

38. Jahrgang
2/2022
ISSN 2367-0150



evangelische
missiologie

Bibel und Wandel

Paradigmenwechsel im globalen Christentum
Theologische Ausbildung im digitalen Zeitalter
Der Prozess der chinesischen Bibelübersetzung
Bibelübersetzung als kirchliche Frontlinie

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Rückblick missiotop-Jahrestagung zu „RE-Entry“ Eberhard Werner	59
Paradigmenwechsel im globalen Aufbruch des Christentums Timothy C. Tennent	60
Theologische Ausbildung im digitalen Zeitalter Heike Brandt	72
Auf der Suche nach dem „goldenen Mittelweg“ Eine missionsgeschichtliche Reflexion über den Prozess der chinesischen Bibelübersetzung Tianji Ma und Szu-Chin Chen.....	91
Hüterin oder Entwicklerin des biblischen Textes Bibelübersetzung als kirchliche Frontlinie Eberhard Werner	110
Rezensionen	117
Neuerscheinung: <i>Polyphone Klangräume – missiotop-Jahrbuch 2021</i>	124

Impressum

Herausgeber im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher, 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, E-Mail: 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), Dr. Eberhard Werner, Prof. Dr. Bernd Brandl, (edition missiotop), Friedemann Knödler (Layout). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 25,- (inkl. Porto in Deutschland; zzgl. Porto von 10€ in alle Länder außerhalb Deutschlands); nur digital 15 €. Der Bezugspreis des Heftes ist für Mitglieder im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181) enthalten. Mitglieder außerhalb Deutschlands bezahlen lediglich die Portokosten in Höhe von 10€ für die Printausgabe. **Bankverbindung**: Konto-Inhaber: missiotop e.V., Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**

Aus meiner Sicht: Rückblick missiotop- Jahrestagung zu „RE-Entry“

Die missiotop Jahrestagung 2022 beschäftigte sich mit dem Thema RE-entry, also mit dem Übergang in eine neue Lebensphase, wenn MitarbeiterInnen christlicher Werke von einem längeren Auslandsaufenthalt zurückkehren.

In der Einleitung zum Thema wurde darauf hingewiesen, dass der Begriff RE-entry sich ursprünglich auf den Wiedereintritt in die Erdatmosphäre bei einer Weltraumexpedition bezog und dieses Bild nur teilweise übertragbar sei. Deshalb schlug Tobias Menges (AWM Korntal) in seinem Beitrag den Begriff *New Entry* vor, da ein neuer Lebensabschnitt beginnt. Er warnte in diesem Zusammenhang vor dem Heldenstatus, der MitarbeiterInnen, die im Ausland arbeiten, oft zugemessen werde, und brachte als Alternative den in eine Theologie der Arbeit eingebetteten Begriff der PilgerInnen ein, der sich auf alle gläubigen Menschen bezieht und keine Unterschiede festschreibt.

Dass RE-entry auch als eine Veränderung zu sehen ist, bei der man dazu gewinnt, wurde von Jochen Schuppener (*Global Transitions*) hervorgehoben. Die erlernten Fähigkeiten, die man aufgrund einer transkulturellen Erfahrung gewonnen hat, addieren sich zu einer Lebenserfahrung, welche in die spätere Arbeit einfließen sollte.

Christoph Scharnweber (*MemberCareCenter* Heilbronn) reflektierte über Mose und seine vielfältigen Wiedereintritte in neue Lebenskontexte: den Abbruch in Ägypten, den Aufbruch aus Midian und die Rückkehr nach Ägypten. Er hob hervor, dass Mose bei allen diesen Aufbrüchen nicht allein gehen musste und verdeutlichte so, wie wichtig soziale und geistliche Unterstützung in Umbruchphasen sind, aber auch, welches Potential darin liegt, geistliche Erfahrungen zu machen.

Verschiedene Kurzbeiträge legten den Fokus auf einzelne Aspekte: Christian Quartier (RESAM Genf) war uns online zugeschaltet und erläuterte den Begriff des Übergangs (Transition). Während Veränderung das bezeichnet, was von außen an Menschen herangetragen wird, bezieht sich Übergang auf das, was die Person dadurch innerlich erfährt. Er beschrieb die vielfältigen Prozesse, die für eine gute Gestaltung von Übergängen eine Rolle spielen. Daran anschließend betrachtete Astrid Scharnweber (*MemberCareCenter* Heilbronn) die psychologischen Faktoren eines RE-Entry anhand von Robert Dilts Pyramide der sechs logischen Ebenen. Sandra Menges widmete sich den kritischen Phasen des Burnout und der *compassion fatigue*. Sie machte ihr Thema „Zurück – und Ausgebrannt“ praktisch und plastisch anhand von Bildern aus der Lebensrealitäten Betroffener.

Die abschließende Podiumsdiskussion vertiefte die grundsätzlichen Anliegen und wurde durch zahlreiche Anregungen und Anfragen ergänzt. Mit 25 Teilnehmern online und ca. der gleichen Zahl in Präsenz hat sich das Hybrid-Format bewährt, zu dessen Gelingen entscheidend hervorragende technische Unterstützung durch die Deutsche Missionsgemeinschaft (DMG) beigetragen hat, auf deren Gelände in Sinsheim die Tagung stattfand.

Eberhard Werner, 2. Vorsitzender, Vorstand missiotop

Paradigmenwechsel im globalen Aufbruch des Christentums

Timothy C. Tennent

Das Gesicht des Christentums wird immer globaler. Wie lässt sich das rasante Wachstum außerhalb des Westens einordnen? Welche unserer bisherigen Verständniskategorien geraten dabei möglicherweise an ihre Grenzen? Und welche Folgen hat das eventuell für die christliche Missionstheologie und -praxis im 21. Jahrhundert? Der Autor gibt Einblick in die Feldforschung zur globalen Christenheit und bietet einen Überblick über die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. Dabei kommt er auf drei maßgebliche Paradigmenwechsel zu sprechen, die die evangelikale Missiologie grundsätzlich herausfordern und – vor allem in ihrer Kombination – noch länger beschäftigen werden.

Dr. Timothy C. Tennent ist Professor für Globales Christentum und Präsident des methodistischen *Asbury Theological Seminary/USA*. Zu seinen einschlägigen Werken gehören *Theology in the Context of World Christianity* (Zondervan, 2007) wie auch *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the 21st Century* (Kregel Academic, 2010).

Der nachfolgende Artikel wurde zunächst als Vortrag am *New Theological College* in Dehradun/Indien sowie am *Dallas Theological Seminary/USA* gehalten, und später in *Bibliotheca Sacra* (175. Jahrgang, Nr. 699, Juli 2018) veröffentlicht. Der Abdruck in deutscher Übersetzung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors.

Einleitendes

In den letzten sechs Jahren hatte das *Asbury Theological Seminary* die Gelegenheit, christliche Erneuerungsbewegungen auf der ganzen Welt zu erforschen, von Nordamerika bis nach Nairobi, von Nordindien bis zu den Philippinen. Es war eine der umfangreichsten Analysen des neu aufstrebenden, globalen Christentums, die bis dahin durchgeführt wurden. Wir bewegen uns weg von den statistischen Analysen von Vorreitern wie Todd Johnson und David Barrett und hin zu konkreten Feldforschungen der globalen, christlichen Bewegung im 21. Jahrhundert. Wie sich herausstellt, gibt es so etwas wie ein globales Christentum eigentlich nicht, wenn man darunter eine einheitliche neue Welle christlicher Identität versteht. Was uns stattdessen vorliegt, ist eine regelrechte Explosion sehr spezifischer, christlicher Bewegungen auf der ganzen Welt. Um einen Eindruck der erstaunlichen Geschwindigkeit dieser Entwicklungen zu geben, mag die folgende Feststellung weiterhelfen: Bei der Wende zum 20. Jahrhundert gab es auf der ganzen Welt rund

1.600 eigenständige Denominationen. Bei der Wende zum 21. Jahrhundert war die Zahl explosionsartig von 1.600 auf schätzungsweise 34.000 eigenständige, christliche Denominationen weltweit angewachsen. Was nun wirklich beeindruckt, ist die Entwicklung der letzten fünfzehn Jahre [Stand 2016 – Anm. d. Übers.], in denen zusätzlich fast 10.000 *neue christliche Bewegungen* entstanden sind, was ihre Gesamtzahl auf über 43.000 ansteigen lässt. Mit anderen Worten, seit Beginn dieses Jahrhunderts hat die Kirche alle zwei Jahre mehr Bewegungen hervorgebracht als in den 1.900 Jahren ihres Bestehens. Das ist geradezu atemberaubend und hat massive Auswirkungen auf die Zukunft der Christenheit. Wenn wir als Maßstab für die Vitalität des Christentums die Fähigkeit nehmen, erfolgreich kulturelle, sozio-linguistische und geopolitische Grenzen zu überwinden, so können wir ehrlich festhalten: Dem Christentum geht es im 21. Jahrhundert blendend.

Es geht um mehr als um eine Schwerpunktverschiebung

Die meisten aktuellen Lehrbücher über das globale Christentum haben die Bedeutung der hier genannten Dinge unterschätzt. Es geht nicht einfach nur um die Schwerpunktverschiebung der Weltchristenheit vom Westen hin zum globalen Süden, und um das Ende des Paradigmas ‚der Westen erreicht den Rest der Welt‘. Beides trifft zu, doch die Wirkkräfte von Globalisierung, Immigration und Technologisierung sowie der Impuls neuer Gemeindegründungsbewegungen schaffen ein weit komplexeres und differenzierteres Bild der Geschehnisse. Der springende Punkt ist vielmehr dieser: Niemals zuvor hat die Kirche so tiefgreifende und gleichzeitige Vorstöße in unterschiedliche neue Kulturkreise unternommen. Das Narrativ vom Verwelken der Christenheit im Westen und ihres dramatischen Wachstums in Afrika wird keine ausreichende Erklärung für das Aufleben des Christentums sein. Sondern wir erleben, was John Mbiti als multiple, neue „Zentren der Universalität“¹ bezeichnet. Mitunter können Koreaner, Chinesen, Inder, Latinos *und* Afrikaner alle miteinander und mit Recht von sich behaupten, dass *sie* im Zentrum der globalen, christlichen Bewegung stehen. Wir haben den Zusammenbruch des alten Zentrums und zugleich die Entstehung vieler neuer Zentren vor uns. Darüber hinaus erleben die Gebiete mit einer historisch gewachsenen christlichen Identität (wie z.B. der Westen, die Philippinen oder Australien) massive Veränderung. Dass sogar in den alten Zentren neue geistliche Aufbrüche besonders durch das Zeugnis des globalen Südens auftreten, zeigt schlicht und ergreifend: Die Geschichte des Christentums lässt sich nicht mehr nur von einem einzigen Blickwinkel her erklären, sei er kulturell, geografisch oder konfessionell definiert. Die neue Wirklichkeit der Kirche gestaltet sich so, dass man sie nur noch von einer differenzierten, globalen Perspektive her vollständig würdigen kann. Zwar ist es noch nicht möglich, den Einfluss der 420.000 Missionare, die weltweit kulturelle Grenzen überschreiten, komplett zu erfassen, doch wissen wir eines: Was ursprünglich vor allem eine Initiative des Westens war, hat sich dermaßen

¹ Zitiert in: Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, New York: Orbis Books, 1995, 157.

gewandelt, dass heute nur noch 12% aller Missionare aus der westlichen Welt stammen.

Dieser Artikel geht nur auf drei der großen Entwicklungen ein, denen wir in der Analyse des globalen Aufbruchs des Christentums begegnen.

1. Der Zusammenbruch des kulturellen Christentums und eine neue Begegnung der Christenheit mit der Welt

„Kulturelles Christentum“ [engl. *christendom*] verweist auf eine politische und kirchliche Übereinkunft, die ein Miteinander von Kirche und Staat bestärkt. Der Staat stützt die Kirche, indem er die christliche Vorrangstellung über das religiöse und kulturelle Leben vorantreibt. Die Kirche hingegen legitimiert den Staat, indem sie seine Verantwortungsträger unterstützt und unterschwellig Gottes Billigung über die Aktionen des Staates stillschweigend voraussetzt. Im Kontext des Christentums wird der christliche Glaube von den Zivilbehörden geschützt. Die klassische Formulierung *cuius regio, eius religio* meint dabei, dass der Glaube des Regenten zur Religion seines Hoheitsgebietes wurde. Er oder sie war somit verantwortlich für das geistliche Wohl der Untertanen und entschied auch über die Art und Weise des Gottesdienstes. In seinem oder ihrem Herrschaftsgebiet war eine klare Einheitlichkeit des Glaubens und der religiösen Bräuche die Normalität. Einem anderen Glauben anzuhängen, machte Menschen zu Abweichlern, mit allen offiziellen und inoffiziellen Folgen, die diese Bezeichnung mit sich brachte. Aufgrund dieser Verbindung mit dem Staat, versteht das Christentum den christlichen Glauben oftmals (auch unbewusst) auf einer territorialen Ebene. Zu einem bestimmten Gebiet zu gehören, bedeutete dann *per definitionem*, dass man auch dem Glauben dieses Gebiets anhing. Bestimmte Ausdrucksformen des Evangeliums brachte man also mit bestimmten geografischen Regionen in Verbindung.

Das Christentum hat sich sowohl auf offiziellen, institutionalisierten Wegen als auch in inoffiziellen, unterschwelligeren Formen ausgedrückt, die wir zum Teil als Zivilreligion bezeichnen. Die römisch-katholische Kirche hat sich diese territoriale Sicht auf das Christentum bewahrt, wie man z. B. auf den Philippinen sieht. Von der Zeit an, als der portugiesische Entdecker Ferdinand Magellan 1521 zum ersten Mal die Insel Cebu unter dem Padroado von Leo X. betrat, hat dies das Christentum auf den Philippinen maßgeblich geprägt. Dies war kein Einzelfall. Auch der Protestantismus entwickelte sich als Bewegung im größeren Zusammenhang der europäischen Christenheit und somit im Kontext des kulturellen Christentums. Dies beeinflusste grundlegend die Art und Weise, wie man das Wort „Evangelium“ verstand. Unter diesen Gegebenheiten ein Christ zu sein bedeutete, den christlichen Glauben im Zentrum des öffentlichen Diskurses zu sehen. Evangelisation geschieht hier gewissermaßen passiv, weil der christliche Glaube die vorherrschende Plausibilitätsstruktur darstellt. Der christliche Glaube ist hier der normative Ausdruck von

religiösem Glauben und moralischem Handeln; einflussreiche, abweichende Stimmen oder gar alternative religiöse Anschauungen gibt es nicht. Es besteht hier also kein Anlass, das Evangelium ernsthaft verteidigen zu müssen, weder gegen einen säkularen Atheismus noch z.B. gegen alternative religiöse Weltanschauungen wie den Islam oder den Hinduismus. Kritische Anfragen von islamischer oder hinduistischer Seite aus gibt es im kulturellen Christentum praktisch nicht. Die häufigste Begegnung, die der christliche Glaube in Gestalt des offiziellen Christentums mit nicht-christlichen Glaubensrichtungen hatte, war sein Treffen mit dem ‚kulturell Andersartigen‘ auf militärischen Feldzügen (wie etwa während der Kreuzzüge) oder durch einen Missionar, der das Evangelium und seine Heimatkultur – oft unbeabsichtigt – als ein einheitliches Paket weitergab.

Eine Neuentdeckung des Evangeliums

In heutiger Zeit wird das Evangelium im Westen und auf der gesamten Welt aufs Neue entdeckt, frei vom institutionalisierten Christentum. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass der christliche Glaube in Christentums-untypischer Form selbst im Umfeld von nicht-christlichen Versionen des alten Christentums wächst, insbesondere angesichts des politischen Islam und Hinduismus: In der islamischen Scharia verschmilzt die Moschee mit dem Staat; der hinduistische Nationalismus, bekannt unter dem Begriff *Hindutva*, drückt sich hingegen politisch über die *BJP* [rechtskonservative, hindu-nationalistische Partei] und den *RSS* [radikal-hinduistische Kaderorganisation] aus, und reicht vom *VHP* [der sogenannte ‚Weltrat der Hindus‘] bis hin zur *Bajrang Dal* [eine gewalttätige Miliz].

Was bedeutet das nun für die Art, wie wir das Evangelium verstehen? Mehrere Beispiele lassen sich anführen. *Erstens* fordert das Evangelium hier sein lange verweigerter Recht und seine erneuerte Fähigkeit zurück, die Kultur zu hinterfragen, anstatt sich ihr nur anzupassen. Erst wenn das Evangelium von den Banden des institutionalisierten Christentums befreit ist, kann es jene Kritik am Staat und an der vorherrschenden Kultur bieten, die nötig ist, wenn die Königreiche dieser Welt mit der Herrschaft Jesu Christi kollidieren. Wir haben so lange als Teil des kulturellen Mainstreams gelebt, dass es sich seltsam anfühlen mag, am prophetischen Rand zu stehen; aber eigentlich ist hier unsere Heimat, nur waren wir schon lange nicht mehr hier.

Zweitens muss das Evangelium wieder klar auf sehr konkrete Herausforderungen antworten können, die bisher übersehen wurden. Im Kontext des kulturellen Christentums liegen die kritischen Anfragen von Unglauben und fremden Religionen in weiter Ferne. Auf diese Weise wird das Evangelium schrittweise gezähmt und geschwächt. Heute beobachten wir, wie neue Herausforderungen um uns herum auftauchen: ein postmodern relativistischer Säkularismus, der islamische Fundamentalismus, der langsam durchsickernde Pluralismus des Hinduismus, um nur einige zu nennen. Diese Herausforderungen werden hingeebene Christen unweigerlich weiter dazu drängen, noch sprachfähiger darüber zu werden, was die christliche Identität wahrhaftig ausmacht.

Drittens muss Evangelisation bewusster geschehen und man kann nicht mehr davon ausgehen, dass irgendeines der christlichen Denkmuster aus dem letzten Jahrhundert noch allgemein verständlich wäre. Selbst grundlegende religiöse Kategorien wie Gott, Sünde oder Glaube, die im früheren mono-religiösen Diskurs ganz unproblematisch waren, müssen heute erklärt und erläutert werden.

