes zwischen Gott und den Menschen ansieht (Bediako 1997, 1). Das Problem des Menschen lag hier in seinem Willen zur Autonomie von Gott, seinem Vertrauen in sich selbst und seinem Willen, unabhängig von Gott berühmt zu sein. Der Mensch rebellierte gegen Gott. Die Strafe der Sprachenverwirrung zeigt die Sinnlosigkeit und Leere aller menschlichen Bemühungen, sofern sie losgelöst von Gott passieren. Der Mensch in seiner Gesamtheit braucht Erlösung und Reinigung. Gottes Antwort auf Babel beginnt mit Abraham und der Geschichte des Volkes Israel. Dadurch stellt Gott einen Zusammenhang her zwischen dem Evangelium und den Elementen und Realitäten der Kultur, die ein Volk ausmachen (Bediako 1997, 2).

Mission und die Umgestaltung von Kultur

Von hier aus kommt er zur zweiten Bibelstelle, dem Missionsbefehl aus Mt 28,18-20. Für ihn beschreibt der Missionsbefehl eine Umgestaltung von Kulturen, sodass alle Lebensbereiche unter die Herrschaft Christi kommen und von ihm verändert werden (Bediako 1997, 3). Ausgehend vom Pfingstgeschehen in Apg 2,5-12, seiner dritten Bibelstelle, führt Bediako weiter aus, dass das Evangelium verschiedene Kulturen zu demselben Herrn und Retter Jesus und in dieselbe Jüngerschaft ruft. Pfingsten bedeutet, dass das Wort Gottes kontinuierlich danach strebt, sich in einer Kultur zu inkarnieren, in ihr Gestalt zu finden und zum Ausdruck zu kommen. Bediako stellt klar, dass es nicht um eine Verherrlichung der Kultur oder Muttersprache gehen darf, sondern um die Offenheit, in jeder Kultur Anknüpfungspunkte für das Evangelium zu sehen. Keine Nation oder Kultur findet in sich allein Erfüllung, jede ist abhängig von Jesus Christus (Bediako 1997, 3). Zuletzt wirft Bediako einen Blick auf Offb 7,9-12. Das Evangelium befreit nicht nur unsere Seele, sondern sein Ziel ist die Erlösung von Kulturen und die Reinigung aller kulturellen Lebensformen und Ausdrucksweisen, die zur Anbetung des einen Gottes und des Herrn Jesus Christus führen.

Theologie als kontextuelle Theologie

Da für Bediako Theologie immer in der Begegnung mit dem religiösen Kontext entsteht, ist für ihn Theologie stets eine Theologie der Mission (Bediako 2004, 112).

Zugleich ist Theologie ihrer Natur nach kontextuelle Theologie, da

... diese Beziehung zwischen Evangelium und Kultur unvermeidlich ist. Man kann nicht länger sagen: Das ist Kultur und darf nicht mit dem Evangelium vermischt werden. Was ist unsere Identität? Wir können uns nicht außerhalb unserer Kulturen stellen und in keimfreier, desinfizierter Isolation von ihnen verharren. Zugleich braucht dieser Prozess keine Angst auslösen. Er braucht uns nicht zu erschrecken, weil die Beziehung zwischen Evangelium und Kultur etwas ist, was Gott schon immer ausgemacht hat (Zitat Bediako; in: Hartmann 2015, 36).

Da Bediako seine Sicht von kontextueller Theologie aus der Art und Weise ableitet, wie die Bibel die Fragen des religiösen Kontexts aufgreift und zu beantworten versucht, kann man bei ihm auch von einer kontextuellen Hermeneutik sprechen. Wie er diese versteht, können wir seiner Einleitung zum *African Bible Commentary* entnehmen, in der er von der Bibel als Ausleger unserer Kultur und Tradition spricht, wie er in sechs kurzen Punkten kurz entfaltet:

- Sehen wir unsere Kultur und Tradition durch das Prisma der Bibel, sehen wir sie in einer neuen Art und Weise. Nicht unsere Kultur und Tradition definieren uns länger, sondern sie werden durch die Schrift neu interpretiert.
- Die Bibel ist ein Protokoll davon, wie Gott mit Kulturen arbeitet. In diesem Sinne ist sie ein hilfreiches Modell für die missionarische Arbeit heute.
- Sie ist ein Leitfaden dafür, wie die ganze Schrift und ihre Bedeutung in einer konkreten kulturellen und sozialen Hörsituation angewandt werden kann.
- Somit wird die Bibel zu unserer Geschichte. Mit Paulus argumentiert er, dass die Geschichte der Juden unsere adoptierte Geschichte wird, da wir alle von Christus mit unserer Kultur und unseren Traditionen adoptiert sind. Gott ist ein Gott aller Menschen.
- Die Bibel ist dann die Grundlage unserer Identität. Diese ist nicht religiös bedingt, da wir nun Gemeinde Gottes sind und ein Königreich von Priestern. Nicht mehr unsere Identität als Jude oder Heide, sondern die als Glied am Leib von Jesus bestimmt unsere Identität.
- Die Bibel ist also unsere Gegenwart. Sie spricht zu uns, weil sie über uns spricht.