Tertullian stellte einst die berühmte Frage: „Was hat Jerusalem mit Athen zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche?“² Tertullian malte sich eine Kultur aus, bei der die Offenbarung von Gottes Wort im Zentrum stand. Die göttliche Selbstoffenbarung übertrifft hier alle anderen Erkenntnisse und Debatten. So gesehen stellt Jerusalem eine Gesellschaft dar, die von der Offenbarung und somit von theologischer und kultureller Stabilität geprägt ist. Jerusalem steht für eine Versammlung der Treuen, die zusammenkommen, um auf Gottes Wort zu hören, mit der Kanzel im Mittelpunkt und autoritativen Verlautbarungen, die über jeden Widerspruch erhaben sind. Im Gegensatz dazu steht Athen für den Dialog und das Mutmaßen. Athen ist der Ort von religiösem Pluralismus und gemeinsamem Philosophieren. In der heutigen Zeit müssen wir einsehen, dass wir das Evangelium nicht länger vom Tempelberg unseres Jerusalem herabpredigen. Stattdessen versuchen wir ernsthaft, das Evangelium überzeugend in das Leben der Menschen hineinzusprechen – mitten im lauten, pluralistischen, experimentierfreudigen, skeptischen Umfeld des Areopags ihres Athens. Dort wetteifern die Götter und Erkenntnisansprüche um Aufmerksamkeit. Das Evangelium, das wir verkünden, ist hier weitgehend unbekannt, und unser Bekenntnis muss sich möglicherweise zusätzlich auf die allgemeine Offenbarung Gottes stützen, um ein offenes Ohr zu finden.

2. Die Entstehung eines vierten Zweiges innerhalb der Christenheit

Wir können die globale christliche Bewegung nicht länger in römisch-katholische, protestantische und östlich-orthodoxe Gemeinschaften einteilen. Unsere Konsultationen [am indischen *New Theological College*] haben uns die enormen Veränderungen im christlichen Identitätsverständnis gezeigt, die die Art und Weise beeinflussen, wie die christliche Botschaft verstanden und weitergegeben wird.

Die frühen Jesunachfolger waren schlichtweg als *der Weg* bekannt. Die Bezeichnung *der Weg* stand für eine kleine Bewegung innerhalb des Judentums, die in Jesus die Erfüllung der jüdischen Hoffnungen und Erwartungen sah. In dieser frühen Phase gab es noch keine Kategorie für das Christentum als eigenständige Religion. Die frühesten Anhänger Jesu waren Juden und sie verstanden Jesus und seine Botschaft exakt in diesem Kontext. Mit dem starken Zustrom nichtjüdischer Gläubiger wurde es nötig, aufs Neue zu formulieren, was es bedeutet, ein Nachfolger Jesu Christi zu sein. So

² Tertullian, Die Prozesseinreden gegen die Häretiker (*De Praescriptione Haereticorum*), 7.9.

geschah es in Antiochia, dem Ort der ersten größeren Versammlung nichtjüdischer Gläubiger, dass die Jünger Jesu „zuerst Christen genannt wurden“ (Apg 11,26).

Im Jahr 330 n. Chr. verlegte der Kaiser Konstantin die Hauptstadt des Reiches in den Osten nach Byzanz, das er in Konstantinopel umbenannte (das heutige Istanbul). Allmählich entwickelte die Kirche zwei eigenständige Traditionen, die eine östlich und griechischsprachig, die andere westlich und Lateinisch sprechend. Die Konflikte zwischen diesen beiden Traditionen, u.a. über die Autorität des Papstes und die Einfügung des *filioque*³ in das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel durch den Westen, schadeten der Einheit der Kirche. Das *Große Schisma*, das die Römisch-Katholischen von den Östlich-Orthodoxen offiziell trennte, ereignete sich im Jahr 1054. Vom 11. Jahrhundert an mussten Christen die Kirche neu denken, um diesen sehr unterschiedlichen Ausdrucksformen des Glaubens Rechnung zu tragen, mit ihren jeweils eigenen Traditionen, Lehrbetonungen und ihrem Verständnis von Ekklesiologie, Liturgie, usw.

Das 16. Jahrhundert zeugt vom Höhepunkt einer länger andauernden, nonkonformistischen Bewegung innerhalb der Kirche, die sich dann in dem äußerte, was wir als *Reformation* kennen. Sobald die Reformatoren ihre Verbindungen zu Rom abbrachen, und die Bewegung an Größe und Ausmaß zunahm, war es für Christen wieder einmal an der Zeit, die Kirche in neue Begriffe zu fassen. Die gängige dreifache Einteilung war für die Kirche danach gut 500 Jahre lang eine nützliche Vorstellung.

Es geht hier nun nicht darum, einen kirchengeschichtlichen Überblick zu bieten, als vielmehr darum, anzuerkennen, dass die Identität der Kirche im Laufe der Geschichte bedeutende Umbrüche und Veränderungen durchgemacht hat. Wer im späten 20. Jahrhundert aufwuchs, wird auf den ersten Blick in den meisten Büchern zur Kirchengeschichte bestätigt sehen, dass die Kirche seit der Reformation grob in drei Hauptteile aufgegliedert war: römisch-katholisch, östlich-orthodox und protestantisch. Dies ist das grundlegende Denkraster, das unser Verständnis von der weltweiten, christlichen Bewegung maßgeblich beeinflusst, und jeder Student der Kirchengeschichte verinnerlicht es von Anfang an. Tatsächlich lastet auf den Selbstbezeichnungen als römisch-katholisch, protestantisch oder orthodox ein enormes historisches Gewicht, das Vermächtnis vergangener, entscheidender Konflikte und die Besonderheiten unserer jeweiligen lehrmäßigen und liturgischen Ausprägung.

Aufgrund des territorialen Erbes, auf das wir bereits eingegangen sind, nutzte man diese Dreiteilung außerdem, um ethnische, kulturelle und politische Ausrichtungen zu ermitteln. Diese haben zwar wenig mit dem Evangelium zu tun, gehören aber unbedingt zum individuellen Selbstkonzept. Der Konflikt zwischen der Republik Irland und den sechs protestantischen Grafschaften von Nordirland, die zum Vereinigten Königreich gehören, ist ein klassisches Beispiel dafür. Das Auseinanderbrechen des ehemaligen Jugoslawiens in das katholische Kroatien, das muslimische Bosnien und das orthodoxe Serbien war maßgeblich geprägt durch diese Verbindung von ethnischer Eigenart und religiöser Identität.

³ Gemeint ist die Zusatzformulierung „und dem Sohn“ im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel über den Heiligen Geist, der „der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht“.

Indes macht die dramatische Schwerpunktverschiebung in der Christenheit diese dreiteilige Gliederung immer weniger relevant. Die Zeit ist wieder reif für eine Neu-Konzeptualisierung der Unterschiede in kirchlichen Bewegungen. Millionen neuer Christen strömen im globalen Süden in die Kirche. Viele von ihnen lassen sich nicht einfach innerhalb der traditionellen Rubriken kategorisieren. Für viele Jahre war es normal, jede Gruppierung, die nicht explizit römisch-katholisch oder östlich-orthodox war, standardmäßig als protestantisch anzusehen. Mit den wachsenden Zahlen wurde es allerdings immer problematischer, jede christliche Bewegung, die nicht römisch-katholisch und auch nicht östlich-orthodox war, pauschal den Protestanten zuzuordnen, obwohl ihnen jegliche Verbindung zum europäischen Protestantismus fehlte. Gleichzeitig hatten sie weder etwas mit dem Papst oder dem kirchlichen Lehramt in Rom zu tun, noch unterstellten sie sich der Autorität oder Leitung eines Patriarchen der Ostkirchen.

Wer sind diese neuen Christen?

Viele dieser neuen Christen gehören zu unterschiedlichen unabhängigen, pfingstlerisch orientierten Strömungen. Andere sind Teil von unabhängigen, prophetischen Initiativen, die sich nur schwer einordnen lassen. Einige dieser Bewegungen befinden sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt am Rande des christlichen Glaubens, bewegen sich aber weiter in Richtung Rechtgläubigkeit. Manche quasi-christlichen Bewegungen treten als unabhängige Gruppen auf, außerhalb der Grenzen christlicher Rechtgläubigkeit. Wieder andere sagen von sich, sie folgen Christus innerhalb des Hinduismus oder des Islam – ein Phänomen, das bekannt ist als *insider movements* und das in der missiologischen Literatur der vergangenen zehn Jahre viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.

Als Reaktion auf diese Trends hat die *World Christian Encyclopedia* in ihrer Ausgabe von 1982 einige neue Kategorien geschaffen, wie etwa ‚nicht-weiße einheimische‘ und ‚Kryptochristen‘. Die Ausgabe von 2001 hat die Kategorie von ‚nicht-weiße Einheimische‘ in ‚Unabhängige‘ unbenannt und die zusätzliche Gruppe der ‚Untergrundchristen‘ geschaffen. Die Enzyklopädie ordnete außerdem Millionen von Gläubigen neu ein, nämlich statt ‚Protestanten‘ als ‚unabhängige Christen‘.⁴

Würden die Zahlen derjenigen, die zur Kategorie ‚Unabhängige‘ gehören, überschaubar bleiben, dann könnte die klassische dreifache Einteilung vielleicht unbeschadet ihren Weg in das 21. Jahrhundert finden. Allerdings sind die Unabhängigen bei weitem der am schnellsten wachsende Teil der globalen Christenheit, und daher sollten sie ein zentraler Bestandteil unseres erweiterten Verständnisrahmens werden.

⁴ Die Ausgabe von 1981 zählte etwa 154 Millionen Christen zur Kategorie der ‚nicht-weiße Einheimischen‘ (S. 6). Die Umbenennung der Kategorie in ‚Unabhängige‘ erfolgte in der Ausgabe von 2001, und die Anzahl der Christen in dieser Kategorie wurde mit 385 Millionen ‚unabhängigen‘ Gläubigen neu angegeben. Die *World Christian Encyclopedia* machte zudem ‚verborgene‘ Gläubige innerhalb des Hinduismus in sieben Ländern aus, während sie beim Islam auf fünfzehn Staaten mit ‚verborgenen‘ Christen kam.

Zur Wende des 20. Jahrhunderts waren die 266 Millionen römisch-katholischen Gläubigen die größte christliche Gemeinschaft, gefolgt von den 115 Millionen östlich-orthodoxen Christen sowie 103 Millionen Protestanten. Man schätzt, dass zu dieser Zeit die Zahl der unabhängigen Christen in der ganzen Welt weniger als 8 Millionen betrug. Heute jedoch, im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, gibt es 1,1 Milliarden Römisch-Katholische, 432 Millionen Unabhängige, gefolgt von 386 Millionen Protestanten und 252 Millionen Orthodoxen.⁵ Folglich stellen die unabhängigen Christen mittlerweile den zweitgrößten Teil der Christenheit dar.⁶

Diese neue christliche Großgruppierung ist nicht einfach zu kategorisieren. Die anderen Hauptzweige definierte man größtenteils über eine vergangene Abspaltung von der römisch-katholischen Kirche, die aufgrund besonderer, erkennbar historischer Entwicklungen geschehen war. Das bescherte diesen Strömungen eine gewisse Kohärenz, sowohl geschichtlich als auch lehrmäßig, was wiederum das verinnerlichte Narrativ verstärkte, welches im Laufe der Zeit die Identität der Bewegung formte und prägte. Jedoch im Fall der unabhängigen Kirchen gibt es keinen einzelnen, alle verbindenden Faktor der Identitätsbildung. Es stimmt, dass es einige allgemeine Trends gibt, die manchmal angeführt werden. Beispielsweise wird gelegentlich angemerkt, dass die unabhängigen Kirchen in der Regel von Laien ohne formale Ausbildung und mit nur sehr informellen Leitungsstrukturen geleitet werden. Andere verweisen darauf, dass sie meist pfingstlerisch / charismatisch ausgerichtet sind, sich besonders an starken, prophetisch auftretenden Leitungspersonen orientieren, und wenig Gespür für den großen Rest der Kirchengeschichte mitbringen. Wieder andere verweisen darauf, dass manchmal bestimmte legalistische Tabus betont werden, auch seltsame neue Liturgien, besondere Lehren, Formen der Anbetung oder extremer missionarischer Eifer. Doch es gibt eben kein einzelnes Kennzeichen, das diese neuen Christen miteinander eint.

Nichtsdestotrotz scheint der Begriff ‚Unabhängige‘ eine unzureichende und gewissermaßen unpassende Zuschreibung zu sein, selbst wenn es eine echte Verbesserung zu der Bezeichnung ‚Krypto-‘ oder ‚randständigen Christen‘ ist.⁷ Es werden sicherlich noch einige Jahrzehnte vergehen, bevor deutlich wird, ob sich hier ausreichend Gemeinsamkeiten feststellen lassen, oder eine große Erzählung, die genug Gewicht hat, um diese verschiedenen unabhängigen Bewegungen zu einen, so dass man größere Punkte von Kohärenz, Verbundenheit und Identität erkennt.

Welche unverwechselbaren Eigenarten lassen sich in so unterschiedlichen Strömungen finden, wie z.B. in dem Hauskirchenetzwerk Asiens, den verschiedenen,

⁵ [Für die neuesten Zahlen und Deutungsmodelle, vgl. Klaus Wetzel, „Das aktuelle Bild der Christenheit nach der neuesten Auflage der World Christian Encyclopedia (Teil 1 und 2)“, *Evangelische Missiologie* 37/2021, 72-87 und 124-153 – Anm. d. Übers. Daniel Vullriede]

⁶ David B. Barrett / Todd M. Johnson / Peter F. Crossing, „Missiometrics 2008: Reality Checks for Christian World Communions,“ *International Bulletin of Missionary Research* 32/ 2008, 29. Bei den geschätzt 423 Millionen Christen, die als ‚Unabhängige‘ kategorisiert sind, sind die zusätzlichen 36 Millionen Gläubigen, die als christliche „Randständige / Sondergemeinschaften“ aufgelistet werden, nicht mitgerechnet.

⁷ Der Begriff ‚unabhängig‘ impliziert Eigenständigkeit und Autarkie, allerdings kann man beides nur schwer einer Kirche zuschreiben, die sich von ihrer Definition her der Autorität Christi unterstellt.

von Afrikanern gegründeten apostolischen Kirchen, der *Fourth Watch* auf den Philippinen, der *City Harvest Church* in Singapur, den *Fill-the-Gap*-Heilungszentren in Südafrika, den *Meitei*-Christen in Indien, den Cooneyiten in Australien, der brasilianischen *Igreja Evangélica Pentecostal* und den han-chinesischen Hauskirchen? Wenn sich eines Tages diese und andere Gruppen der globalen Kirche begegnen, werden die Leiter dieser verschiedenen unabhängigen Strömungen Wege finden, sich selbst zu beschreiben. Mit fortschreitendem Dialog mögen sie tiefere Gemeinsamkeiten aneinander entdecken. Bis dahin aber werden Begrifflichkeiten wie unabhängige Kirchen, Kirchen der Mehrheitswelt, die Hauskirchen, die einheimischen Gemeinden, die aufstrebenden Kirchen des globalen Südens oder die jüngeren Kirchen weiter in Gebrauch sein. Der springende Punkt ist jedenfalls: Welche Nomenklatur wir auch gebrauchen, dieser *vierte Zweig* der Christenheit muss für unser Verständnis von der Kirche im 21. Jahrhundert und von unserer Teilhabe als ‚global player‘ in Gottes Mission – neu ins Zentrum rücken.

3. Der große Wandel von der Moderne zur Postmoderne

Der letzte Paradigmenwechsel, den ich beschreiben möchte, ist die Art, wie christliche Erneuerungsbewegungen den Wechsel von der Moderne zur Postmoderne beeinflussen. Peter Kuzmic, ein international renommierter Leiter aus Osteuropa, bemerkte einmal, das markanteste Schlagwort unserer Zeit sei das Wort ‚post‘. Wir leben in einer post-kommunistischen, post-christlichen, post-denominationellen, post-westlichen, nach-aufklärerischen und postmodernen Welt. Es scheint eine wachsende Einigkeit darüber zu geben, dass die Krise der Moderne vielleicht das Ende oder zumindest eine bedeutsame Umformung des ‚Projekts Aufklärung‘ einläutet. Die Krise des Postmodernismus übt bereits einen immensen Einfluss darauf aus, wie Evangelikale das Evangelium verstehen und kommunizieren.

Einer der ersten Autoren, der den Zusammenbruch der Moderne und die Tendenz zu einer nach-aufklärerischen Welt klar erkannte, war der französische Philosoph Jean-François Lyotard mit seinem Essay *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*⁸ aus dem Jahr 1979. Darin prägte er das Wort ‚postmodern‘ auf die Weise, wie wir es heute gebrauchen. Er erklärte, dass der fundamentale Wandel in unserer Zeit die wachsende Krise der Wahrheit sei.⁹ In der Welt der Moderne gab es noch den Glauben an eine übergeordnete Wahrheit, ob sie nun von einem christlichen Weltbild herrührte oder von einem säkularen Glauben an den Fortschritt und an die Vervollkommnung der Menschheit. Lyotard argumentierte dahingehend, dass moderne Gesellschaften Ordnung und Stabilität schufen, indem sie, wie er es nannte, ‚große Erzählungen‘

⁸ Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht.*, Hrsg. Peter Engelmann, Wien: Passagen Verlag, 1999.

⁹ Dieser Trend und seine Folgen für die Kirche der Gegenwart wurden hervorragend von David F. Wells beschrieben. Vgl. besonders seine Bücher *No Place for Truth* (Eerdmans, 1993) sowie *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World* (Eerdmans, 2005).

oder ‚Metanarrative‘ hervorbrachten. Diese großen Erzählungen bieten eindeutig das Gefühl für ein ‚telos‘ [Ziel, Anm. des Übersetzers] in unserem Schicksal. Intellektuelle Reflexion bedeutete, eine Reise mit einem klaren Ziel anzutreten – die Suche nach der Wahrheit.

Im Gegensatz dazu ist der postmoderne Kontext von einem Zusammenbruch aller Metanarrative gekennzeichnet. Der Postmodernismus steht für die Abkehr von Objektivitätsansprüchen und für eine stärkere Betonung von Zersplitterung und brüchigen Narrativen. Kurz gesagt, die Vorstellung von Wahrheit als echter Wahrheit hat zu bröckeln begonnen. Ein zusammenhängendes Gefüge von Wahrheit oder ein Metanarrativ, das unserer Zivilisation Bedeutung und Sinn schenkt, existiert nicht mehr. Was uns bleibt, sind nur noch unsere persönlichen Narrative. Die einzige Wahrheit, die bleibt, ist das, was ‚für mich‘ wahr ist. So ist nur noch wenig Mut und Zuversicht übrig geblieben, für irgendetwas mit Bestimmtheit einzustehen, das für alle wahr sein könnte oder objektive Wahrheit verkündet. Um es mit den Worten von Leslie Newbigin zu formulieren, in der Postmoderne gibt es keine ‚öffentliche Wahrheit‘ mehr, nur noch ‚private Ansichten‘.¹⁰

Die Postmoderne und die Evangelikalen

Von dieser Perspektive aus betrachtet ist leicht zu erkennen, wie das evangelikale Verständnis vom Evangelium durch das Aufklärungsd Denken beeinflusst wurde. Einerseits passten das Verständnis eines Metanarrativs und der Gedanke an ein finales, allumfassendes *telos*, auf das sich die gesamte Menschheitsgeschichte hinbewegt, gut zum Evangelium. Zwar unterscheiden sich das christliche Narrativ und sein Hauptziel der Geschichte vom Aufklärungsd Denken, aber zumindest existierte dort das Konzept und man konnte darauf aufbauen. Andererseits und negativ gesehen brachte die Überbetonung des Verstandes zuweilen über-rationalistische Ausdrucksformen des Glaubens hervor. Darüber hinaus verleitete das tief verwurzelte Fortschrittsd Denken die Evangelikalen oftmals dazu, Sünde nicht ernst genug zu nehmen und das Evangelium auf einen universalen Selbsthilfe-Plan zu reduzieren.