Entscheidend für ihn ist, die Bibel und den kulturellen Kontext zusammenzubringen. Er beschreibt es als einen Prozess, bei dem wir uns immer mehr in der Bibel erkennen, so dass sie mehr und mehr zu unserer Geschichte wird (Africa Bible Commentary, Bediako 2006, 3f.).

4. Chancen und Grenzen von Kwame Bediakos Theologieverständnis für die Praxis¹⁰

Wenn im Folgenden Bediakos Denken und Theologieverständnis im Blick auf die praktischen Fragen in der Begleitung deutsch-ghanaischer Jugendlicher ausgewertet werden, geht es vor allem um die Chancen, ohne dass die Grenzen verschwiegen werden.

Theologie als Mission

Theologie hat ihren Sitz in den Bemühungen der Christen, die Botschaft von Jesus unter Bezugnahme auf die Fragestellungen aus dem echten Leben auszuleben und bekannt zu machen. Darum ermöglicht Bediakos Theologieverständnis, mit den Fragen zu beginnen, die die Jugendlichen wirklich stellen, um zu theologischen Antworten zu kommen, die sowohl nahe bei Jesus sind als auch nahe bei den Menschen. Eine Grenze sehe ich dort erreicht, wo sich diese neue, dynamische Theologie von allen alten christlichen Bekenntnissen löst und „das Rad komplett neu erfinden“ möchte. Darum sind mit Bediako Christus und seine Heilstaten klar als Mitte festzuhalten. Unsere Antworten müssen auf Christus verweisen, der schon immer in der Geschichte tätig ist und in seiner Universalität die Brücke zwischen Alt und Neu bildet.

Theologie als Hermeneutik der Identität

Bediako sieht eine Hauptaufgabe der Theologie in ihrer identitätsbildenden Funktion. Die in Christus gefundene Identität will ausformuliert werden und damit Klarheit und Absicherung geben. Darum entspricht seine Theologie den Bedürfnissen der deutsch-ghanaischen Jugendlichen. Sie ermächtigt fragende Menschen dazu, Entdecker zu werden und eigene Antworten zu finden, ganz gleich, ob ihre Fragen einer Neugierde oder einer Unsicherheit entspringen.

Eine Grenze ist dort erreicht, wo man theologische Reflexion allein als identitätsstiftende Ressource ansieht. Menschen bilden ihre Identität auch in der Begnung mit anderen.

¹⁰ Eine ausführliche Darstellung der Lebenssituation von deutsch-ghanaischen Jugendlichen in Ost-Hamburg inklusive einer empirischen Studie anhand einer Kulturanalyse nach Hofstede findet sich im zweiten Teil des vollständigen Artikels: Matthias Brüns: „Die Theologie Kwame Bediakos und ihre Bedeutung für die Arbeit mit deutsch-ghanaischen Jugendlichen – Am Beispiel des Jugendhauses in Hamburg-Jenfeld“, in *Die Gründer und ihre Kinder – Beiträge zum Generationenwechsel in Migrationsgemeinden und christlichen Werken*, hg. v. Meiken Buchholz und Elmar Spohn, Nürnberg: VTR (erscheint 2021). Dort wird in einem abschließenden Abschnitt die Relevanz von Bediakos Theologie für die sozial-missionarische Arbeit noch ausführlicher diskutiert und in konkrete Vorschläge für ein Projekt zur Identitätsfindung übersetzt.

Theologie und ein ganzheitliches Verständnis des Evangeliums

Das Evangelium zielt nicht nur auf die Rettung einzelner Menschen, sondern auf die Transformation von menschlichen Gemeinschaften und Kulturen. Das Evangelium ist somit kein Wegbereiter für ein rein privates Glück der Jugendlichen, sondern nimmt sie in ihrer Gesamtheit in Beschlag und fordert sie heraus, alle Lebensbereiche am Evangelium auszurichten. Dies hilft ihnen, ihren Platz in ihrem sozialen Umfeld zu entdecken, Verantwortung zu übernehmen und sich als zugehörig zu erleben. Die Grenze ist erreicht, wenn sich alle Bemühungen in sozialen Weltverbesserungsbemühungen verlieren und dabei der Ruf zur notwendigen Erneuerung des gesamten Menschen in Christus vernachlässigt wird.

Theologie und Kontext

Bediako veranschaulicht, dass die Bibel kein vom Himmel gefallenes Buch ist, sondern mitten im Leben von Menschen und in der Auseinandersetzung mit deren Lebensrealitäten und Kulturen entstand. Darum ermutigt er dazu, die Herausforderungen des eigenen Kontextes noch besser kennen zu lernen, darauf mit Hilfe der Bibel Antworten zu geben, und auch aktiv zu werden. Dies dient zugleich der Vergewisserung der eigenen christlichen Identität. Bediako fordert dazu heraus, fremde Bräuche und Überzeugungen mit einem hohen Maß an Sensibilität gründlich zu verstehen, statt sie vorschnell zu beurteilen.

Die Grenze ist dort erreicht, wo der Situation der Vorrang vor der Bibel gegeben und andere erkenntnisleitende Quellen neben der Bibel anerkannt werden (Kapteina 2002, 80). Doch auch dann ist Bediakos Mahnung wichtig, dass die Reaktion auf eine falsche Kontextualisierung nicht sein kann, die Kontextualisierung zu lassen, sondern zu einer gläubigen Kontextualisierung zu finden (Hartmann 2015, 30).

Literaturverzeichnis

- Ault, James 2013. *Kwame Bediako – pieces of his life-story*. https://www.youtube.com/watch?v=kqMdQr_n8j8 [eingesehen am 28.02.2017].
- Asamoah-Gyadu, J Kwabena (Johnson Kwabena) 2009. Bediako, Kwame, 1945-2008. *Mission Studies* 26,1, 5-16.
- Bediako, Kwame 1992. *Theology And Identity*. Oxford; Irvine, Calif.: Authentic.
- Bediako, Kwame 1994. Understanding African Theology in the 20th Century. *Themelios* 20,1, 14-20.
- Bediako, Kwame 1997. What is the Gospel. *Transformation* 14, 1-4.
- Bediako, Kwame 1996. „How Is Jesus Christ Lord?“ Aspects of an Evangelical Christian Apologetics in the Context of African Religious Pluralism. *Exchange* 25,1, 27-42.
- Bediako, Kwame 1999. *The significance of modern African Christianity – a manifesto*: [eingesehen am 28.02.2017 auf EBSCOhost].

- Bediako, Kwame 2004. *Jesus And The Gospel In Africa: History And Experience*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Bediako, Kwame 2010. Scripture as the Interpreter of culture and tradition, in Adeyemo Tokunboh (Hg.). *Africa Bible Commentary: A One-volume Commentary Written by 70 African Scholars*. Rev. ed. Zondervan, 3-4.
- Ferdinando, Keith 2007. Christian identity in the African context: reflections on Kwame Bediako's Theology and identity. *Journal of the Evangelical Theological Society* 50, 1,121–143.
- Hartmann, Tim 2015. Kwame Bediako und Karl Barth. *Salzburger Theologische Zeitschrift*. 19. Jahrgang, 1. Heft 2015. LIT Verlag Münster, 28-38.
- Hiebert, Paul G. 2005. *Kultur und Evangelium: Schritte einer kritischen Kontextualisierung*. 1. Aufl. Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission.
- Kapteina, Detlef 2002. Der Beitrag der afrikanischen evangelikalen Theologie (AET) zur weltweiten Missionstheologie, in Müller, Klaus W. (Hg.) 2002. *Mission im Kontext der Globalisierung: Referate der Jahrestagung 2002 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM) in Wiedenest*. 1. Auflage Nürnberg: VTR, 74-86.
- Kapteina, Detlef 2011. *Afrikanische evangelikale Theologie: Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas*. 2. Aufl. Nürnberg: VTR.
- Ngong, David Tonghou 2009. *Salvation and materialism in African theology*. *Studies in World Christianity* 15,1, 1-21.
- Samuel, Vinay, Sugden, Chris & Wietzke, Joachim 1987. *Der ganze Christus für eine geteilte Welt: Evangelikale Christologien in Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus*. 1. Auflage Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene. 33
- Schuster, Jürgen & Gäckle, Volker 2014. *Der Paradigmenwechsel in der Weltmission: Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen*. LIT Verlag Münster.
- Thomson, Alan 2006. Learning from the African experience: Bediako and critical contextualisation. *Evangelical Review of Theology* 30,1, 31-48.
- Toren, Bernard van den 1997. Kwame Bediako's Christology in Its African Evangelical Context. *Exchange* 26, 3, 218–232.
- Walls, Andre 2008. *Kwame Bediako, Ghana, Presbyterian*. http://www.dacb.org/stories/ghana/bediako_kwame.html [eingesehen am 28.02.2017].