Wie beeinflusst der Postmodernismus das evangelikale Verständnis vom Evangelium? Welche Implikationen ergeben sich daraus für die christliche Mission? Wie leben wir in einer postmodernen Welt, wo man den christlichen Glauben nur als eine lokale Story unter vielen betrachtet? Was machen wir mit dem postmodernen Vertrauensverlust gegenüber jeglichen Ansprüchen einer universalen Geschichte, die doch allen Menschen ein zusammenhängendes Wahrheitsgefüge gäbe, oder Einsichten über den Ursprung, den Sinn und sogar über das Endziel der Menschheit?

Offensichtlich stellt der Postmodernismus das Evangelium vor einige ernsthafte Herausforderungen. *Erstens* untergräbt er das eigentliche Konzept einer objektiven, auf der Wahrheit begründeten Selbstoffenbarung Gottes. Das wiederum schadet der

¹⁰ Das ist einer der Kerngedanken in: Leslie Newbigin, „Den Griechen eine Torheit“– Das Evangelium und unsere westliche Kultur, Wuppertal: Aussaat, 1989.

Autorität der Bibel, der Vertrauenswürdigkeit auslegender Verkündigung und dem Ruf zur Umkehr, um nur einige Punkte zu nennen. *Zweitens* hat die Betonung individueller Narrative durch den Postmodernismus, abgetrennt von jeglichem übergeordneten Narrativ, die Kirche noch weiter zu einem privatisierten Verständnis des Evangeliums gedrängt. Unter dem Einfluss des Postmodernismus verliert das Evangelium seine historische, missionale und universale Dimension und wird durch eine radikale Art von Reduktionismus bloß noch zu einem Mittel, um persönlichen Frieden zu erlangen. *Drittens* hat die vom Postmodernismus betonte Autonomie persönlicher Entscheidungen die Kirche noch weiter dazu gedrängt, sich komplett auf Marketingstrategien zu verlassen, um neue Gläubige zu erreichen, zudem auf Geschäftsmodelle für Langzeit- und Strategieplanungen, und auf eine allgemeine Unterhaltungsorientierung, denn in der neuen Welt ‚ist der Kunde König‘. Sobald aber das Evangelium ‚Spaß‘ machen soll, gibt es nur noch wenig Raum für eine prophetische Vorstellungskraft, für die Kosten der Jesusnachfolge und den Ruf zur Umkehr.

Auf der anderen Seite gibt es christliche Denker, die meinen, das postmoderne Denken als Ganzes sei viel eher eine Reaktion auf das Projekt der Aufklärung, und weniger eine Ablehnung des Wahrheitsbegriffs an sich. Carl Raschke z.B. versteht in seinem Buch *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* die Postmoderne als ein notwendiges Gegengewicht zum autonomen Individuum und seinem übermäßigen Vertrauen auf den menschlichen Verstand. In der Postmoderne geschieht nicht zwangsweise eine totale Preisgabe der Korrespondenztheorie der Wahrheit, die dann unweigerlich zu einem philosophischen Nominalismus, der Ablehnung alles Absoluten und schließlich zu einem konsequenten Relativismus und Nihilismus führten. Nach dieser Lesart ruft die Postmoderne stattdessen nach mehr Raum für das Geheimnisvolle, nach einer tiefen Sehnsucht nach Gemeinschaft und nach einem neuerwachten Bewusstsein für die Kraft von Erzählungen und Narrativen.¹¹ Das ist genau die These von Richard Lints’ Aufsatz „The Vinyl Narratives: The Metanarrative of Postmodernity and the Recovery of a Churchly Theology“. Der christliche Glaube gedieh weit vor der Moderne, und so sollten wir glauben, dass die Christenheit – zumindest potenziell – auch ohne die Moderne aufblühen kann, also auch in der heutigen Postmoderne.

Obwohl der Postmodernismus eine denkbar ernste Bedrohung für das Verständnis von Wahrheit überhaupt darstellt, so denke ich doch, wir sollten strategisch gesehen auch die positiven Gelegenheiten in der Endphase des Projekts Aufklärung erkennen. Die große Aufgabe, vor der die aktuelle Generation christlicher Leiter steht, ist die Wiederherstellung des großen Metanarrativs für eine postmoderne Welt, um auf diese Weise neu die Erhabenheit des Herrn Jesus Christus zu verkünden! Wir sollten auf die neue Empfindsamkeit der Menschen für die Kraft von Geschichten und Narrativen eingehen, und eine größere Geschichte erzählen – das gewaltige Metanarrativ von der Heilsgeschichte Gottes, der *Missio Dei*. Wir sollten unsere theologische Arbeit ernst

¹¹ Vgl. Richard Lints, “The Vinyl Narratives: The Metanarrative of Postmodernity and the Recovery of a Churchly Theology”, *A Confessing Theology for PostModern Times*, Hrsg. Michael S. Horton, Wheaton: Crossway, 2000, 99.

nehmen und minimalistische Ansätze aufgeben. Evangelikale sind Experten darin geworden, auf tausend neue Arten immer wieder dieselbe Frage zu stellen: „Was ist das *Wenigste*, das ein Mensch tun muss, um Christ zu werden?“ So wurde die Würde der neutestamentlichen Soteriologie in der Typologie von Alan Races reduziert, auf eine Debatte über einen minimalistischen Marker, wann jemand gerecht vor Gott ist.¹²

Wir selbst sind es, die das ganze herrliche Evangelium auf einen einzigen Satz, auf einen simplen emotionalen Vorgang, oder auf einen albernen Slogan eingekocht haben. Es ist Zeit, dass eine neue Generation von Christen, die dem apostolischen Glauben verpflichtet ist, dieses minimalistische, verkürzte Christentum offiziell zu einem gescheiterten Projekt erklärt. Es ist falsch zu versuchen, so viele Menschen wie möglich dazu zu bringen, so oberflächlich wie gerade noch vertretbar ein Evangelium anzunehmen, das theologisch unhaltbar ist.

Die gute Nachricht ist, dass der globale Aufbruch einer christlichen Erneuerungsbewegung der Kirche hilft, ihr Vertrauen in die Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus zurückzugewinnen. So entsteht ein längst notwendiges neues Verständnis von Gottes Regiment und Herrschaft als dem großen eschatologischen Faktum, auf das sich die gesamte Geschichte hinbewegt. Das Besondere an der biblischen Sicht vom Eschaton ist, dass es sowohl die moderne Vorstellung vom menschlichen Fortschritt als auch zugleich das postmoderne Unbehagen über eine letzte Sinnhaftigkeit überwindet. Wir brauchen einen erneuten Ruf zur Umkehr, eine *Metanoia* darüber, was es bedeutet, als Gottes Volk zu einer Mission berufen zu sein. Und schließlich stoßen wir auf eine Art tieferer Ökumene, die über unser institutionsmäßiges Wachstum hinausblickt und die größere Einheit entdeckt, die die Kirche angesichts der Herausforderungen unserer Zeit voranbringen kann.

Fazit

Diese drei Fragestellungen markieren nur den Anfang der neuen, globalen Diskussion, die wir mit unseren Konsultationen angerissen haben. Die hier vertieften Themenbereiche haben enorme Konsequenzen für unser Verständnis von der globalen christlichen Bewegung. Die zunehmende Ausdifferenzierung der Bewegung spricht jedenfalls dafür, dass es zunehmend schwieriger wird, das Ausmaß und den Einfluss des Christentums im 21. Jahrhundert völlig zu erfassen.

¹² [Vgl. die entsprechenden religionstheologischen Thesen des John-Hick-Schülers zu Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus in: Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1993. – Anm. d. Übers. Daniel Vullriede]

Theologische Ausbildung im digitalen Zeitalter

Heike Brandt

.....
Die digitalen Medien haben unseren Kommunikationsstil verändert. Nachrichten werden in Massen verschickt und vom Empfänger überflogen und selektiert. Wie können wir in dieser Medienflut sicherstellen, dass unsere (Gute) Nachricht die Hörer adressiert? Welche Präferenzen haben sie? In diesem Artikel werden die Entwicklung und Bedeutung des im deutschsprachigen Raum kaum bekannten Begriffs der Digitalität erklärt sowie Charakteristika und Relevanz dieses ‚Kommunikationsstils‘ dargestellt. Insbesondere Implikationen für Veränderungen in der theologischen Ausbildung werden aufgezeigt.
.....

Heike Brandt war bis September 2021 Dozentin für Praktische Theologie und verantwortliche Bereichsleiterin für die Praktische Ausbildung an der Bibelschule Kirchberg e.V. Dieser Artikel beruht auf einer Hausarbeit im M.A. Programm der ESCT, Korntal, die im Sommer 2019 – vor Pandemiebeginn – verfasst wurde. Durch die Pandemie haben die Relevanz und die zur Verfügung stehende Tools deutlich zugenommen. Email: heikebrandt@posteo.de.

1. Einleitung

Wir leben in einem Zeitalter, in dem Tausende von Informationen in kürzester Zeit auf uns einströmen, in der Masse verblässen und ohne Wirkung bleiben. Zugleich kann eine mutige Person ihre Stimme für den Klimaschutz erheben und weltweit Gehör finden. Und ein einziges Youtube-Video entscheidet über die Chancen einer Partei im Wahlkampf. Was macht den Unterschied? Wer wird gehört? Was wird ‚geteilt‘?

„Die Digitalisierung ist der größte und schnellste Paradigmenwechsel, den die Geschichte der Menschheit bisher erlebt hat“ (zitiert nach Dr. Martin Grabe, APS-Kongress, 5.Juni 2019) – und wir stecken mittendrin. Die empirische Forschung versucht, zu begreifen und zu beschreiben, was momentan passiert. Dass ein kleiner sogenannter ‚digitaler Footprint‘ große Auswirkungen haben kann, hat unter anderem mit dem Kommunikationsverhalten der Konsumenten zu tun. Orale Kommunikation erlebt eine Renaissance, die Digitalisierung verhilft zur Verbreitung dieser Kommunikation und überwindet dabei Raum und Zeit. ‚Digital‘ wird dieses Kommunikationsverhalten des 21. Jahrhunderts entsprechend genannt.

Was hat die theologische Ausbildung damit zu tun? Zum einen hat sie zunehmend mit digitalen Lernern zu tun – denn unsere Auszubildenden sind Kinder dieser Zeit. Zum anderen bildet sie diese Menschen dafür aus, die beste Nachricht der Welt allen Menschen zu bringen. Das ist aufgrund von Globalisierung und mithilfe der

Digitalisierung einfacher als vor hundert Jahren, vorausgesetzt man lernt, die Sprache der digitalen Hörer zu sprechen.

Welche Anpassungen muss die theologische Ausbildung vornehmen, um Menschen in der digitalen Ära anzusprechen und auszubilden? Wie muss die Gute Nachricht kommuniziert – also strukturiert, verpackt und transportiert – werden, um anzukommen? Das ist Thema dieses Artikels.

Dazu wird zunächst die Entwicklung der Digitalität sowie der Oralitätsforschung dargestellt. Die anschließenden Kapitel beschäftigen sich mit den Erkenntnissen der Oralitätsforschung unter pädagogisch-didaktischen Gesichtspunkten. Abschließend zeigt der Artikel konkrete Umsetzungsmöglichkeiten.

2. Die Digitale Ära: Was nach der Gutenberg-Galaxis kommt

2.1 Begriffsklärung und historische Entwicklung

Durch die Veröffentlichung von „*The Winner of the story wars*“ (2012, Harvard Business Review) wurde der Begriff der digitalen Ära geprägt. Der Autor, Jonah Sachs, ist Unternehmer im Bereich Marketing und hilft seinen Kunden ihre Produkte so zu vermarkten, dass sie aus der Masse herausstechen und für die Konsumenten eine persönliche Relevanz bekommen. Menschen wollen der Held in einer großen Geschichte sein – so seine These – und kaufen das, was sie zu eben diesem Helden macht (Jagerson, 2014:270f). Diese Überzeugung setzt er strategisch und mit großem Erfolg ein. Dabei setzt er auf neue Medien (z.B. Youtube) und „Stories“. Er bezeichnet unser Zeitalter als digitale Ära – ein Zeitalter, in dem digitale Technologie und Oralität Hand in Hand gehen. Damit beschreibt Sachs letztlich einen Paradigmenwechsel. Informationen als Fakten reichen nicht mehr, sie müssen in Mythen verpackt werden, um ihre Konsumenten zu erreichen, und Mythen brauchen orale Kommunikationsmuster. „Learn to tell stories that matter“ (Sachs 2012:20).

Die Diskussion um eine Renaissance der Oralität ist bereits älter. Eingeleitet wurde sie von dem kanadischen Anglist McLuhan, der für das Zeitalter von Druckerzeugnissen den Begriff der Gutenberg-Galaxis prägte. Er wies auf eine grundlegende Veränderung der Wahrnehmungsfähigkeit im elektronischen Zeitalter durch die Telekommunikationsmedien hin, prognostizierte eine vermehrte Rückkehr zu oralen Kommunikationsmustern und prägte den Satz: „The Medium is the Message“ – das Medium entscheidet über das, was beim Adressaten ankommt (Wunderlich & Schmid 2008:13).

Einige Forscher sprechen gar von einer Gutenberg-Parentese, einer ca. 500-jährigen Zwischenphase literaler Präferenz, die mit der Erfindung des Buchdrucks begann und mit Erfindung der Telekommunikation und des Internet endet, und somit wieder die (ursprüngliche) orale Tradition aufnimmt (Jagerson 2014:269). Aus theologischer Sicht wurde z.B. von Klaus Bockmühl schon vor vielen Jahren darauf hingewiesen, dass mit der Reformation und dem Buchdruck ‚die Schrift‘ ein Primat bekommen hat

und das Hören auf den redenden Gott, also die orale Seite des Glaubens, zu kurz gekommen sei (Bockmühl 1990:85-108). Clyde Taber weist pointiert darauf hin, dass nach 1500 Jahren ‚preaching‘ und 500 Jahren ‚printing‘ des Evangeliums jetzt die Zeit ist, Jesus Christus zu ‚portraitieren‘, sprich seine ‚Story‘ nachzuzeichnen (Taber 2013:66).

In den achtziger Jahren machte Walter Ong auf die Unterschiede zwischen literalem und oralem Denken aufmerksam, und brachte den Begriff der selbstgewählten ‚sekundären Oralität‘ ins Spiel, die dadurch gekennzeichnet ist, dass Menschen eine Präferenz für orale Kommunikation haben, obwohl sie lesen und schreiben können (Ong, 1982:132ff). Im Bereich der Ethnologie wird der Begriff ‚moderne Oralität‘ eingeführt, um das Phänomen zu beschreiben, dass präliteralen bzw. oberflächlich literalisierten Gesellschaften durch Gebrauch der neuen digitalen Medien eine „kulturell adäquate Strategie der gesellschaftlich anerkannten Kommunikation zur Verfügung“ steht und aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit zur ‚primären‘ Oralität auch schnell angenommen wird (Schröder & Voell 2002:15). Aus missiologischer Sicht weist Jay Moon in Bezug auf die Renaissance des oralen Lernens auf eine neue Lernpräferenz hin, die des ‚digital learning‘, und greift somit die Begrifflichkeit von Sachs auf (Shaw & Dharamraj 2018:288). Gekennzeichnet ist das digitale Lernen durch eine Präferenz von „watching to reading, screens to paper, interacting to writing, dialoguing to listening to lectures, and group activities to individual activities“ (Steffen 2014a).

2.2 Die Entwicklung der neueren Oralitätsforschung

Die Lausanner Bewegung hat 2004 mit ihrem 54. Papier (LOP 54) ‚Making Disciples of Oral Learners‘ einen wichtigen Anstoß für die Oralitätsforschung in der Missionswissenschaft gegeben:

From the time of the Gutenberg Bible, Christianity “has walked on literate feet” and has directly or indirectly required literacy of others. However, 70% of all people in the world are oral communicators, those who can’t, don’t, or won’t learn through literate means. Four billion in our world are at risk of a Christless eternity unless literate Christians make significant changes in evangelism, discipleship, leader training and church planting (LOP 54).

Die UNESCO sprach 1991 davon, dass 80% der erwachsenen Weltbevölkerung lesen und schreiben könne. Auf diese Zahlen stützten sich forthin viele Missionsgesellschaften bei ihren strategischen Überlegungen. Doch stellte sich heraus, dass der Anteil der funktionalen Analphabeten deutlich höher ist, und die Quote der oralpräferenten Lernern bei über 70% liegt. Für digitale Lerner fordert das Papier:

Oral strategies are also necessary in reaching people whose orality is tied to electronic media. They may be able to read well, but get most of the important information in their lives through stories and music coming through radio, television, film, Internet and other electronic means. We need oral strategies focused on this segment of the world population, too. (LOP54)

Aus diesem Grunde verstärkten sich die Bemühungen zur Erforschung der sekundären oder digitalen Oralität. Im Zuge dieser Forschung entdeckte Avery Willis, dass sich die Methoden wie z.B. Storytelling, die für Jüngerschaft unter oralen Lernern entwickelt wurden, auch für die nordamerikanischen ‚Millenials‘ eignet, die keine Bücher lesen wollen (Willis & Snowden 2010:22; zitiert in Steffen 2014a). Das Training im Bereich „Storytelling“ von Missionaren, die im primäroralen Kontext arbeiten, hat dazu geführt, dass diese in ihren Heimataufenthalten ähnliche Methoden nutzten und feststellten, wie wirksam sie auch im westlichen digitalen Kontext sind (Steffen 2014b:144). Steffen konstatiert im Rückblick: „The orality movement had moved from the country to the city, and from primary oral learners to secondary oral learners“ (2014a).

Charles Madinger sieht dies als weltweiten Trend (Madinger 2010:211):

Secondary orality (where literate people prefer oral forms of communication but produce them in electronic media forms through lettered culture skills) affects every person in those Western churches that return to the use of story, music, and/or drama in culturally relevant expressions. From Baby Boomers onward, one trend is certain: the world is moving increasingly toward non-literate forms of communication for the diffusion of messages, even with (or perhaps especially with) the availability of today’s advanced technologies.

Der Missiologe Jay Moon hat mit einer mehrjährigen Studie (2005-2013) unter nordamerikanischen Studenten zweier Universitäten nachgewiesen, dass die Zahl der digitalen Lerner ansteigt – für diesen Kontext beziffert er den Prozentsatz in 2013 auf 62%, bei (jüngeren) Collegestudenten in ‚religious studies‘ sogar auf 78% (Moon 2013b). Die untersuchten Fakultätsmitglieder hingegen weisen zu nahezu 80% ‚print preference learning‘ auf. Das bedeutet, dass die Fakultätsmitglieder sich aktiv bemühen müssen, um für ihre Studierenden anschlussfähig zu bleiben.

2.3 Die Faktenlage in Deutschland

Für den deutschen Kontext gibt es nach meinem Wissensstand keine expliziten Studien zu digitaler oder sekundärer Oralität. Dennoch gibt es Hinweise zu Literalität, Mediennutzung und Präferenzen, die mit digitaler Präferenz korrespondieren und in eine ähnliche Entwicklungsrichtung weisen wie oben für den nordamerikanischen Kontext dargestellt.

2.3.1 leo.-Studie (2010)

Trotz allgemeiner Schulbildung und hohen Bildungsstandards im weltweiten Vergleich kommt die leo.-Studie (2010) zu dem Ergebnis, dass mehr als 14% der erwerbsfähigen Bevölkerung funktionale Analphabeten sind, d.h. sie können zwar einzelne Sätze, „nicht jedoch zusammenhängende – auch kürzere – Texte“ lesen (Grotlüschen et al. 2010:20). Darüber hinaus zeigt sich bei weiteren 25% der erwerbstätigen Bevölkerung fehlerhaftes Schreiben trotz gebräuchlichen Wortschatzes. „Typische Betroffene vermeiden das Lesen und Schreiben häufig“ und sind somit darauf angewiesen, auf nonliteralen Wegen zu kommunizieren bzw. Informationen zu erwerben. „Kumuliert ergeben diese Werte vierzig Prozent der Bevölkerung, die ihre

literale Kompetenz noch deutlich verbessern können.“ (:20f). Interessant ist, dass sowohl funktionaler Analphabetismus als auch fehlerhaftes Schreiben bei Menschen mit hohen Bildungsabschlüssen vorkommt; d.h. dieser Anteil ist auch unter Studierenden an Bibelschulen, theologischen Hochschulen und Fakultäten zu erwarten (vgl. Abb.1).

Abb.1: Funktionaler Analphabetismus und fehlerhaftes Schreiben nach Schulabschluss

Literalität	Alpha-Level	Anteil der Schulabschlussgruppen					
		Insgesamt	Kein Abschluss	Untere Bildung	Mittlere Bildung	Höhere Bildung	Noch Schüler/in
Funktionaler Analphabetismus	α 1	0,6%	5,9%	0,6%	0,2%	0,1%	0,0%
	α 2	3,9%	23,4%	5,8%	1,6%	1,5%	0,0%
	α 3	10,0%	29,7%	16,7%	6,7%	4,1%	10,2%
Zwischensumme		14,5%	59,0%	23,1%	8,5%	5,7%	10,2%
Fehlerhaftes Schreiben	α 4	25,9%	27,2%	35,5%	25,0%	17,6%	17,5%
	> α 4	59,7%	13,8%	41,4	66,5%	76,7%	72,3%
Summe		100%	100%	100%	100%	100%	100%

Quelle; leo – Level-One Studie n=8,436. Deutsch sprechende Personen im Alter von 18-64 Jahren. Abweichung der Summen von 100% aufgrund von Rundungseffekten.

(Quelle: Grotlüschen et.al. 2010:29)

2.3.2 JIM-Studie 2018

Die JIM-Studie, in Auftrag gegeben vom Medienpädagogischen Forschungsverbund Südwest (MpFS), untersucht seit 20 Jahren jährlich das Medienverhalten der 12-bis19-jährigen Jugendlichen in Deutschland. Die JIM-Studie 2018 zeigt, dass 99% der Jugendlichen Internetzugang haben, ein Smartphone besitzen und dieses täglich nutzen, vorwiegend zur Kommunikation über SocialMedia. Die digitale Wende ist in Bezug auf Mobilität nahezu vollzogen. Bücher werden von 39% regelmäßig gelesen – der prozentuale Anteil ist seit 20 Jahren konstant bei ca. 40%; dennoch sind 16% absolute Nichtleser. Youtube wird von 90% mehrmals wöchentlich genutzt, von 64% täglich; besonders aufschlussreich ist, dass in Bezug auf das Recherchieren von Information der digitale Zugang über Youtube für die Jugendlichen wichtiger geworden ist als der digital-literale Zugang über Wikipedia (MpFS:74). Auch wenn der „Leseanteil“ unter Jugendlichen noch vergleichsweise hoch ist, weist insbesondere die Informationssuche der deutschen Jugendlichen laut JIM-Studie 2018 also zunehmend auf digitale Präferenz hin.

Aus eigener Wahrnehmung als Dozentin würde ich bestätigen, dass das literale Textverständnis unter unseren Studierenden abnimmt, fehlerhaftes Schreiben zunimmt, der Trend zum Bibelhören (anstelle von Bibellesen) geht und die Informationsrecherche über digitale Medien läuft – sowohl literal als auch multimedial.

2.3.3 Empirica Jugendstudie 2018

Nicht explizit auf Mediennutzung ausgelegt, gibt die empirica-Jugendstudie 2018 dennoch implizit aufschlussreiche Einblicke in die Präferenzen der 14- bis 29-jährigen evangelischen jungen Generation (Faix & Künkler, 2018). Die Autoren haben die sogenannten „hochreligiösen“ Jugendlichen und jungen Erwachsenen befragt, die in Bezug auf die Forschungsfrage insofern relevant sind, da sie das potenzielle Klientel für theologische Ausbildung darstellen. Zusammenfassend kann diese Generation mit „Generation Lobpreis“ beschrieben werden. Bei der Frage nach den Glaubensquellen rangieren orale Quellen vor literalen Quellen (:88). So sind z.B. Lobpreis, Gemeinschaft, Gebet und das Hören von Predigten (gemeinschaftliche und eher oral charakterisierte Aspekte) wichtiger als Bibellesen, auch wenn Bibellesen ein hohes Gut ist (:105). Da nicht erfragt wurde, mit welchem Medium Bibel gelesen wird (Buch oder App), kann nur vermutet werden, dass aufgrund der Praktikabilität und des Nutzungsverhaltens immer häufiger das Smartphone zum Bibellesen genutzt wird. Nachweislich nimmt das Hören von online-Predigten zu, insbesondere bei jungen Männern (:185). Auch das Interesse an kirchlichen Berufsfeldern steigt (:216f). Das bedeutet, dass theologische Ausbildung Wege gehen sollte, die diese jungen Menschen adressiert.

2.4 Zwischenfazit

Digitralität nimmt weltweit zu, auch Deutschland zeigt eine dahingehende Tendenz. Die Hinweise der Forscher auf eine mit dem Mediengebrauch und der Renaissance der Oralität einhergehende Änderung des Kommunikations- und Lernverhaltens sowie des Denkens gibt Anlass, über die Gestaltung von zukunftsfähiger theologischer Ausbildung nachzudenken.

2.5. Erkenntnisse der Oralitätsforschung

Um Oralität in ihrer Struktur besser zu verstehen und Anwendungsmöglichkeiten für die theologische Ausbildung abzuleiten, sollen im Folgenden einige Erkenntnisse der Oralitätsforschung dargestellt werden.

2.5.1 Allgemeine Erkenntnisse

Charles Madinger hat 2010 ein umfassendes Modell zum Verständnis von Oralität entwickelt, das sieben Disziplinen umfasst, die strategisch notwendig sind, um oral-präferenten Menschen Informationen weiterzugeben (Madinger 2010:201-213; vgl. Steffen 2014b:143).

(1) Die erste Disziplin, Kulturwissen, zielt auf eine Sensibilität für die kulturellen Rahmenbedingungen, denn die Kultur interpretiert das Gehörte. Wie muss die Botschaft sein, um kulturell angemessen zu sein? (2) Die zweite betrifft die Sprache. Botschaften müssen sprachlich so formuliert sein, dass sie beim Empfänger ankommen, also angenommen und nicht abgelehnt werden. Wenn ‚dieselbe Sprache‘ gesprochen wird, schafft dies eine Verbindung zwischen Sprecher und Hörer. ‚Wie

erreiche ich meine Hörer‘ ist die damit verbundene Frage. (3) Eine dritte Disziplin ist Literalität. Sie zielt darauf, wie Informationen weiterverarbeitet werden – was versteht der Hörer? Versteht er die Informationen, Begrifflichkeiten und Konzepte? Wie muss die Botschaft sein, damit sie verstanden und genutzt werden kann? (4) Ein vierter, äußerst wichtiger Faktor ist die soziale Einbindung. Informationen müssen bewertet werden, denn nur als relevant empfundene Informationen werden tradiert. Von daher ist die Frage nach der Validierung und den Validierungsinstanzen, die in oralen Kulturen relational sind, zentral. Wer entscheidet, ob die Botschaft bedeutsam für die ‚community‘ ist und wirksam wird? Wie kommt ein Konsens darüber zustande? (5) Eine fünfte Disziplin ist die des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung. Wie wird die Information behalten, gesichert und gespeichert? Wie muss eine Botschaft gemacht sein, damit man sie sich leicht merken kann, sie in Erinnerung behält und bei Bedarf abrufen kann? Dazu braucht es ein partizipatorisches Lernumfeld, das die ganze Person involviert und sie motiviert, das Gelernte ins Leben zu übertragen. (6) Die sechste Disziplin beschäftigt sich mit der ‚Verpackung‘ der Botschaft. Welches Genre, welche ‚Kunst‘ ist geeignet, um die Botschaft so an den Hörer zu bringen, dass er affektiv betroffen ist und einen persönlichen Bezug herstellt? Durch diese Disziplin gewinnt eine Botschaft die emotive Kraft Veränderung zu bewirken und fördert somit ein Verhalten, das anders niemals zur Umsetzung gekommen wäre. (7) Die letzte Disziplin besteht darin, sich Gedanken über die ‚Transport‘-Methode und das Setting der Vermittlung zu machen. Das Medienformat bzw. die Medien-Auswahl hat Auswirkungen auf die persönliche Betroffenheit und Verantwortung für das Gehörte. Massenmedien können beispielsweise breit, aber allgemein informieren, ‚small media‘ adressieren eher kleine Gruppen und haben dadurch höhere persönliche Relevanz.

Paul Konstanski (2017) beschreibt auf dem Hintergrund der heutigen Medienüberflutung, dass sechs Sinne bzw. Fähigkeiten des Menschen angesprochen werden müssen, wenn eine Botschaft Aufmerksamkeit erringen soll. „The six abilities are Design, Story, Empathy, Symphony, Meaning, and Fun“ (:20). Der Adressat entscheidet also anhand der Präsentation (Design), ob er die Botschaft wahrnimmt. Darüber hinaus sind nicht mehr primär die Fakten interessant, sondern die Geschichte (Story) von Menschen, die in Bezug zu den Fakten steht – wie haben diese Fakten Menschenleben beeinflusst? Empathie (empathy) nimmt den Adressaten mit hinein in die Story – die Emotionen werden angesprochen und Identifikation findet statt. Die einzelnen Aspekte müssen sinnvoll zusammengeführt und in ein größeres Bedeutungskonstrukt eingefügt werden (symphony und meaning). Darüber hinaus ist bei allem Ernst auch Spaß (fun) ein wichtiger Faktor, der vielfältige positive Auswirkungen hat und die Persönlichkeit stärkt. „In a world filled with bits and bytes of information, make sure that you do not get so focused on your task that you do not have fun doing it“ (:23).

Immer wieder werden von Forschern die unterschiedlichen Genres genannt, die orale Kommunikation kennzeichnen, eine Renaissance erfahren und Anknüpfungspunkte bieten: Geschichte, (bildende) Kunst, Drama, Poesie, Lieder/Gesang, Tanz, Rituale etc. Auf einige werde ich unten etwas genauer eingehen, da sie interessante Anwendungsmöglichkeiten für die Theologische Ausbildung bieten.

2.5.2 Pädagogische Erkenntnisse

Orale Lerner benötigen Methoden, die Beziehungen betonen und gemeinschaftliche Erfahrungen bieten, wie sie in oben genannten Genres vorkommen (Jagerson:261). Neben dem relationalen Setting (Lernumfeld) hat aber auch die Art der Informationsvermittlung innerhalb oraler Kulturen eine wichtige Bedeutung. Es reicht deshalb beispielsweise nicht aus, (literal konzipierte) Literatur laut vorzulesen, um damit orale Hörer zu adressieren; denn orale und literale Lerner lernen und denken unterschiedlich (:259ff). Orale Lerner denken zirkulär, nicht linear, und verstehen ggf. eine linear strukturierte Botschaft nicht. Es braucht also eine Anpassung, die sowohl das Setting als auch die Struktur beachtet.

Steffen zeigt auf, dass im (digit-)oralen Kontext Personen wichtiger sind als Theoreme (‘people over propositions’) – Menschen brauchen ‚Irdisches‘, nicht Ideen oder Vorstellungen, und Ereignisse statt abstrakter Konzepte. In Geschichten wird eine größere Bedeutung gesehen als in reinen Aussagen und Behauptungen (‘stories over propositions’). Da, wo im westlichen Kontext Beispiele zur Illustration der Botschaft dienen, tragen bzw. „sind“ im digitalen Kontext die Beispiele die Botschaft (Steffen 2010:143f.). Beispiele und Geschichten werden erzählt, wiedererzählt, weitererzählt und dienen auf diese Weise sowohl der Verbreitung des Evangeliums als auch dem Training der jungen Christen, die sie weitererzählen. Beim Erzählen gilt „authenticity over performance“ (:153).

Einen wichtigen Wechsel im pädagogischen Ansatz nimmt Steffen mit dem „Whole-to-Part-Approach“ vor (2010:142f). Er wendet sich gegen einen fragmentierten „Part-to-Whole“-Ansatz, der Details nach und nach linear zu einem großen Ganzen zusammensetzt (westlicher Ansatz von Analyse und Synthese), und plädiert dafür, sich vom Ganzen ausgehend in die Details einzuarbeiten. Die Gegensätzlichkeit dieser beiden Ansätze stellt er folgendermaßen dar:

(They) wanted stories; I gave them systematic theology. They wanted relationships; I gave them reasons. They wanted a cast of characters; I gave them categories of convenience. They wanted events; I gave them explanations (:148).

(Digit-)orale Lerner benötigen das Gesamtbild, um einen Rahmen zu haben, in dem Detailinformationen für sie Bedeutung bekommen. Sam Chan unterrichtet beispielsweise auf diese Art systematische Theologie – ein klassisch ‚logisches‘ Unterrichtsfach. Dies tut er durch Storytelling, indem er von realen Situationen und biblischen Narrationen ausgeht (Rahmen), anhand dieser ‚Stories‘ systematische Theologie (Detailanalysen und Konzepte, die in einem systematischen Zusammenhang stehen) entwickelt und dadurch tiefes theologisches Verständnis initiiert (Chiang & Lovejoy 2014:81-87). Chan pointiert, dass dadurch ein Wechsel von ‚Understanding Seeking Faith‘ hin zu ‚Faith Seeking Understanding‘ vorgenommen wird (:86). Steffen nennt einen ähnlichen Ansatz ‚character theology‘, wo vom Konkreten (z.B. Adam) zum Abstrakten (z.B. Sünde) und zurück zum Konkreten (Adam) gearbeitet wird (Steffen 2010:155).

2.5.3 Die Bedeutung von Geschichten und deren Erzählung

Gegenwärtigen Vertretern des Storytelling geht es um weit mehr als um die reine Vermittlung der eigentlichen Inhalte. Storytelling ist zum einen ein gemeinschaftlicher, also relationaler Akt. Des Weiteren fordert und fördert es eher Weisheit als Abstraktion. Aufgrund der angesprochenen Themen (politische und soziale Sachverhalte, die Betonung der Marginalisierten, der Weg zu spiritueller Freiheit) kommt es als Reaktion häufig direkt zur Anwendung des Gehörten (Jagerson:267). Darüber hinaus macht Storytelling das Gehörte merkbar – Erinnerung, Verankerung und Rekapitulation werden gefördert. N.T. Wright hat festgestellt, dass Stories auch eine essenzielle Bedeutung für die Veränderung der Weltanschauung und somit letztlich für die Verhaltensänderung haben. Das LOP 54 zitiert Wright folgendermaßen:

Stories are, actually, peculiarly good at modifying or subverting other stories and their worldviews. Where head-on attack would certainly fail, the parable hides the wisdom of the serpent behind the innocence of the dove, gaining entrance and favour which can then be used to change assumptions which the hearer would otherwise keep hidden away for safety.¹³

Damit schließt sich der Kreis zu Jonah Sachs These, dass Stories eine zentrale Rolle in der digitalen Ära spielen. Jagerson folgert in Anlehnung an C.S. Lewis, dass die gesamtbiblische Erzählung, Gottes Meistererzählung, tiefere Antworten und allgemeingültigere Bedeutungen hat als alles, was die Welt sonst bietet – wenn sie nur in der Art und Weise erzählt wird, dass Menschen sie verstehen und annehmen können (Jagerson:271). Gerade in dieser Funktion als größte Geschichte bzw. wahrer Mythos, eignet sie sich für die Evangelisation postmoderner Menschen, die auf der Suche nach echten, authentischen Geschichten sind, die ihr eigenes Sein berühren. Storytelling ist nicht nur im oralen, sondern auch im literalen Kontext erprobt worden und wird dort als effektiver wahrgenommen als herkömmliche Ansätze (Koh 2018:3).