Rezensionen

Eberhard Troeger, *Kirche und Mission in Syrien im 19. und 20. Jahrhundert*. Gießen: Brunnen, 2020. 540 Seiten, 45,00 EUR.

Früher als Pfarrer, Ägyptenmissionar, Missionsleiter der EMO sowie als Autor und Referent zu Islamfragen tätig, hat Eberhard Troeger nun in seinem „Ruhestand“ ein umfangreiches Werk über Syrien vorgelegt, über ein Land, das er persönlich durch zahlreiche Reisen und persönliche Begegnungen kennengelernt hat. Während seiner langjährigen Vorarbeiten für dieses Buch konnte Troeger nicht ahnen, wie sehr sich Syrien durch den schrecklichen Bürgerkrieg und die Einmischung ausländischer Mächte seit 2011 ändern würde. Etwas wehmütig klingend schreibt er im Vorwort (19): „Dieses Buch will also etwas festhalten, was durch den Bürgerkrieg teilweise zur Vergangenheit geworden ist.“ Christentum in Syrien wird nicht mehr so sein wie vor dem Krieg. Gleichzeitig ruft der Autor aber dann gerade „jüngere Leser“ auf, sich für Syrien über die gegenwärtige Krise hinaus zu interessieren und „einen Beitrag zu seiner künftigen Entwicklung zu leisten.“ (19).

Vermutlich als ein Novum kirchengeschichtlicher Forschung zeichnet Troeger „Kirche und Mission in Syrien im 19. und 20. Jahrhundert“. Je näher wir der Gegenwart kommen, desto ausschließlicher rückt der heutige Staat Syrien in den Fokus. Bis zur Staatsgründung im Jahr 1946 wird der Großraum Syrien im Osmanischen Reich, bzw. das französische Mandatsgebiet nach dem Ersten Weltkrieg betrachtet, zu dem jeweils mindestens die heutigen Syrien und Libanon, aber auch die heute zur Türkei gehörende Provinz Antiochien („Hatay“) zählten.

Im Eingangskapitel („Gesellschaft und Politik“) wird der Leser zügig durch zwei Jahrhunderte der Geschichte des syrischen Großraums geführt. Es folgen „Die Religiösen Gemeinschaften“. Dieses Kapitel gibt einen kurzen Überblick über Juden, Christen, sunnitische und schiitische Muslime sowie synkretistische Gemeinschaften, zu denen die heute sehr wichtige Gruppe der Nusairier (Alawiten) gehört, die die Machtbasis für Präsident Assad bilden.

Das eigentliche Interesse des Werkes gilt aber den Christen, die im Folgenden sehr ausführlich, geordnet nach Denominationen, beschrieben werden: „Orthodoxe Kirchen“, „Die Katholischen Missionen und Kirchen“, „Die Evangelischen Missionen und Kirchen“ sind die Überschriften der folgenden Kapitel. Dabei bildet das Kapitel über die Evangelischen (S. 167 – 504) eindeutig den Schwerpunkt der Studie. Es umfasst 27 (!) Unterkapitel, die jeweils eine Mission oder einen Kirchenbund darstellen. Im weit kürzeren Abschlusskapitel „Neuere Bewegungen, Hindernisse und Chancen“ nimmt Eberhard Troeger gesellschaftliche und vor allem geistliche neueste Entwicklungen ins Blickfeld, wobei er auch zahlreiche eigene Begegnungen und Beobachtungen in Syrien auswertet.

Nach der Bibliografie folgt ein in „Orte“, „Organisationen, Einrichtungen“ sowie „Namen“ unterteiltes Register, das Troegers Buch zu einem wertvollen Nachschlagewerk für Interessierte macht.

Eberhard Troegers Syrienbuch ist eine ungeheure Fleißarbeit. Gerade die evangelischen Missionen und Kirchen werden in Entstehung, Entwicklungen und gerade auch in ihren Beziehungen untereinander ausführlich dargestellt. Leser, für die die syrische kirchliche Landschaft Neuland ist, sind vermutlich erst einmal verwirrt von der Vielfalt von Denominationen in einem Land des Nahen Ostens. Und das gilt nicht nur für die evangelische Landschaft. Verblüffend ist sicher für manchen auch, dass sechs verschiedene katholische Kirchenfamilien beschrieben werden.