2.5.4 Die Bedeutung von Ritualen

Oralität und Storytelling werden mancherorts gleichgesetzt, sind aber nicht synonym zu verstehen. Auch andere Elemente haben in oraler Kommunikation Bedeutung – eines davon sind Rituale, die von Moon genauer untersucht wurden. Rituale können definiert werden als „a prescribed set of actions that employ symbols to reenact the deepest beliefs, feelings, and values of a people“ (Moon 2013a:45). Rituale dienen dazu, in Lebensveränderungen und Umbrüchen Kontinuität zu gewährleisten. Bezugnehmend auf die Studien von Arnold van Gennep und das Katechumenat der frühen Kirche beschreibt Moon drei Stufen, die einen Ritus kennzeichnen – Separation, Transition und Reincorporation. ‚Separation‘ – das ist der Wille, sich der Gesellschaft

¹³ Dies Zitat ist aus N.T. Wright (1992): The New Testament and the People of God. Minneapolis: Fortress Press).

für einige Zeit zu entziehen um aus dem Gewohnten auszusteigen, und steht am Beginn. Die zweite Stufe ist die ‚Transition-Stage‘, innerhalb derer neues Wissen, Gebet, Segnung erfahren und vermittelt wird, man aber weder in seinem alten noch schon im neuen Status ist. Es ist eine Zeit der Unsicherheit und Vorbereitung auf die dritte Stufe, die ‚Reincorporation‘, die die Aufnahme in den neuen Status beinhaltet. Diese wird i.d.R. durch eine sakrale Handlung oder ein Symbol bekräftigt. Nahezu jede Kultur kennt Initiationsriten, die an den Schwellen der großen Entwicklungsveränderungen stattfinden. Sie dienen dazu, eine Bewusstmachung des Neuen zu initiieren und tiefere Verbindung zur (Glaubens-)Gemeinschaft zu schaffen. Moon plädiert dafür, aus diesem Grunde auch für den Prozess des geistlichen Wachstums bedeutungsvolle Rituale zu konstruieren, die die biblischen Wahrheiten vertiefen und wichtige Wegstrecken markieren. In diesem Sinne können sie auch für theologische Ausbildung Relevanz haben.

2.5.5 Die Bedeutung der Technologie

Dass der technologische Wandel kulturelle Brüche mit sich bringt, wird mancherorts als schmerzvoll erfahren, birgt aber auch ungeahnte Chancen.

For thousands of years, the routes of the Bedouins were determined by where the oasis was located. But in the past ten years, the routes are determined by where there is cell coverage. As long as you have cell coverage, you just call for someone to bring water (Konstanski:14).

Mit diesen Worten beschreibt Konstanski eindrucksvoll, welche massiven Auswirkungen die Technologie auf die Lebensweise der Menschen hat. Handy und Smartphone sind das Mittel der Wahl, wenn man Menschen erreichen will. Statistiken zeigen, dass es weltweit mehr Handys gibt als Menschen auf der Erde und dass mehr Menschen Zugang zum Internet haben als zu fließendem Wasser und einem Stromnetz (Taber:68). Das Mobiltelefon ist die „new Gutenberg press of the poor and illiterate“ (Williams:47). Digitale Technologie ist – bei aller damit verbundenen Kritik – ein Hilfsmittel, das bisher ungeahnte Möglichkeiten eröffnet. Neben der Reproduzierbarkeit von Inhalten sind Mobilität, Schnelligkeit und Synchronizität zentrale Faktoren für die Wirksamkeit digitaler Geräte. Hinzu kommt, dass Audio- und Videofunktionen es ermöglichen, selber Inhalte zu produzieren, die innerhalb kürzester Zeit mit vielen geteilt werden können – auf persönliche Weise. Nahezu jeder Mensch auf dieser Erde ist durch digitale Medien erreichbar geworden – und somit auch für das Evangelium. Taber konstatiert pragmatisch: „We must learn the art of story ... that speak to the teenager surfing the web, as well as the Bedouin tribesman whose most prized possession is his cell phone“ (2013:68).

2.6 Oralität und Literalität im Diskurs

Neben den (kultur-)optimistischen Stimmen gibt es natürlich auch die der Pessimisten. Da die Digitalisierung und die damit verbundene Forschung noch jung sind, können nur Vermutungen angestellt werden über die langfristigen Auswirkungen und gebotenen Maßnahmen. Während Oralitätsforscher prognostizieren, dass die

Lesefähigkeit sowie die Fähigkeit zum abstrakten Denken abnehmen wird und aus diesem Grunde sekundärorale Ansätze nötig sein werden (vgl. dazu LOP54: „6. When literates stop reading“), beharren andere darauf, dass die literalen Fähigkeiten trainiert und gefördert werden müssen, um genau dieser Entwicklung entgegenzuwirken. Dieser Diskurs scheint mir äußerst wichtig und befruchtend.

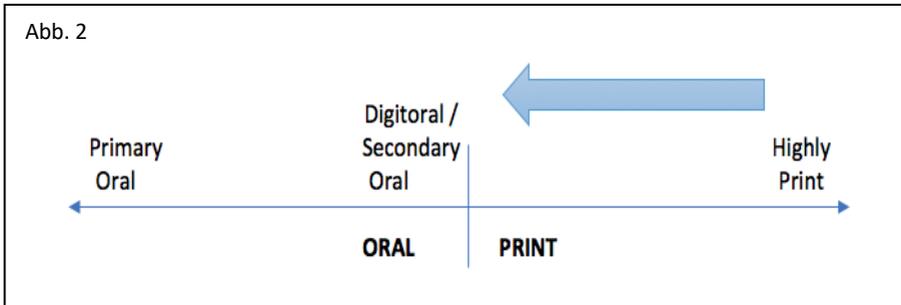
Wes Seng warnt vor einer Überbetonung der Oralität und differenziert: „Orality is not a method of learning. It’s a method of communication. We must not confuse these concepts“ (2016:161). Oralität sorgt dafür, dass zyklisch gedacht und gelernt wird, Literalität hingegen fördert lineares Lernen. Er verweist auf einen wichtigen theologischen Sachverhalt: „A very important portion of God’s revelation to us can only be learned through the linear method of learning.“ (:162) Auch wenn große Teile der Bibel narrative Strukturen aufweisen und oral überliefert wurden, wurde sie dennoch niedergeschrieben – das muss einen Sinn gehabt haben. Oralität und Literalität, zyklisches und lineares Denken, müssen Hand in Hand gehen, um ein ganzheitliches Verstehen zu ermöglichen. Darüber hinaus kann es als softer Rassismus angesehen werden, wenn primär orale Kulturen in ihrer Oralität festgehalten werden (Gravelle 2013:16). Auf den digitalen Kontext übertragen würde dies bedeuten, Menschen, wenn auch unbeabsichtigt, dadurch literale Bildung oder Weiterentwicklung vorzuenthalten, dass man sie rein digital adressiert, wodurch sie letztlich benachteiligt würden.

Hermeneutisch gesehen hat der Gebrauch oraler Ansätze die Tendenz, nur bestimmte Teile der Bibel zu behandeln. Das ist ein Manko, dem entgegengewirkt werden muss. Daneben besteht die Gefahr, sowohl beim Geschichten erzählen als auch der anschließenden Vertiefung, den zentralen Kern der Botschaft nicht zu erfassen. Hier gilt, dass theologisch sauber gearbeitet werden muss (Chiang & Lovejoy:134ff). An dieser Stelle benötigt der orale Ansatz literale Ergänzung.

Der durch die Kritiker angestoßene Diskurs schafft ein Bewusstsein dafür, dass beide Modi integriert werden müssen, um sich zu ergänzen. Sie sollten nicht hierarchisch strukturiert werden, und schon gar nicht konkurrieren, sondern holistisch integriert werden, um ihre je eigenen Stärken zu entfalten. Letztlich geht es also nicht um eine Ablösung der Gutenberg-Galaxie, sondern eine Verschmelzung mit der „Gates-Galaxie“ (Wunderlich & Schmid:19). Theologisch ist dieser Ansatz bereits untermauert worden: Die Analyse der Entstehung des biblischen Kanons zeigt, dass literale und orale Kommunikations- und Lernmethoden gleichwertig koexistierten und autoritativ waren (Gravelle:11f). Eine Analyse der Wortwahl des Johannes in der Offenbarung macht deutlich, dass verschiedene Modi (hören, schreiben, reden, erinnern) ineinander verwoben sind und gleichwertig in Bezug zueinander stehen (Chiang & Coppedge 2017:7ff).

Im deutschen populärwissenschaftlichen Kontext wird immer wieder auf die generellen Gefahren der Digitalisierung hingewiesen (Veröffentlichungen von Manfred Spitzer u.a.). Ohne darauf genauer eingehen zu können, muss festgehalten werden, dass die Digitalisierung letztlich immer eine reduktionistische Abbildung der Realität darstellt und auch die technologischen Errungenschaften nur eine reduzierte bzw.

abstrahierte Kommunikation herstellen können. Der ‚analoge‘ Kontakt von Mensch zu Mensch, das ‚reale‘ Erfassen und Begreifen der Wirklichkeit kann durch Digitalisierung und technologische Fortschritte niemals ersetzt werden. Digitalisierung kann lediglich unterstützen und über Raum-Zeit-Begrenzungen hinweg Kommunikation ermöglichen, die sonst gar nicht möglich wäre. Insofern muss sie immer als Hilfsmittel und Unterstützung verstanden werden – niemals als Ersatz. Auf diesem Hintergrund ist zu bedenken, dass die *Digitoralität* nicht nur die Digitalisierung beinhaltet, sondern eben auch die Wiederannäherung an die Oralität (siehe Abb. 2).



Im literalen Kontext, der ja schon in sich über ein hohes Abstraktionslevel verfügt, könnte durch den Einfluss der Digitalisierung möglicherweise die Gefahr bestehen, dass es zu einer Verstärkung von Abstraktion, Virtualisierung und Individualisierung und somit zum Verlust von Konkretion, mentaler und sozialer Kompetenzen sowie den damit verbundenen Begleiterscheinungen kommt. Als Beispiel mag dazu dienen, dass trotz hoher SocialMedia-Aktivität und vieler virtueller Freunde dennoch konkret-reale Vereinsamung eines Users auftreten kann, bzw. durch die Möglichkeit des ‚googelns‘ die Kapazität zum Memorieren und zur Evaluation von Informationen neurobiologisch abnimmt. Da in der Orality aber gerade diese beiden Komponenten – sozialrelationale und mnemonische Aspekte – eine große Rolle spielen, könnten sie eine Bereicherung angesichts einer drohenden Verarmung bzw. Einseitigkeit sein. Auch im Hinblick auf diese Überlegungen ist ein integrativer Ansatz wichtig, der die Schlüsselemente der Orality wie z.B. ‚memory‘, ‚relational‘ und ‚communality‘ berücksichtigt und fördert.

2.7 Synergien zwischen ‚digitale Pädagogik‘ und Erwachsenenbildung

Schaut man auf die Ergebnisse der Oralityforschung und gleicht diese mit andragogischen Erkenntnissen ab, fällt auf, dass sich Überschneidungen ergeben. Die lernerzentrierten Ansätze der Erwachsenenbildung, die auf Problemlösung, aktives Lernen, kollaboratives Lernen, Austausch und Diskussion sowie Erfahrungen des Lernenden zielen, werden als ebenso effektiv, wenn nicht gar effektiver angesehen als Lehrvorträge. Diese Ansätze beinhalten ein hohes Maß an oraler Betätigung in Kombination mit Lesen und Schreiben und können, wenn sie gut genutzt und eingesetzt werden, eine wichtige komplementäre Ergänzung zum Lehrvortrag sein. Darüber hinaus sind innerhalb dieser Ansätze implizit die Lehr-Lern-Strategien

offensichtlich und können von den Studierenden übernommen werden; sie dienen somit nicht nur dem Wissens- und Kompetenzerwerb, sondern gleichzeitig auch ihrer pädagogisch-didaktischen Ausbildung (Chiang & Lovejoy:137f).

3. Theologische Ausbildung in der digitalen Ära

3.1 Allgemeine Implikationen

Angesichts der Prävalenz der Digitalität sollte zukunftsfähige theologische Ausbildung orale Ansätze unterstützen, anwenden und auch weiter erforschen (Moon 2016:16f). Theologische Ausbildung hat in der digitalen Ära eine zweifache Aufgabe. Sie muss einerseits digitale Studierende adressieren. Das bedeutet aus Sicht der häufig literalpräferenten Fakultät, dass sie sich auf die damit verbundenen Veränderungen wie z.B. digitale Lernansätze und Vermittlungsmethoden einlassen und die Theologische Ausbildung didaktisch daran anpassen muss. Gleichzeitig hat sie aber auch die Aufgabe, die Studierenden für den digitalen Kontext zu sensibilisieren und auszubilden, ihnen also Kenntnisse zu vermitteln und Hilfsmittel an die Hand zu geben, damit digitale Menschen wirkungsvoll erreicht werden und Theologie ihren Sitz im digitalen Leben findet. Als Leitlinie zur Bestimmung von Lernzielen können die von Konstanski aufgeführten sechs „Sinne“ dienen, die angesprochen werden sollen (design, story, empathy, symphony, meaning, fun).

Um in einer digitalen Welt bestehen zu können und Gehör zu finden, wird Kompetenz in mehrerer Hinsicht wichtiger werden: Technologisches Knowhow sowohl zur sinnvollen Anwendung als auch zum Generieren digitaler Produkte; Informationsbewertung und Quellenkritik angesichts von Medienflut, qualitativ subjektivem, einseitigem oder gar falschem ‚User Generated Content‘ sowie ‚postfaktischen‘ Informationen; wirksame Präsentation von Inhalten; ‚gesundes‘ und ‚ethisch vertretbares‘ Verhalten in Bezug auf das Internet etc. (Chiang & Lovejoy:133.139ff). Ebenso wie es in der literalen Welt wichtig war, den Umgang mit literalen Medien zu beherrschen (Schreiben, Lesen, Textverständnis, aber eben auch wirksame und nachhaltige Veröffentlichung von Inhalten), muss nun der Umgang mit digitalen und oralen Komponenten beherrscht werden.

3.1.1 Theology goes technology?

Theologische Ausbildung ist sicherlich damit überfordert, in den technologischen Aspekten der digitalen Kompetenz auszubilden, aber eine grundsätzliche Offenheit und eine sinn- und wirkungsvolle Nutzung der mit der Digitalisierung einhergehenden Möglichkeiten ist unabdingbar. Darüber hinaus ist es auch wichtig, eine Sensibilisierung und Positionierung in Bezug auf guten Umgang mit den Möglichkeiten des Internets anzustreben, ethische Fragestellungen in die Diskussion einzubringen, Kriterien zur Validierung von Informationen zu entwickeln und wirkungsvolle orale

Präsentation von Inhalten durch unterschiedliche Genres zu fördern, um eine Stimme in der digitalen Gesellschaft zu haben.

... seminaries must overcome the common tendencies toward uncritical technophobia and technophilia and develop functional competences and practical wisdom regarding life involving digital technologies (Chiang & Lovejoy:140).

Ein wesentlicher Schlüssel ist demnach, die theologische Ausbildung nicht nur als akademische, sondern auch als praxis- bzw. kompetenzbasierte Ausbildung anzusehen. Dies erfordert unter anderem auch andere Bewertungsmethoden und Evaluationskriterien, wie sie z.B. in E-Portfolios möglich sind (:145).

Durch die Weiterentwicklung zum Web 2.0 gibt es inzwischen viele digitale Tools, die es den Nutzern ermöglichen, selber Inhalte zu produzieren oder auch bereits erstelltes Material für den eigenen Kontext zu adaptieren. Auch innovative Methoden und Techniken finden sich online. Die didaktischen Nutzungsmöglichkeiten des Web 2.0 werden von Kergel & Heidkamp kompetent entfaltet (2015:48-99). Hilfreiche Tipps und Hinweise, wie z.B. die ‚sock puppet‘-App oder das ‚World-Café‘-Format finden sich bei Calvin Chong (in Chiang & Lovejoy:139ff). Mithilfe solcher Technologien bzw. Techniken könnten Studierende Kompetenz erwerben sowie den Einsatz der Methoden reflektieren und evaluieren. „Learning, nurturing, engagement, and outreach in the 21st century must necessarily presume use of digital technologies and platforms that extend far and deep into the electronic agora“, fasst Chong es zusammen (:142).

3.1.2 Anwendungsbeispiele

Auf internationaler Ebene gibt es bereits interessante Ansätze, von denen wir lernen können. Um generell festzustellen, wie die Verteilung von literal- und oralpräferenten Studierenden bzw. Fakultätsmitgliedern ist, hat Lynn Abney einen *Orality-Assessment-Test* entwickelt (2015). Ein Einsatz dieses Tools liefert verlässliche Zahlen und kann für den Paradigmenwechsel sensibilisieren (Moon 2016:11-12).

Um diesen paradigmatischen Wechsel zur Digitalität einzuleiten, hat das Afrikanische Theologische Seminar (ATS) in einer ersten Phase gezielt Schlüsselpersonen aus Fakultät und Mitarbeiterschaft geschult. In einer zweiten Phase wurden die Räumlichkeiten für Workshops und Seminare zum Thema geöffnet und Ehemalige und Interessierte eingeladen. Ein Orality-Ressource-Center innerhalb der Bibliothek wurde eingerichtet und das Curriculum überarbeitet. In der aktuellen dritten Phase arbeiten sie nun daran, für die Akkreditierung ihres Seminars „orales Lernen“ als Lerntheorie für soziales Lernen vom Bildungsministerium anerkennen zu lassen (Chiang & Lovejoy:26). Die Curriculums-Reform wurde auf mehreren Ebenen durchgeführt: Auf Kurs-Level wurden orale Lernzugänge (Lernziele, Lernmethoden, Ressourcen und Benotung) aufgenommen, auf der Evaluationsebene wurden orale Assessments für Unterricht, Praktikum und Abschlussexamen entwickelt, neue Fächer wurden in den Lehrplan aufgenommen (z.B. Einführungskurs Oralität: Theorie und Praxis, Historische Entwicklung, sachliche Rechtfertigung sowie Relevanz der Oralität in theologischem Training, Jüngerschaft und anderen Aspekten des christlichen

Dienstes) sowie auf Setting-Ebene orale Interaktionsmöglichkeiten gefördert (bei Andachten, in Kleingruppen und Gemeinschaftsveranstaltungen), sodass Oralität als soziales Lernumfeld dient und Wirkung entfalten kann (:27ff.)

In Uganda, das von einer die Literalität wertschätzenden Kultur geprägt ist, wurde die oral-literale Spannung („they best learn orally, but want to appear literate“) dadurch aufgehoben, dass oral unterrichtet, aber schriftlich (oder auditiv) dokumentiert wurde (:34). Durch diese Integration von Literalität und Oralität haben sich sowohl Motivation und Verbindlichkeit als auch die Lernergebnisse verbessert.

Sam Chan, dessen Ansatz in Bezug auf Systematische Theologie bereits erwähnt wurde, lehrt in Australien und betont, dass er bewusst ‚post-literate‘ arbeitet. Er fordert: nicht mitlesen, nicht mitschreiben, kein Computer, sondern genau zuhören (memorieren). Zuerst führt er eine aktuelle Situation ein – eine Art Case-Study. Dann erzählt er die biblische Geschichte. Anschließend fördert er den Austausch unter Peers und innerhalb der ganzen Klasse (oral) durch folgende Fragen: „1. What impressed you about the story (i.e., made you go hmmm or wow)? 2.What questions about the story would you like to be answered?“ (:83) Damit stellt er zum einen den persönlichen Bezug zum Text her und regt zum andern das Generieren eigener Fragen an. Erst dann vertieft er das Erarbeitete, indem er abstrakte systematisch-theologische Konzepte einführt, den Rückbezug zum Bibeltext und zum Fallbeispiel herstellt und somit eine Perspektive für unterschiedliche theologische Sichtweisen und gleichzeitig die Bedeutung von systematischer Theologie in Bezug auf pastorale und existenzielle Bedürfnisse aufzeigt (:84). Dies ist ein beeindruckendes Beispiel für gelungene Integration.

3.2 Konkrete Implikationen für den Unterricht an theologischen Ausbildungsstätten

Aufgrund meiner Tätigkeit als Dozentin und in verantwortlicher Bereichsleitung für die praktische Ausbildung habe ich konkrete Möglichkeiten zur Umsetzung digitaler Ansätze entdeckt, die ich im Folgenden an drei Bereichen beispielhaft darstelle.

3.2.1 Generelle Überlegungen zum Unterricht

Grundsätzlich möchte ich festhalten, dass partizipatorische Ansätze großes Potenzial haben. Deshalb ist immer wieder die Frage zu stellen, ob anstelle eines Lehrvortrags auch andere Methoden genutzt werden können, die mindestens ebenso effektiv sind. Hier bieten sich Planspiele und Fallbeispiele an sowie kollaborative Gruppenarbeit. Lehrvorträge müssen nicht die Länge einer Unterrichtseinheit haben, sondern können sich mit Diskussionen, Peer-Austausch usw. abwechseln. Um Lehrvorträge an digitale Lerner anzupassen, kann bereits die schlichte Umstellung von einem linearen Handout auf ein Mindmap, das den „Rahmen“ der Lerninhalte darstellt und von diesem ausgehend die Details erläutert, eine große Hilfe sein. Dasselbe gilt für die Umstellung visueller Darstellungen von Powerpoint (linear) auf Prezi, das neben

der zirkulär organisierten Grundstruktur auch eine ansprechende Verpackung hat. Dies ist für digitorale Lerner ein entscheidender Faktor. Mitschriften und Arbeitsblätter können mit wenig Aufwand als Sketch-Notes erstellt werden, die visuell ansprechend sind, vorstrukturieren und lediglich wesentliche Inhalte festhalten.

Beispiele aus der praktischen Gemeindegemeinschaft, die bereits von vielen Lehrenden in den Unterricht integriert werden, können, unter Gesichtspunkten des „Storytelling“ genutzt, ungeahntes Potential entfalten. Statt Praxisbeispiele nur zur Illustration zu verwenden, lassen sie sich auch als ‚Story‘ z.B. im Sinne eines Fallbeispiels nutzen. Auf diese Weise kann ein problemlösender Ansatz und damit ein „Whole-to-Part-Ansatz“ zur Wirkung kommen.

Auch das gezielte Abschalten digitaler Medien sollte in Erwägung gezogen werden, um Merkfähigkeit zu fördern, indem man gemeinsam auswendig lernt und rezitiert.

3.2.2 Konkrete Anwendung für das Fach Gemeindepädagogik

Für den Bereich der Gemeindepädagogik sehe ich mehrere Anknüpfungspunkte bei den Unterrichtsinhalten: (a) In Bezug auf entwicklungspsychologische Inhalte sollte die Bedeutung von Ritualen an Entwicklungsschwellen aufgenommen werden. Die Schüler könnten beispielsweise den Arbeitsauftrag bekommen, Entwicklungsschwellen zu identifizieren und ein bedeutungsvolles Ritual für diese ‚transitionstage‘ zu entwickeln. (b) Um technologische Möglichkeiten auszuprobieren, deren Wirksamkeit zu evaluieren und gleichzeitig Storytelling zu trainieren, könnte ein Arbeitsauftrag sein, eine biblische Geschichte mit der Sock-Puppet-App zu gestalten. (c) Umgang mit Medien ist ein wichtiges Thema in der Kinder- und Jugendarbeit. Neben den entsprechenden Unterrichtsinhalten könnte die eigene Medienkompetenz dadurch reflektiert und verbessert werden, dass Internetseiten, die sich mit Datenschutz, Fake News, sicherem Surfen, Hilfen bei Cybermobbing, SocialMedia-Knigge usw. befassen, besucht und (durch persönliche Anwendung) evaluiert werden – mit diesem Knowhow kann dann in der Praxis, z.B. dem Gemeindekontext weitergearbeitet werden. (d) Bei der Methodik zur Vermittlung biblischer Inhalte, sollten Grundkenntnisse des ‚Storytelling‘ vermittelt und eingeübt werden. (e) Generell gilt es, die obengenannten sechs „Sinne“ inhaltlich in die Lernziele zu integrieren, damit die Studierenden befähigt werden, ihre digitoralen Hörer zu adressieren und ‚die beste Story der Welt‘ viele Menschen erreicht. (f) Eine didaktische Umstellung auf „Flipped Classroom“ bietet perfekte Voraussetzungen für digitale, orale und literale Präsentation, Erarbeitung und Vertiefung von Lerninhalten – ein Mehraufwand, der sich lohnt.

3.2.3 Konkrete Anwendung auf der Setting-Ebene

Private theologische Ausbildungsstätten haben meist Elemente, die das geistliche Leben und die Persönlichkeitsentwicklung fördern und Gemeinschaft ermöglichen. Hier können orale Ansätze stärker integriert werden, indem z.B. (a) in Mentoring-Programmen nicht nur Artikel zum Thema gelesen und besprochen werden, sondern angeregt wird, ein Gedicht zu verfassen, ein Bild zu malen, ein Lied, das den Kern der

Problematik trifft, zu entdecken und täglich singen, usw. (b) Gottesdienst- und Gebetszeiten bieten viel Raum für partizipatorische und orale Ansätze, wie z.B. die dramaturgische Gestaltung biblischer Inhalte, Poetry, Rituale. (c) Lobpreiszeiten können stärker auf digitorale Hörer ausgerichtet werden durch simple Anpassungen wie das Hinterlegen von Liedfolien mit Bildern, die starke Assoziationen zulassen. Auch animierte Folien wären denk- und machbar, doch ebenso sollte das gezielte Singen ohne Liedfolien zum Training der Merkfähigkeit Raum bekommen.

Auch der Bereich des Assessment bzw. der Leistungsevaluation kann digitoral strukturiert und angepasst werden. Als Beispiel sei das Assessment der studienbegleitenden Praktika genannt. Es findet oft sowohl literal (Verfassens eines Berichts oder einer Reflexion) als auch oral (Feedbackgespräche) statt, nicht jedoch digital. Hier wäre eine Umstellung auf E-Portfolio zu überlegen. Denn die Erstellung eines E-Portfolio ist nicht nur ‚praktischer‘ als die bisherige Evaluation, sie hilft vor allem auch dem digitoralen Lerner, seine eigene Entwicklung darzustellen und zu reflektieren – und dies auf multimedialer Weise (Kergel & Heidkamp:85f.).

3.3 Schlussbemerkung

Theologische Ausbildung hat Möglichkeiten, in der digitoralen Ära anschlussfähig zu sein. Wichtig ist es, orale Ansätze und Digitalisierung weise zu nutzen, um die Studierenden zu befähigen ‚digital footprints‘ zu hinterlassen, die bedeutsam sind für die Welt.

Literatur

Bücher und Zeitschriften-Artikel

Bockmühl, Klaus (1990). *Hören auf den Gott, der redet*. Gießen: ABC-Team.

Chiang, Samuel E. & Grant, Lovejoy, Hg. (2014). *Beyond Literate Western Practices: Continuing Conversations in Orality and Theological Education*. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.

Chiang, Samuel E. & Coppedge, William (2017). Co-Editors' Note: Memory and Media in Revelation, Reformation and Digital Orality (S. 7-12). In: *Orality Journal – The Word Became Fresh*. Volume 6, No.2. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.

Faix, Tobias & Künkler, Tobias (2019). *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica-Jugendstudie 2018*. 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Gravelle, Giles (2013). Literacy, Orality and the Web. What Oral Communication can Accomplish in Bible Translation that Print Communication alone cannot (S.11-26). In: *Orality Journal – The Word Became Fresh*. Volume 2, No.1. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.

Grotlüschen, A., & Riekmann, W. (Hrsg.). (2012). *Alphabetisierung und Grundbildung. Funk-*

- ioaler Analphabetismus in Deutschland*. Münster: Waxmann. <http://blogs.epb.uni-hamburg.de/leo/files/2014/01/9783830927754-openaccess.pdf>. [Stand 22.5.2019].
- Jagerson, Jennifer (2014). Harnessing the Power of Narrative: Literacy and Orality in Christian Education (S.259-275). In: *Christian Education Journal*, Vol.11, Nr.2. Online im Internet: https://www.researchgate.net/publication/323778748_Harnessing_the_Power_of_Narrative_Literacy_and_Orality_in_Christian_Education. [Stand 29.05.2019].
- Kergel, David und Heidkamp, Birte (2015). *Forschendes Lernen mit digitalen Medien. Ein Lehrbuch*. Digitale Medien in der Hochschullehre; Bd.4. Münster: Waxmann.
- Koh, Lindsey (2018). *Are orality methods useful in literate contexts?* Online im Internet: <https://www.mnnonline.org/news/are-orality-methods-useful-in-literate-contexts/>. [Stand 20.02.2019].
- Konstanski, Paul (2017). How to connect your digital footprints to the world's five billion oral learners? (S.13-26). In: *Orality Journal – The Word Became Fresh*. Volume 6, No.2. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.
- Lausanne Movement (2004). *Making Disciples of Oral Learners: Lausanne Occasional Paper No.54 (LOP54)*. Online im Internet: <https://www.lausanne.org/content/lop/lop-54>. [Stand 30.05.2019].
- Lovejoy, Grant (2012). *The extent of Orality*. Online im Internet: <https://orality.net/content/the-extent-of-orality-2012-update/>. [Stand 30.05.2019].
- Madinger, Charles (2010). Coming to Terms with Orality. A Holistic Model. (S.201-213). In: *Missiology*, Volume 38, Nr. 2. St. Louis: American Society of Missiology.
- Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest (MpFS) (2018). *JIM-Studie*. Online im Internet: https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2018/Studie/JIM_2018_Gesamt.pdf. [Stand 02.06.2019].
- Moon, Jay. Chicken Theology: Local Learning Approaches from West Africa. (S.269-286). In: Shaw, Perry & Dharamraj, Havilah, Hg. (2018). *Challenging Tradition. Innovation in Advanced Theological Education*. Carlisle (UK): Langham.
- Moon, Jay (2013a). Using Rituals to disciple Oral Learners: Part 1. (S.43-64). In: *Orality Journal – The Word Became Fresh*. Volume 2, No.1. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.
- Moon, Jay (2013b). I Love to Learn but I Don't Like to Read: The Rise of Secondary Oral Learning (S.55-65). In: *Orality Journal – The Word Became Fresh*. Volume 2, No.2. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.
- Moon, Jay (2016). Fad or Renaissance? Misconceptions of the Orality Movement (S.6-21). In: *International Bulletin of Mission Research*. Vol 40, Nr.1. London: Sage.
- Ong, Walter J. (1982, 2002). *Orality And Literacy. The Technologizing of the Word*. New York: Routledge.
- Sachs, Jonah (2012). Winning the Story Wars. *Why Those Who Tell - And Live - The Best Stories Will Rule the Future*. Boston: Harvard Business Review.
- Schröder, Ingo W. & Voell, Stéphane (2002). Einleitung: Moderne Oralität. (S.11-49). In: Schröder, Ingo W. & Voell, Stéphane, Hg. *Moderne Oralität. Ethnologische Perspektiven auf die plurimediale Gesellschaft*. Marburg: Philipps-Universität.
- Seng, Wes et al. (2016). Symposium: Has the Use of Orality Been Taken Too Far? (S.160-171) In: *Evangelical Missions Quarterly*. Vol 52. Nr. 2. Wheaton: Billy-Graham-Center for Evangelism.

- Shaw, Perry & Dharamraj, Havilah (2018). *Challenging Tradition. Innovation in Advanced Theological Education*. Carlisle (Cumbria,UK): Langham Publishing.
- Steffen, Tom (2010). Pedagogical Conversions: From Proposition to Story and Symbol (S.141-160). In: *Missiology*, Volume 38, Nr. 2. St. Louis: American Society of Missiology.
- Steffen, Tom (2014a). *Tracking the orality movement. Some implications for 21st century missions*. Online im Internet: <https://www.lausanne.org/content/lga/2014-03/tracking-the-oralty-movement-some-implications-for-21st-century-missions>. [Stand 30.05.2019].
- Steffen, Tom (2014b). Orality Comes of Age: The Maturation of a Movement (S.139-147). In: *International Journal Of Frontier Missiology*. Volume 31, No.3. Pasadena: International Society for Frontier Mission.
- Taber, Clyde (2013). Contextualizing the Gospel in a Visual World (S.65-70). In: *Orality Journal – The Word Became Fresh*. Volume 2, No.1. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.
- Willis, Jr., Avery T.; Snowden, Mark (2010). *Truth That Sticks: How to Communicate Velcro Truth in a Teflon World*. Colorado Springs, CO: NavPress.
- Williams, Keith (2014). Mobilizing the Story of His Glory (Part II). (S.41-56). In: *Orality Journal – The Word Became Fresh*. Volume 3, No.1. Hongkong: International Orality Network in cooperation with Capstone Enterprises Ltd.
- Wunderlich, Werner; Schmid, Beat (2008): Von Gutenberg zu Gates. (S.11-24). In: Wunderlich, Werner & Schmid, Beat, Hg.: *Die Zukunft der Gutenberg-Galaxis. Tendenzen und Perspektiven des Buches*. Wiesbaden: Haupt.

Internet-Ressourcen

- Fake Finder*. <https://swrfakefinder.de> [Stand 09.06.2019].
- Handysektor.de*. <https://www.handysektor.de/mediathek/> [Stand 09.06.2019].
- Orality-Assessment-Tool*. <https://fivestonesglobal.org/wp-content/uploads/2016/12/Orality-Assessment-Tool-Worksheet.pdf> [Stand 21.07.2022].
- Prezi*. https://prezi.com/de/?gclid=EAIaIQobChMI7aregrDc4gIVheR3Ch1BoQV1EAAYA_SAAEgIy9_D_BwE [Stand 09.06.2019].
- Sock Puppets*. <https://itunes.apple.com/de/app/sock-puppets/id394504903?mt=8> [Stand 09.06.2019].
- World Café*. <http://www.theworldcafe.com/wp-content/uploads/2015/07/Germancafetogo.pdf> [Stand 09.06.2019].

Auf der Suche nach dem „goldenen Mittelweg“

Eine missionsgeschichtliche Reflexion über den Prozess der chinesischen Bibelübersetzung

Tianji Ma und Szu-Chin Chen

Obwohl das Christentum spätestens im siebten Jahrhundert n. Chr. nach China kam, erschienen die ersten gedruckten Übersetzungen erst im neunzehnten Jahrhundert. Christliche Missionare trafen in ihrer Übersetzungstätigkeit auf ein Land, in dem der breiten Bevölkerung christliche Grundkonzepte unbekannt waren und eine christliche Terminologie gänzlich fehlte. Der lange Suchprozess nach einer angemessenen Übersetzung beinhaltet manche Kontroversen und Spannungen. Dieser Artikel möchte schlaglichtartig den historischen Werdegang der chinesischen Bibelübersetzung darstellen, wobei das besondere Augenmerk auf dem komplexen Wechselspiel zwischen kulturellen und sprachlichen Dimensionen der Übersetzungsarbeit einerseits und zeithistorischen Ereignissen und sprachlicher Entwicklung andererseits liegt.

1. Einleitung

Mit mehr als 1,4 Milliarden Einwohnern (2020) stellt China das bevölkerungsreichste Land der Erde dar und seine Amtssprache Hochchinesisch (auch Mandarin genannt) hat weltweit die meisten Muttersprachler (921 Millionen) – bei weitem mehr als Englisch (370 Millionen).¹ Nach einer Studie des Steinke-Instituts, das im Blick auf das Jahr 2025 eine Liste der weltweit wichtigsten 10 Sprachen herausbrachte, landete Hochchinesisch nach Englisch auf Platz 2.² Aus einer evangelistischen Perspektive weisen diese Fakten auf die große Bedeutung hin, die chinesische Bibelübersetzungen heute und in der Zukunft haben.

Obwohl die ersten chinesischen Übersetzungen möglicherweise bereits im siebten Jahrhundert n. Chr. angefertigt wurden, erschienen die ersten gedruckten Übersetzungen erst im neunzehnten Jahrhundert. Ein historischer Meilenstein war die Chinese Union Version (CUV, 和合本)³, die erstmals 1919 veröffentlicht wurde und bis in die Gegenwart hinein eine vorherrschende Rolle unter den chinesischen Protestanten spielt (wichtigste Revision im Jahr 2010).⁴ Auf der katholischen Seite ist

¹ Vgl. Statista, Länder u. auch Ethnologue, languages.

² Vgl. ILS, Ist Chinesisch.

³ In der vorliegenden Abhandlung wird konsequent das vereinfachte Chinesisch verwendet. Die romanisierte Transkription nach dem Hanyu-Pinyin-System wird vorangestellt. Die Kernbedeutung eines Schriftzeichens bzw. eines Ausdrucks wird gegebenenfalls in Klammern in deutscher Sprache festgehalten.

⁴ Vgl. WeDevote Bible, bible.

die Studium Biblicum Version (思高本) aus dem Jahr 1968 die vorherrschende chinesische Bibelübersetzung.⁵ In den letzten fünf Jahrzehnten wurden zusätzlich mehrere kommunikative Übersetzungen veröffentlicht.⁶

Jede bedeutende Bibelübersetzung ist Teil einer dynamischen Dialektik: Einerseits wird in ihr der Ausgangstext sprachlich und literarisch notwendigerweise einem Inkulturationsprozess unterworfen; andererseits ist sie in der Lage, wirkungsgeschichtlich einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Sprache, Literatur und Kultur zu nehmen. Die Bibelübersetzung ins Chinesische als Paradebeispiel für die „Sinisierung“⁷ des Christentums stand insofern vor einer besonderen Herausforderung, als der breiten Bevölkerung christliche Grundkonzepte unbekannt waren und entsprechende terminologische Strukturen gänzlich fehlten. Die Suche nach einer angemessenen Übersetzung stellt sich als ein langer Prozess dar, der keineswegs von geradliniger Kontinuität geprägt war. Zahlreiche Brüche resultierten aus konfessionellen, theologischen und sprachlichen Streitigkeiten sowie praktischen Herausforderungen.⁸ Die literarischen und kulturellen Dimensionen der Übersetzungsarbeit sind auf komplexe Weise verschränkt mit (teilweise unerwarteten) zeithistorischen Ereignissen und sprachlicher Entwicklung.