Es wird aber in den Ausführungen Troegers deutlich, dass die rückblickend oft kritisierte evangelische Missionsarbeit des 19. Jahrhundert in Syrien mit viel Hingabe und Opferbereitschaft von meist hochgebildeten Menschen getan wurde. Bei seinen eigenen Studien zur Türkei ist der Rezensent auf diese Beobachtung auch im Blick auf Missionare des 19. Jahrhunderts in der Türkei gestoßen. Eine große Erfolgsgeschichte sind aus menschlicher Sicht die evangelische Mission und die Entwicklung der daraus entstandenen Kirchen in Syrien allerdings nicht gewesen. Oft waren dabei nicht die Muslime, sondern Christen anderer Konfessionen das größte Hindernis. Das Buch verdeutlicht aber: Im Großraum Syrien ist nicht nur in den frühen christlichen Jahrhunderten, sondern auch in der jüngsten Vergangenheit unter schwierigen Bedingungen Gemeinde Jesu gebaut und erhalten worden. Eberhard Troeger hat gerade in den letzten Jahren vor dem gerade auch für Christen verheerenden Bürgerkrieg Zeichen geistlicher Aufbrüche in Syrien festgestellt. Im Nachwort bringt er seine Hoffnung zum Ausdruck, dass diese Bewegung „gereift und gestärkt sich nach dem Krieg neu entfaltet“.

Das Syrienbuch ist nicht nur eine Fundgrube für kirchen- und missionsgeschichtlich am Nahen Osten Interessierte, es kann, so hoffe ich, auch viele Christen, die Syrien in erster Linie als gescheiterten Staat oder als Bedrohung für uns aufgrund der Flüchtlingsströme wahrnehmen, tiefer schauen lassen auf ein Land, in dem Gott seine Geschichte geschrieben hat und weiter schreibt.

*Dr. Wolfgang Häde,
Martin Bucer Seminar e.V., Türkei und Deutschland.*

Roland Denner, *Muslime verstehen: Wie Begegnung mit Liebe, Mut und Respekt gelingen kann* [SerendipityThema: Lebendige Kleingruppen], Gießen: Brunnen Verlag, 2017. 80 Seiten, 8,00 EUR.

Das Thema Islam erhitzt seit vielen Jahren die Gemüter – auch in der Gemeinde Jesu. Der gesellschaftliche Diskurs ist durch medial allgegenwärtige Negativereignisse und reflexartige Beschwichtigungsformeln und Pauschalurteile stark polarisiert. Dieses Klima erschwert nicht nur eine konstruktive Auseinandersetzung mit realen Herausforderungen und Konflikten, sondern auch die offene und respektvolle Begegnung von Christen und Muslimen.

Genau dazu will Roland Denner mit seinem Themenheft ermutigen. In acht kompakten Lektionen hilft er Christen, Muslime in ihrer Lebenswelt besser zu verstehen. Jede Lektion ist auf ein Treffen von (mindestens) einer Stunde angelegt und enthält einleitende Reflexionsfragen für einen ersten Gedanken- und Erfahrungsaustausch der Teilnehmer, ein Themengespräch (u.a. zu zentralen

biblischen und koranischen Texten), wichtige Hintergrundinformationen und einen abschließenden Teil mit Fragen und Übungen zur Vertiefung und Anwendung des Gelernten. Hinweise zu weiterführender Literatur runden die Lektionen ab.

Der Autor schöpft aus zwölf Jahren Erfahrung im westafrikanischen Mali und vielen Freundschaften mit ganz unterschiedlich geprägten Muslimen. Als langjähriger deutscher und (seit 2019) internationaler Leiter von *ReachAcross* ist er regelmäßig in islamischen Ländern unterwegs. Die Stärke seines Kurses liegt darin, durch die Integration verschiedener Perspektiven einen weiten Raum zum offenen und vertieften Gespräch zu eröffnen, in dem Ängste, Vorbehalte und Enttäuschungen offen zur Sprache kommen, aber auch notwendige Differenzierungen eingebracht und wegweisende Erfahrungen mit Muslimen geteilt werden können.

Die ersten drei Lektionen vermitteln grundlegende Kenntnisse: Lektion 1 zu den muslimischen Primärquellen, zentralen Glaubensinhalten und wichtigen Riten und Praktiken; Lektion 2 zur Vielfalt muslimischer Strömungen und Prägungen (von Sunniten und Schiiten über Ahmadis und Aleviten bis hin zum Sufismus und zum Volksislam). Die Teilnehmer können sich dadurch mit den Lehren und Idealen islamischer Frömmigkeit und Gemeinschaft ebenso vertraut machen wie mit der mannigfaltigen, teils auch konflikträchtigen Vielfalt, mit der Muslime ihren Glauben bis heute leben. Lektion 3 gibt einen Einblick in die unterschiedlichen muslimischen Antworten auf Identitätskonflikte in der Auseinandersetzung mit dem Pluralismus und Säkularismus westlicher Gesellschaften, in denen Religion von vielen als reine Privatsache betrachtet wird. Auch die offenen Wunden der christlich-islamischen Beziehungsgeschichte und die Belastungen durch aktuelle politische Konflikte sowie ethische und kulturelle Herausforderungen (z.B. muslimische Ehe- und Ehrverständnisse versus sexuelle Freizügigkeit im Westen) kommen prägnant zur Sprache.

Die Lektionen 4 und 5 geben Anregungen, an welche persönlichen Grundbedürfnisse und Lebensfragen sowie gemeinsamen theologischen Begriffe Christen anknüpfen können, wenn sie Muslimen den Grund ihrer Hoffnung und den Inhalt des Evangeliums Jesu verständlich machen wollen. Deutlich wird, wie unterschiedlich Christen und Muslime zentrale Konzepte wie das der menschlichen Sünde und der göttlichen Barmherzigkeit und vor allem das Wesen und die Botschaft Jesu verstehen und auch welche Missverständnisse (z.B. bezüglich der christlichen Trinitätslehre) im Gespräch berücksichtigt werden müssen.

Wie Christen in der Begegnung kulturelle Missverständnisse vermeiden und nebenbei viel über ihre eigene (in der Regel stärker individualistische und schuld- statt schamorientierte) Prägung lernen und neu über die Mehrdimensionalität des Evangeliums staunen können, zeigt Lektion 6. Aus eigener Erfahrung ist Denner überzeugt, dass gerade die verschiedenen Begegnungen Jesu (wie die Heilung des Gelähmten in Mk 2) und seine Gleichnisse (z.B. aus Lk 15) in heutigen muslimischen Lesern und Hörern der biblischen Texte wichtige Fragen wecken können.

Die beiden letzten Lektionen verdeutlichen, welche religiös-theologischen Vorbehalte viele Muslime von der Annahme des Evangeliums abhalten und welche schwer-

wiegenden Konsequenzen es für Muslime (bis hin zur Bedrohung ihres Lebens) hat, wenn sie sich für ein Leben mit Jesus entscheiden. Schließlich werden auch Herausforderungen für Christen und Gemeinden angesprochen, die solche mutigen, angefochtenen Nachfolger Jesu begleiten möchten. Denner ist überzeugt: Wer sich hier investiert, wird durch die neuen Glaubensgeschwister selbst reich beschenkt.

Christen mit einem Anliegen für Muslime vor unserer Haustür werden in vielen Gemeinden heute noch als Ausnahmen und manchmal als Einzelkämpfer wahrgenommen. Mithilfe dieses Kurses könnten sie das Gespräch mit interessierten, aber auch mit verunsicherten Glaubensgeschwistern in den eigenen Reihen vertiefen, ihre Erfahrungen teilen und der Gemeinde helfen, aus dem Evangelium heraus eine christuszentrierte Alternative zu religiöser Gleichgültigkeit einerseits und echter Intoleranz andererseits zu leben.

Dr. Carsten Polanz,
FTH Gießen

Veli-Matti Kärkkäinen, *Christ and Reconciliation: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, Bd 1, Grand Rapids: Eerdmans, 2013. 453 Seiten Paperback, 45 US-Dollar.

Der finnische Systematiker Veli-Matti Kärkkäinen (*1958) entwirft in „Christ and Reconciliation“, dem ersten seiner fünfbändigen, etwa 3000 Seiten starken Reihe „Constructive Christian Theology for the Pluralistic World“, auf 407 Seiten eine umfangreiche Christologie. Sie ist die an Schrift und altkirchlicher Tradition orientiert. Nach einer ausführlichen Einleitung in die Reihe (1-34) folgt Teil 1 „Christ“ (35-290), der mit 255 Seiten den größten Teil des Buches ausmacht. Dann schließt sich Teil 2, „Reconciliation“ (291-403), ein Epilog (404-407), die Bibliographie und die Verzeichnisse (408-453) an. Wichtige Gesprächspartner für Kärkkäinens Werk sind die Systematiker Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg, sowie der Neutestamentler N.T. Wright; darüber hinaus auch Karl Barth, Thomas F. Torrance, Karl J.E. Rahner SJ und Miroslav Volf.