Im Folgenden wird schlaglichtartig der historische Werdegang der chinesischen Bibelübersetzung beleuchtet, wobei das besondere Augenmerk auf dem Zusammenspiel zwischen den literarisch-kulturellen Faktoren und den historischen Umständen liegt. Ziel ist es, den langwierigen, gewundenen Prozess der Suche nach einer angemessenen chinesischen Übersetzung im Blick auf den Kontextualisierungsgrad (vorhandene indigene Ausdrücke vs. Neologismen) und den Sprachstil (literarisch gehoben vs. einfach verständlich) nachzuzeichnen.

2. Die Geschichte der Nestorianischen Übersetzung

Möglicherweise wurden bereits in den ersten Jahrhunderten durch Händler entlang der Seidenstraße Kenntnisse über das Christentum nach China gebracht, da es einen regen Austausch zwischen China und Zentralasien gab. Doch gibt es dafür keine sicheren historischen Belege.⁹

⁵ Vgl. Godcom, *sigaoen*.

⁶ Darunter z. B. die Chinese New Version (CNV, 圣经新译本, 1976/1992/2001/2001), die Today's Chinese Version (TCV, 现代中文译本, 1979/1985/1997/2017), die Chinese Contemporary Bible (CCB, 当代译本, 1979/2005/2007/2012/2015), die Chinese Standard Version (CSV, 中文标准译本, 2011) und die neuere Chinese New Living Translation (CNLT, 新普及译本, 2012). Die Übersetzungen CNV, CCB, CSV finden sich auf WeDevote, bible; TCV ist zugänglich auf der folgenden Seite: [Jonahome, TCV](#); bei CNLT sind nur die Evangelien online verfügbar: [CNLT](#).

⁷ Vgl. Shen, *Sinisierung*, 106.

⁸ Vgl. Krämer, *Terminologie*, 18ff.

⁹ Vgl. Foley, *Translation*, 5f.

Viele Quellen datieren die Einführung des Christentums in China durch die „Kirche des Osten“, die Nestorianische Kirche, auf die erste Hälfte des siebten Jahrhunderts, vermutlich die Zeit des Tang-Kaisers Taizong 唐太宗.¹⁰ Die sogenannte „Nestorianische Stele“ (大秦景教流行中国碑) – Stele zur Propagierung der Religion des Lichts aus Daqin in China) wurde am 4. Februar 781 n. Chr. im heutigen Xi'an 西安 errichtet.¹¹ Inhaltlich wird darin zum Ausdruck gebracht, dass im Jahre 631 die „Heiligen Schriften“ in der kaiserlichen Bibliothek vom Perser Alopen übersetzt wurden, dessen Name in chinesischer Transkription Aluoben 阿罗本 lautet.¹² Es wurde dabei nicht spezifiziert, um welche Schriften es sich handelt.

Obwohl keine biblischen Texte aus der Zeit der Tang-Dynastie (617/18 bis 907) erhalten sind, gibt es weitere starke Hinweise, dass die Übersetzungen biblischer Texte bereits während der Nestorianer-Mission begonnen wurden. Etwa wurde in der Dunhuang-Grotte (敦煌) ein christliches chinesisches Dokument (Zhunjing 尊经) gefunden, welches eine Liste mit einigen kanonischen Schriften sowie apostolischen und theologischen Lehren enthält: das Buch Mose, Sacharja, die Paulusbriefe und die Offenbarung. Markant ist vor allem, dass bei den Titeln der nestorianischen Übersetzungen einheitlich das klassisch-chinesische Schriftzeichen *jing* 经, „(Heilige) Schrift(en)“ bzw. „Klassiker“, verwendet wurde, das sowohl für klassische Schriften der chinesischen Philosophie als auch für buddhistische „Sutra“ verwendet wird.¹³ Bis heute hat sich der Begriff *shengjing* 圣经 mit dem Präfix *sheng* 圣 „heilig“ als das chinesische Wort für die Bibel etabliert.

Diese erste Phase der chinesischen Bibelübersetzung zeichnet sich durch eine ausgeprägte Bestrebung aus, sich an die bestehenden chinesischen Traditionen anzupassen. Auffällig bei der Inschrift ist nicht nur die starke terminologische Anlehnung an die buddhistische Tradition, sondern eine inhaltlich-konzeptionelle Verkopplung zwischen christlichen, buddhistischen und daoistischen Lehren, z. B. im Bereich der Kosmologie. Obwohl die nestorianischen Missionare die ersten Bibelübersetzungen anfertigten, hinterließen sie (bis auf punktuelle Überbleibsel wie die Verwendung des Schriftzeichens *jing*) kaum Spuren in den später entstandenen Versionen protestantischer bzw. katholischer Traditionen. Nicht nur war ihre sprachliche Grundlage der Transkription inkompatibel mit den späteren Arbeiten der europäischen Missionare. Vielmehr offenbart ihr Vorgehen manche Unwissenheit und eine mangelnde Reflexion möglicher Missverständnisse, wodurch sie stark in den Verdacht des Synkretismus

¹⁰ Vgl. Foley, Texts, 113f.

¹¹ Vgl. Foley, Texts, 114f.; *Daqin* 大秦 ist seit der Han-Zeit die chinesische Bezeichnung für das Römische Reich.

¹² Konkret heißt es: 翻經建寺。存歿舟航 – „Mit der Übersetzung der Bibel und der Schaffung von Konventen sehen wir die Lebenden und Toten. Alle segeln in einem Schiff der Barmherzigkeit.“ (Foley, Texts, 114f).

¹³ Die nestorianischen Übersetzer erschienen offensichtlich stark von ihren buddhistischen Assistenten abhängig zu sein. Moderne Übersetzer aus dem frühen 19. Jahrhundert wie Morrison, Milne wie das Übersetzerteam Medhurst/Gützlaff vermieden diesen kulturell-religiös vorgeprägten Begriff und verwendeten stattdessen shengshu „heiliges Buch“ / „heilige Bücher“. Erst später kehrten die Übersetzer zu *jing* 经 zurück, allerdings mit *sheng* 圣 „heilig“ als Präfix (Foley, Translation, 5f).

geriet. Dies machte sie für den großen Teil der späteren Übersetzer ab dem 16. Jahrhundert unannehmbar.

Im Blick auf die neuzeitliche chinesische Bibelsetzung entstand eine katholische und eine evangelische Tradition, welche sich im Lauf der Zeit gegenseitig befruchteten, aber jeweils einen eigenen Weg einschlugen.

3. Die Geschichte der Katholischen Übersetzung

3.1 Die frühe Phase: von Xaver und Ricci zu Basset

Eine zweite Phase der chinesischen Bibelübersetzung begann mit der Ankunft der katholischen Missionare im neuzeitlichen 16. Jahrhundert. Bei den ersten Jesuitenmissionen in China spielte die Bibel und auch deren Übersetzung eine untergeordnete Rolle. Der Hauptgrund besteht darin, dass zu dieser Zeit der Heiligen Schrift im Katholizismus eine geringere Stellung (als im Protestantismus) beigemessen wurde.¹⁴ Zwar erhielten die Jesuiten bereits 1615 in China von Papst Paul V die Erlaubnis, die Liturgie auf Chinesisch abzuhalten und die Bibel in die chinesische Gelehrtensprache zu übersetzen, der Fokus der Textarbeit in der katholischen Mission lag jedoch zunächst auf der Übersetzung anderer christlicher Werke bzw. der Erstellung von Katechismen und erklärenden Werken.¹⁵ Die Übersetzung der Zehn Gebote, der Bergpredigt und einzelner biblischer Erzählungen könnten den Chinesen zu dieser Zeit ein biblisches Grundwissen geboten haben, auch wenn keine veröffentlichte Bibelübersetzung vorlag.

Von Anfang an waren offenkundig ambivalente Tendenzen hinsichtlich des Anpassungsgrades innerhalb der Gemeinschaft der katholischen Missionare zu beobachten. Franz Xaver (沙勿略) (1506-1552), der in seiner Missionstätigkeit in Japan in erheblichem Umfang buddhistische Konzepte und Begriffe in christliche Texte einfließen ließ und bald mit der Gefahr des Synkretismus konfrontiert wurde, war ein warnendes Exempel für die China-Missionare. Schnell schlug das Pendel der kulturellen Anpassung in Richtung des anderen Extrems: Zentrale Terminologien des Christentum wurden nur noch aus dem Portugiesischen oder Lateinischen transkribiert. Ein extremes Beispiel ist die Transkription des Gottesnamen *dousi* 陡斯 aus dem Lateinischen *Deus*.¹⁶ Gleichzeitig verfolgten andere jesuitische Missionare wie Matteo Ricci (利玛竇) aus Macerata (1552-1610) eine ausgeprägte Inkulturationsstrategie – mit dem Interesse, den Zugang zur chinesischen Oberschicht von Gelehrten zu erleichtern. Schwer zugängliche Transkriptionen sollten Riccis Auffassung nach

¹⁴ Noch bis ins 17. Jhd. hinein war es in Europa nicht üblich, dass ein katholischer Priester eine eigene Bibel besaß. So führten auch die Missionare des Jesuitenordens in China nur selten eine eigene Bibel mit sich. Somit boten liturgische Bücher den einzigen Zugang zur Bibel (vgl. Standaert, Ming, 620-624).

¹⁵ Vgl. Gentz, Anfang, 172f.

¹⁶ Vgl. Zetzsche, Tianzhu, 25; s. auch Krämer, Terminologie, 43.

weitgehend vermieden werden, wobei insbesondere in Bezug auf den Gottesnamen ausschließlich kulturell vorgeprägte Begriffe wie *shangdi* 上帝 („oberster Herrscher“) und *tianzhu* 天主 („Herr im Himmel“) bevorzugt wurden.¹⁷ Die weitgehende Anknüpfung an die konfuzianischen und daoistischen Klassiker wurde mit der Ansicht begründet, dass in diesen (versteckte) Hinweise auf einen Monotheismus, Schöpfergott, Unsterblichkeit der Seele usw. enthielten und somit als mögliche Brücke für die Inkulturation des Christentums in China dienen könnten.¹⁸

Die ersten katholischen Bibelübersetzungen entstanden erst im 18. Jahrhundert, angefertigt von einzelnen Priestern auf eigene Initiative. Diese können jedoch nicht als repräsentative Werke für die frühen katholischen Bibelübersetzungen angesehen werden, da sie weder vollständig waren noch veröffentlicht wurden und zudem nicht aus einem gemeinsamen Vorhaben oder gar einer kirchlichen Entscheidung hervorgingen. Besonders zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang der katholische Missionar Jean Basset (白日升) (ca. 1662-1707), der eine erste Teilübersetzung des Neuen Testaments der Vulgata unternahm.¹⁹ Basset verfolgte weitgehend eine Übersetzungsstrategie in der Tradition Riccis und minimierte die auf der lateinischen Aussprache basierte Transkription.²⁰ So übersetzte Basset „Teufel“ ohne Transkription mit dem sinisierten Begriff *mogui* 魔鬼.²¹ Da seine Übersetzung noch vor der im Ritenstreit festgesetzten Entscheidung, ausschließlich *tianzhu* 天主 („Herr im Himmel“) als Gottesname verwenden zu dürfen, angefertigt wurde, konnte Basset damals bezüglich des Gottesnamens den für die katholische Übersetzung unüblichen Ausdruck *shen* 神 („Gott, Geist“) verwenden. Dieser stark kulturell vorgeprägter Ausdruck, der offensichtlich ein pan- bzw. polytheistisches Element aufweist und einen Grundbegriff der daoistischen Kosmologie zur Bezeichnung des Lebensprinzips darstellt, wurde später auch von protestantischen Übersetzern aufgegriffen und kontrovers diskutiert. Eine der Manuskriptkopien Bassets wurde vom Britischen

¹⁷ Vgl. Kim, Names, 147-165. Abgesehen von der katholischen Tradition wird heutzutage in den meisten chinesischen Kirchen der Begriff *shangdi* 上帝 als Gottesbezeichnung verwendet. *Shang* 上 bedeutet „über“ bzw. „oben“, während *di* 帝 Bezeichnung für „Herrscher“ bzw. „Souverän“ ist. Kim arbeitet heraus, dass dieser in den konfuzianischen Klassikern vorkommende Ausdruck schon immer eine wesentliche Rolle in der religiösen Tradition Chinas spielte. Der scheinbar monotheistische Charakter dieses Begriffs, der auf einen im Himmel über Allem thronenden Gott hinweisen soll, begründet die Präferenz vieler missionarischen Übersetzer. *Tianzhu* 天主 „Herr im Himmel“ ist dabei ein Neologismus aus den Schriftzeichen *tian* 天 „Himmel“ und *zhu* 主 „Herr, Meister“. Während das semantisch vielschichtige und schwer zu erfassende *tian* 天 wohl auf den Universalitätscharakter des Gottes wiedergibt, weist *zhu* 主 auf den Personencharakter Gottes hin. Dagegen kritisierte Wyder (1936) die Verwendung dieses Ausdrucks, da dieser stark buddhistisch vorbelastet sei und falsche Assoziationen erwecken würde.

¹⁸ Vgl. Zetsche, *Tianzhu*, 25 u. auch Krämer, Terminologie, 49.

¹⁹ Vgl. Foley, Translation, 17f.

²⁰ Vgl. Krämer, Terminologie, 45f. Transkriptionen aus dem Lateinischen wurden vor allem im Fall der Eigennamen eingesetzt. Für die protestantische Tradition spielen diese Transkriptionen kaum eine Rolle, da protestantische Missionare das Transkribieren nach der griechischen und englischen Aussprache bevorzugten. Diese Unterschiede in der katholischen und protestantischen Tradition sind bis heute in den modernen Bibelübersetzungen deutlich erkennbar.

²¹ Das Schriftzeichen *mo* 魔 („Teufel, Dämonen“) ist buddhistisch vorgeprägt und kann eine Gattungsbezeichnung für Dämonen sein.

Museum erworben, die später der protestantische Übersetzer Robert Morrison kopierte und als Referenz für seine eigene Bibelübersetzung benutzte.²²

3.2 Vom Ritenstreit zur Studium Biblicum Version

Eine Kehrtwende stellte sich mit dem sogenannten Ritenstreit (中国礼仪之争) ein.²³ Bei dieser bis ins 20. Jahrhundert reichenden Kontroverse ging es im Wesentlichen um die Debatte, ob und inwiefern chinesische Rituale zur familiären Ahnenverehrung und andere konfuzianische und kaiserliche Rituale als religiöse Rituale zu betrachten und daher mit dem katholischen Glauben unvereinbar seien.²⁴ Damit einhergehend war auch die Frage, ob der bis dahin insbesondere von den Jesuiten plädierte Akkomodationsansatz hinsichtlich der Übersetzung christlicher Lehren ins Chinesische dem Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens angemessen sei. Eine vorläufige Beisetzung des Ritenstreites erfolgte durch die päpstliche Bulle *Ex quo singulari* von Papst Benedikt XIV von 1742, die nicht nur allen chinesischen Christen sämtliche Riten zur Verehrung von Konfuzius und der Ahnen, sondern auch weitere Diskussionen verbot.²⁵ Dieser Entschluss hatte erhebliche Auswirkung auf die katholische Bibelübersetzung: Zwar konnten einige kulturell vorgeprägte Begriffe „überleben“, sofern diese als christlich neu geprägt angesehen wurden, wie z. B. 魔鬼 („Teufel, Dämonen“) für „Teufel“, 圣经 („heilige Schriften“) für „Bibel“ und 天神 („Himmelsgötter“) für „Engel“. Generell neigte man jedoch deutlich stärker dazu, in großem Umfang Transkriptionen aus dem Lateinischen zu verwenden und Neologismen einzuführen.²⁶ In einem 1862 von J. M. Mouly veröffentlichten katholischen Katechismus wurde z. B. Vater (lat. *Patre*) mit *badele* (罢德肋) und „Sohn“ (lat. *Filius*) mit *feilüe* (费略) transkribiert. Dies führte dazu, dass diese chinesischen Bibelübersetzungen kaum die breite Masse erreichen konnte.²⁷

Erst im 20. Jahrhundert wurden die ersten katholischen Übersetzungen der kompletten Bibel ins Chinesische veröffentlicht. Vor allem das Bibelübersetzungsprojekt des *Studium Biblicum Franciscanum*²⁸ unter der Leitung von Gabriele M. Allegra (雷永明) stach in diesem Zusammenhang hervor. Über 20 Jahre dauerte das gesamte Unternehmen, bei dem 1954 zunächst das Alte Testament und später 1961 die komplette

²² Vgl. Foley, Translation, 17.

²³ Vgl. Kuiper, rites u. Minamiki, rites.

²⁴ Vgl. Minamiki, rites, 13f.

²⁵ Erst nach zwei Jahrhunderten ließ Pius XII die Frage erneut überprüfen und erließ im Jahr 1939 ein Dekret, das es den chinesischen Katholiken erlaubte, die traditionellen, überlieferten Riten zu befolgen und an Zeremonien zu Ehren von Konfuzius teilzunehmen. Später wurde im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) gar verkündet, dass einheimische Traditionen manchmal sogar in die Liturgie der Kirche aufgenommen werden können, sofern sie mit dem „wahren und authentischen Geist [der Liturgie]“ harmonieren (vgl. Kuiper, rites; SC, §37, Übersetzung Tianji Ma).

²⁶ Vgl. Zetzsche, Tianzhu, 26 u. auch Krämer, Terminologie, 44.

²⁷ Vgl. Zetzsche, Tianzhu, 26.

²⁸ Vgl. Choi, Bible, 110-112. Das Studium Biblicum Franciscanum wurde 1945 in Peking gegründet und 1948 nach Hong Kong verlegt.