Besonders an der Reihe ist der in unserer Zeit seltener gewordene Versuch eines Gesamtentwurfes der christlichen Dogmatik und dies in ausführlicher Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen und religiösen Weltbildern. In dieser konsequenten Weise, wie es der Autor, der in Thailand, Finnland und den Vereinigten Staaten gelebt und gelehrt hat, vorlegt, ist das in der Systematischen Theologie selten. Dabei geht es ihm nicht um eine klassische *Summa*. Vielmehr beleuchtet er die großen dogmatischen Themen neuartig und in Themenkreisen: 1 Christ and Reconciliation, 2 Trinity and Revelation, 3 Creation and Humanity, 4 Spirit and Salvation, 5 Hope and Community.

Die ausführliche Einleitung beschäftigt sich (ebenso wie der Epilog) mit methodischen Fragen. In ihr äußert Kärkkäinen den Wunsch, Theologie mit einer kohärenten, inklusiven, dialogischen und gastfreundschaftlichen Vision zu treiben. Diese „konstruktive Theologie“ ist als Antwort auf dekonstruktivistische Tendenzen zu verstehen; wobei Kärkkäinen deren Anfragen (etwa Jacques Derrida) ernst nimmt und nach tragfähigen Antworten sucht (32).

In Teil 1 „Christ“ entwirft der *lutherokostale* (Selbstbezeichnung) Theologe eine Christologie, die er in zehn Kapiteln entfaltet. Hier liegt der Schwerpunkt auf der Identität Jesu. Nach einem methodischen Kapitel beleuchtet er in Kapitel 2-4 Aspekte, die in der klassischen Christologie eher selten sind: Kärkkäinen beschreibt postkoloniale, befreiungstheologische, afrikanische, asiatische, messianische, hybride, liberale, feministische u.a. Perspektiven auf Jesus und kommentiert die Entwürfe klar, kritisch und konstruktiv. Kapitel 5 erläutert die Christologie der ungeteilten Kirche (besonders das Konzil von Chalzedon, 451) als „traditionelle Christologie“ der biblischen und altkirchlichen Tradition. An dieser Perspektive orientiert entfaltet er in den weiteren Kapiteln 6-8 christologische Aspekte: Präexistenz, Jungfrauengeburt, Inkarnation, Identität Jesu und Auferstehung. Er möchte das ganze Leben Jesu betrachten, inklusive der Wunder und Exorzismen.

Kapitel 8 spricht sich, orientiert an der Alten Kirche und der Pfingstbewegung, für eine Betonung der „Spirit Christology“ neben der prominenten „Logos Christology“ (Justin, Athanasius) aus. Kapitel 9 „Contra Pluralism“ stellt eine innerchristliche Diskussion dar: Es ist eine Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheorie, wie sie durch John H. Hick, Paul F. Knitter und Raimon Panikkar prominent wurde. Kärkkäinen sieht deren Wurzeln bei G.W.F. Hegel und D.F. Strauß und hält dem Pluralismus eine robuste Verteidigung der vorher beschriebenen orthodoxen Christologie entgegen. Während bereits in den bisherigen Kapiteln interreligiöse Verweise und Vergleiche unternommen wurden, widmet sich das lange Kapitel 10 „Jesus among Religions“ ausführlich jüdischen, muslimischen, buddhistischen und hinduistischen Perspektiven auf Jesus Christus. Diese Auseinandersetzung ist erhellend und folgt der Logik: Nachdem innerchristliche Klarheit vorliegt (Kapitel 1-9), geht der Schritt nach außen (Kapitel 10). Die Methodik verwendet er auch in den anderen Bänden. Auch hier ist Kärkkäinen bei aller gedanklichen Gastfreundschaft klar und kritisch, abschließend sogar fast nicht *sine ira* (289f) und dennoch gelingt es ihm, konstruktiv zu bleiben.

In Teil 2 der Christologie, „Reconciliation“, entwirft Kärkkäinen eine Christologie des Werkes Jesu, die er auf gut 100 Seiten in 5 Kapiteln entfaltet. Nach einer kurzen Einführung beleuchtet er in dem längeren Kapitel 11 den exegetischen Befund, der das Werk Jesu beschreibt und betont dabei die Vielfalt der biblischen Metaphern. Später (in Kapitel 14) wird er „Versöhnung“ / „Reconciliation“ als die umfassendste der genannten biblischen Metaphern bezeichnen (364). Jüngere Missionstheologien gehen einen ähnlichen Weg. In Anlehnung an Gustaf E.H. Aulén benennt er drei große historische Paradigmen (308ff): das (1) klassische „Christus Victor“ Modell der Alten Kirche (recapitulation), insbesondere nach Irenäus mit seinem großen Einfluss auf die Ostkirche, das (2) Satisfaktionsmodell Anselms mit seinem Einfluss auf die Reformation und das (3) Modell des Moralischen Vorbildes nach Abelard mit seinem Einfluss auf Kant und die Liberale Theologie. Kärkkäinen bemerkt, dass sich die Paradigmen auch überschneiden haben und macht sich für eine Wiederentdeckung des „Christus Victor“ Modells der Alten Kirche stark.

Kapitel 12 übt in knapper Weise „Kritik an der Kritik“, das Werk Christi sei inhärent gewaltsam und führe daher zu Gewalt. Ausführlich stellt sodann Kapitel 13

Kärkkäinens *trinitarische* Entfaltung des Werkes Christi, Reconciliation/ Versöhnung, dar, wobei er sich stark auf Moltmann und Pannenberg bezieht. Kapitel 14 und 15 schließen die Christologie mit dem Blick nach außen ab. Kapitel 14 beschreibt Versöhnung als die Mission der Kirche in der Welt, wobei angelehnt an seinen Kollegen, Amos Yong, die Bandbreite von persönlicher, über strukturelle bis hin zur kosmischen Versöhnung/Rettung aufgezeigt wird (376f). Das persönliche Element kommt hier etwas kurz. Kapitel 15 beschreibt – der Methodik von Kapitel 10 folgend – die christliche Heilsvorstellung im Gespräch mit anderen Religionen. Der Epilog bietet einen Ausblick auf die nächsten Bände und bezieht sich auf den Physiker und Theologen J.C. Polkinghorne.

Insgesamt gelingt es Kärkkäinen in seiner Christologie, viele inner- und außerchristliche Stimmen zu Wort kommen zu lassen, ihnen einen angemessenen Platz einzuräumen und dabei an der Schrift als Offenbarung Gottes orientiert zu bleiben. Der Schreibstil bleibt dabei gut verständlich und setzt nur in den buddhistischen und hinduistischen Abschnitten etwas viel Vorkenntnis voraus. Für den interkulturellen missionarischen Dienst stellt diese Christologie eine seltene Hilfe dar, da sie sich direkt mit anderen Religionen auseinandersetzt und auch das „excluded middle“ (Hiebert) nicht ausklammert. Aber auch im Kontext des aufgeklärten Westens bzw. dekonstruktivistischer Plausibilitätsstrukturen kann Kärkkäinens Projekt aufgrund seiner Klarheit und der Fundgrube an Quellen eine großartige Hilfe darstellen, Zeugnis zu geben für den Herrn der Welt, Christus.

*Timo Andreas Doetsch, M.A.,
Kinder- und Jugendreferent in Dresden*

Jahrestagung missiotop 2021

19.Juni 2021, Sinsheim, Buchenauer Hof / DMG

Musik im interkulturellen theologischen Kontext

Polyphone Klänge als Raum der Begegnung und Anbetung

Auf der eintägigen Tagung (19.6.2021, 9:30 bis 17:00 Uhr) wollen wir entdecken, erleben und reflektieren, was Musik für die christliche Gemeinde, die Ausbreitung des Evangeliums und die Entstehung kontextuellen Christentums bedeutet. Die Tagung wird per Videoschaltung übers Internet mitverfolgt werden können.

- Prof. Dr. Dr. Wannenwetsch (Gießen/Chrischona) hat für das Hauptreferat zugesagt: „Polyphone Klänge in Gemeinde und Kirche“.

Im Anschluss werden aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten Beispiele für den Gebrauch und die Entstehung von christlicher Musik vorgestellt, so zum Beispiel:

- Die Entwicklung des Lobpreises in afrikanischen Diaspora-Kirchengemeinden (Prof. Dr. Blaise Pokos, SHR-Hochschule in Nordrhein-Westfalen)
- Gospel Musik und (interkultureller) Gemeindebau in Deutschland (Thomas Dillendörfer, Gospel im Osten, Stuttgart)
- Weitere Beiträge sind angefragt.

Wie immer, wird es ausreichend Zeit für Rückfragen und Gespräch geben.

Im Anschluss wird ab 17:30 Uhr die **Mitgliederversammlung von missiotop** stattfinden.

Nähere Informationen zu Programm und Anmeldung folgen auf unserer Website und in dieser Zeitschrift.