Bibelübersetzung in elf Einzelbänden erschien.²⁹ 1968 wurden dann alle Bände endgültig zu einer revidierten Gesamtausgabe zusammengefasst – „Bibel des Studium Biblicum Franciscanum“ oder bekannt als *Studium Biblicum Version* (SBV, 思高本).³⁰

Ein wichtiges Übersetzungsprinzip des *Studium Biblicum* besteht darin, dass die Bibel vollständig aus den hebräischen, aramäischen und griechischen Ursprachen übersetzt werden sollte. Darüber hinaus wurde nach ihrer eigenen Angabe das Prinzip festgehalten, eine ausgewogene Balance zwischen wörtlicher und kommunikativer Übersetzung anzustreben. Besonderer Wert wurde auf der Verständlichkeit auch für Nichtgläubige gelegt, sodass diese Bibelübersetzung auch teilweise von den Protestanten in China wertgeschätzt wird und die Grundlage für die moderne katholische Theologiesprache bildet.³¹ Wie einige andere bedeutende katholische und evangelische Übersetzungen folgte auch SBV Bassets Übersetzung in einigen wichtigen (für die protestantischen Übersetzungen unüblichen) Transkriptionen von Eigennamen, wie z. B. *madou* 玛窦 („Matthäus“), *boduolu* 伯多录 („Petrus“), *baolu* 保禄 („Paulus“), *ruose* 若瑟 („Joseph“), *meise* 梅瑟 („Mose“), *damei* 达味 („David“) usw. und weiterhin einigen zentralen theologischen Begriffen wie „heiliger Gott“ (圣神), „Taufe“ (洗) und „Gnade“ (恩宠).³² Eine häufig (gerade in der katholischen Tradition) verwendete Übersetzungsstrategie ist dabei der Neologismus durch die Kombination von bestehenden Begriffen mit dem Präfix *sheng* 圣 („heilig“): 圣名 („der heilige Name“), 圣母 („die heilige Mutter“) oder auch 圣子 („der heilige Sohn“) oder auch 圣言 („das heilige Wort“).³³

Es ist auch erwähnenswert, dass das Tetragramm JHWH in der Regel als *shangzhu* 上主 („oberster Herr“) übersetzt wird, obwohl in etwa 50 Fällen es doch auch als phonetische Transkription *yawei* 雅威 („Jahwe“) wiedergegeben wird. Auf diese inkonsequente Wiedergabe ging Allegra jedoch nicht näher ein.³⁴

Hinsichtlich des Sprachstils scheint SBV – im Vergleich zu ihrem protestantischen Pendant CUV – oft einen klassischeren Stil vorzuziehen. So verwendet SBV deutlich häufiger den klassischen als Besitzpartikel 之 anstelle des modernen 的 (vgl. z. B. Mt 28,19).

Aus unserer persönlichen Sicht erscheint SBV an nicht wenigen Stellen stilistisch holperig und wenig elegant (vgl. dazu Mt 5:3). Ein deutscher Theologe, der am Übersetzungsprozess der SBV teilnahm, war Theobald Diederich (翟煦). Indem er sich auf die drei von Yan Fu (严复)³⁵ stammenden Qualitätskriterien einer Überset-

²⁹ Vgl. Choi, Bible, 110-112.

³⁰ Godcom, sigaoben.

³¹ Vgl. Gentz, Anfang, 175f.

³² Godcom, sigaoben.

³³ Diese Strategie ist auch in der protestantischen Übersetzungstradition üblich, jedoch weniger ausgeprägt.

³⁴ Rui, Name.

³⁵ Yan Fu war einer der bedeutendsten Übersetzer Chinas im 19. Jahrhundert. In dem Vorwort zu seiner Übersetzung von „Evolution and Ethics“ von Thomas Henry Huxley benannte er die genannten drei Kriterien, auf die renommierten chinesischen Übersetzer der Nachwelt immer wieder Bezug nahmen: xin bezieht sich auf eine getreue Wiedergabe des Originals, da auf die Klarheit und pragmatische

zung, nämlich *xin* 信 („Zuverlässigkeit“), *da* 达 („Ausdrucksstärke“), *ya* 雅 („Eleganz“) bezog, bewertete er SBV folgendermaßen:

Die Übersetzung der Gesellschaft [gemeint ist dabei das Studium Biblicum – Anm. d. Verf.] neigt dazu, den Akzent auf dem *xin*, jedoch wird auch die Anforderung des *da* beachtet. Kommen besonders komplexe Konzepte im Original vor, so wird alles dafür getan, um sie gemäß ihrem Textkontext auszudrücken [...]. Was die Frage im Blick auf *ya* betrifft, so müssen wir feststellen, dass diese erste Übersetzung viel zu wünschen übrig lässt. Es muss aber klar gestellt werden, dass *ya* nicht die primäre Voraussetzung für die Verkündigung des Wortes Gottes ist.³⁶

Zwischenfazit

Der Prozess der katholischen Bibelübersetzung zeichnet sich keineswegs durch eine lineare Kontinuität aus. Von Anfang an waren verschiedene Übersetzungsstrategien vorhanden, die sich im kulturellen Anpassungsgrad unterschieden. Insgesamt wird die Tendenz sichtbar, dass in den frühen Texten oftmals kulturell vorgeprägte Begriffe verwendet wurden, während man in einer späteren Phase aus Angst vor einem Synkretismus in großem Umfang Transkriptionen aus dem Lateinischen und Neologismen benutzte. Historischer Anlass dieser Kehrtwende war vor allem der Ritenstreit. Schließlich bemühte sich SBV, die bedeutendste katholische Übersetzung der Gegenwart, um einen goldenen Mittelweg, der einerseits originelle lateinische Transkriptionen bei Eigennamen und Neologismen mit einbezieht, und andererseits kulturell vorgeprägte, semantisch mit christlichen Konnotationen besetzte Ausdrücke nicht verwirft.

4. Die Geschichte der Protestantischen Übersetzung

4.1 Die frühe Phase: von Morrison zu Medhurst

Mit dem Beginn der Übersetzungsarbeit durch eine Reihe protestantischer Missionare im 19. Jahrhundert begann eine dritte Phase der chinesischen Bibelübersetzung. In der Anfangsphase übersetzten einzelne Missionare die Bibel in lokale und regionale Sprachen und leisteten zudem Pionierarbeit beim Druck und der Verteilung von Bibeln. Die frühen protestantischen Übersetzungen wurden von Einzelpersonen oder Übersetzungsteams angefertigt, nicht selten unter Verwendung von Manuskriptübersetzungen früherer Mitarbeiter.³⁷ Auch hier verfolgten die Übersetzer keineswegs eine einheitliche Übersetzungsstrategie und standen dabei wie die katholischen Missionare vor einem Dilemma: Es bestand ein evangelistisches Interesse, die Bibel nicht

Flüssigkeit der Sprache und schließlich *ya* auf die Angemessenheit der Sprache und Eleganz (vgl. Huxley, *Evolution*).

³⁶ Diederich, *Schwierigkeiten*, 49f.

³⁷ Vgl. Yieh, *Bible*, 891f.

nur für chinesische Christen, sondern auch für nicht-gläubige Einheimische leicht zugänglich zu machen; gleichzeitig wurde befürchtet, dass die Verwendung vorhandener chinesischer Begriffe zum Synkretismus führen könnte.³⁸ In diesem Zusammenhang war der Fortschritt der Übersetzung im Lauf der Entwicklung stets begleitet von konfessionellen, theologischen und sprachlichen Auseinandersetzungen und Streitigkeiten.

Der englische Presbyterianer Robert Morrison (马礼逊) (1782-1834) war 1807 mit der Unterstützung der London Missionary Society (LMS) als erster protestantischer Missionar in China eingetroffen. Da die öffentliche Verkündigung des Evangeliums im chinesischen Reich verboten war, sah Morrison die Übersetzung der Heiligen Schrift als seine Hauptaufgabe. 1813 wurde die Übersetzung des Neuen Testaments fertig gestellt, wobei Morrison als Grundlage Bassets Manuskriptkopie aus dem British Museum nutzte.³⁹ In fruchtbarer Zusammenarbeit wurde die gesamte Bibel 1823 in 21 Bänden veröffentlicht und trug den Titel 神天圣书, was übersetzt „Das heilige Buch des göttlichen Himmels“ bedeutet.⁴⁰

Obwohl Morrisons Übersetzung sich weitgehend an Bassets Vorlage orientierte, verfolgte der protestantische Missionar punktuell eine andere Übersetzungsstrategie. Anders als Basset neigte Morrison deutlich mehr zur Transkription von religiösen Ausdrücken, so z. B. das Wort *diyaboluo* 氏亚伯罗 („Teufel“) als Transkription vom Griechischen *diabolos*.⁴¹ Während Bassets Transkriptionen von Eigennamen auf lateinischer Aussprache basierte, präferierte Morrison das Transkribieren gemäß der griechischen Ursprache bzw. der englischen Aussprache. Dennoch wird auch sichtbar, wie stark Morrisons Version von der frühkatholischen Übersetzungstradition beeinflusst wurde: Von Basset übernahm er nämlich die nach dem Ritenstreit für die katholischen Texte verbotene Gottesbezeichnung *shen* (神) und somit auch die damit einhergehende Kontroverse, die in der in Abschnitt 4.2 näher besprochenen „Term Question“ gipfelte.⁴²

Eine zweite, fast gleichzeitige Bemühung der protestantischen chinesischen Bibelübersetzung wurde von Joannes Lassar und Joshua Marshman unternommen. Der Armenier Joannes Lassar (Hovhannes Ghazarian), geboren und ausgebildet in Macau, begann 1804 auf der Basis der armenischen Bibel mit der Übersetzung des Matthäusevangeliums und des Buch Genesis, die er 1807 abschloss. Später zog Lassar nach Serampore, wo die Übersetzungsarbeit unter der Obhut von Joshua Marshman fortgesetzt wurde. Die fertiggestellte Gesamtübersetzung wurde von der *British and Foreign Bible Society* 1822 veröffentlicht. Diese Übersetzungsversion ähnelte im

³⁸ Vgl. Krämer, Terminologie, 43.78.

³⁹ Foley, Translation, 17f. Ebenfalls im Jahr 1813 wurde auch William Milne (1785-1822) von der LMS nach China entsandt, der später im Jahr 1817 seine Funktion als Morrisons Assistent aufnahm, nachdem er Chinesisch gelernt und einige Asienreisen unternommen hatte. Das Übersetzungsteam Morrisons/Milne revidierte zunächst die Übersetzung des Neuen Testaments und arbeitete zusammen an der Übersetzung des Alten Testaments, die 1819 fertig gestellt wurde.

⁴⁰ Vgl. Wylie, Bible, 30f.

⁴¹ Vgl. Zetzsche, Tianzhu, 29.

⁴² Vgl. Zetzsche, Tianzhu, 29ff.

Endresultat sehr der von Morrison. Da Lassar und Marshman bereits vorher eine Kopie der Manuskripte Morrisons erhalten hatten, kam bald der Plagiatsvorwurf auf. Dieser Konflikt um Morrison und Marshman dehnte sich weiter aus und trug schließlich zum Zerwürfnis zwischen baptistischen und nicht-baptistischen Missionaren bei.⁴³ Die ausgeprägt wörtlichen Übersetzungen des Teams Morrison / Milne einerseits und Lassar / Marshman andererseits waren die ersten bekannten vollständigen gedruckten Versionen der Heiligen Schrift in Chinesisch.⁴⁴

4.2 Von der *Term Question* zur *Delegates' Version*

Die nächste Übersetzung wurde von Walter Henry Medhurst (1796-1857), Karl Gützlaff (郭实腊) (1803-1851) und Elijah Coleman Bridgman (1801-1861) angefertigt. Mit der Entsendung weiterer Missionare traf Walter Henry Medhurst im Jahr 1817 in China ein. Von Milne erhielt er zunächst Unterricht in Theologie und in chinesischer Sprache und wurde später zu Morrisons Nachfolger ernannt. Zwei Missionare, Karl Gützlaff und Elijah Coleman Bridgman wurden zu Medhursts aktivsten Übersetzerkollegen. Dieses Übersetzungsteam vollendete das Neue Testament im Jahr 1835 und das Alte Testament im Jahr 1840, wobei ihre Übersetzung mit einem vergleichsweise freien Stil vor allem eine grundlegende Überarbeitung von Morrisons Version darstellte. Große Berühmtheit erlangte diese Version dadurch, dass die pseudo-christlichen Taiping-Rebellen diese als Grundlage für ihre eigene Übersetzung nutzten.⁴⁵ Übersetzungstechnisch gehörte Medhurst zu den typischen Vertretern eines Akkomodationsansatzes, die aufgrund ihres Interesses an der traditionellen chinesischen Kultur Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft suchten und sich für die bewusste Verwendung kulturell vorgeprägter Termini einsetzten. So plädierte Medhurst bezüglich der Gottesbezeichnung – anders als Morrison, der sich auf das allgemeine, polytheistisch konnotierte *shen* 神 festlegte – für den kulturell-religiös stark vorbelasteten Ausdruck *shangdi* 上帝.⁴⁶

⁴³ Vgl. Wylie, Bible, 32f. Während Morrison der nichtbaptistischen London Missionary Society (LMS) angehörte, war Marshman Mitglied der Baptist Missionary Society (BMS).

⁴⁴ Vgl. Wylie, Bible, 32f.

⁴⁵ Vgl. Wylie, Bible, 37f. In den späten 1840er Jahren zettelte Hong Xiuquan 洪秀全, ein zum Christentum konvertierter Hakka-Chinese, den Taiping-Aufstand an, der kurz davor stand, die Qing-Dynastie durch das sog. „christliche Königreich des himmlischen Friedens“ (*taiping tianguo* 天国天平) zu ersetzen. Hong hatte eine Ausbildung in den chinesischen Klassikern absolviert, fiel jedoch dreimal bei den Prüfungen zur Erlangung eines Regierungsamtes durch. Als Hong 1847 das Alte und Neue Testament unter der Anleitung eines amerikanischen Baptistenmissionars in Hongkong studierte, fand er darin visionäre Inspiration für die Rebellion gegen die Mandschu-Regierung. Dabei benutzte er Gützlaffs Bibel als Grundlage für seine „Authorized Taiping Version of the Bible“, die die religiöse Grundlage seiner Bewegung bildete. Einige seiner Revisionen und Ergänzungen waren geringfügig, wie etwa die Korrektur von falsch gedruckten Schriftzeichen und die Optimierung des sprachlichen Stils. Andere Passagen änderte Hong, um sie seinen eigenen theologischen Lehren und den Moralvorstellungen seines chinesischen Publikums anzupassen (Reilly, Taiping, 74-79).

⁴⁶ Vgl. Zetzsche, Tianzhu, 29f. u. Krämer, Terminologie, 44f.

Der Streit über die Übersetzung von „Gott“

Der Streit um eine angemessene Übersetzung von „Gott“ ab den 1840er Jahren stellt die Zuspitzung eines langjährigen Konfliktes zweier Lager innerhalb der protestantischen Gemeinschaft der Übersetzer dar – eine transkonfessionelle Fortführung des Ritenstreites, die unter dem Namen „Term Question“ in die Geschichte einging.⁴⁷ Die einen lehnten die Verwendung religiös konnotierter chinesischer Terminologie strikt ab, während die anderen deren Einsatz für den Zugang zur breiten chinesischen Bevölkerung als Notwendigkeit sahen. Der Konflikt wurde noch verschärft durch die Inkonsequenz vieler Missionare, die zwar die erste Position vertraten und gleichzeitig aus Unwissenheit Gebrauch von religiös vorgeprägten Ausdrücken machten. Ebenfalls wurde in diesem Zusammenhang die komplexe theologische Frage diskutiert, ob Gottes (allgemeine) Offenbarung bereits in den klassischen chinesischen literarischen Quellen, etwa in Gestalt von *shangdi* 上帝, nachzuweisen sei, bzw. was für eine Weltanschauung (Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus) die einheimischen Chinesen innehätten. Die eigene theologische Unsicherheit und die Unkenntnis gegenüber der chinesischen Kultur wurden dabei überlagert mit dem Aufkommen der modernen Bibelkritik, die eine Reihe von weiteren Kontroversen auch in Europa und den USA auslöste.⁴⁸

Medhurst etwa kam gemäß seiner Forschung zu der Schlussfolgerung, dass das Schriftzeichen *di* 帝 („Kaiser, Herrscher“) den ursprungslosen Schöpfer aller Dinge andeute und somit *shangdi* 上帝 durchaus die angemessenste Übersetzung darstelle. Sein Gegenspieler William Boone ging dagegen von der Annahme aus, dass die chinesische Weltanschauung eher dem Polytheismus zuzurechnen sei und somit als Gottesbezeichnung der Gattungsname *shen* 神 in Frage komme. Eine vermittelnde Position nahm Isaac Joseph Schereschewsky (施约瑟) (1831-1906) ein, der die Term Question dadurch zu lösen versuchte, dass er *tianzhu* 天主 (Herr des Himmels) als standardisierten Gottesnamen vorschlug.⁴⁹

Angesichts dieser Meinungsdivergenzen konnte die Einheit der protestantischen Terminologie nur teilweise durch die Orientierung an der revidierten Übersetzungsversion Morrison (1836) aufrechterhalten werden. So waren Mitte des 19. Jahrhunderts verschiedene Bibelübersetzungen vorhanden, die jeweils von unterschiedlichen Missionarsgruppen bevorzugt wurden. Eine 1843 in Hong Kong abgehaltene Konferenz, an der Mitglieder verschiedener protestantischer amerikanischer und britischer Missionswerke teilnahmen, hatte im Rahmen eines neuen Übersetzungsprojekts, der der sogenannten Delegates' Version (委办本), die gemeinsame Bibelrevison zum Ziel.⁵⁰ Als Einigung wurde das Übersetzungsprinzip festgehalten, dass alle Übersetzungen in ihrem Sinngehalt und – soweit es die chinesische Sprache zuließ – ebenso in ihrem Stil mit den hebräischen, aramäischen und griechischen Originaltexten übereinstimmen sollten.

⁴⁷ Vgl. Zetzsche, *Tianzhu*, 29f.

⁴⁸ Vgl. Krämer, *Terminologie*, 55f. u. Zetzsche, *Tianzhu*, 30.

⁴⁹ Vgl. Eber, *Bishop*, 7f.

⁵⁰ Vgl. Zetzsche, *Bible*, 82–107.

Teamwork

Bei der Anfertigung der *Delegates' Version* wurde das Neue Testament zunächst in verschiedene Abschnitte unterteilt, die jeweils fünf Missionsstationen mit lokalen Komitees für die Revisionsarbeit zugewiesen wurden. Die fertigen Übersetzungen sollten von den jeweils anderen Stationen korrekturgelesen werden, bevor sie zu einer letzten Revision an ein allgemeines Revisionskomitee nach Hong Kong geschickt wurden. Diesem Komitee gehörten Delegierte an, die von den jeweiligen lokalen Komitees der Stationen ernannt wurden und die Aufgabe hatten, die Übersetzungen der Lokalkomitees zu vergleichen und sich schließlich durch Abstimmung für eine Version zu entscheiden.⁵¹ Die Übersetzung des Neuen Testaments wurde im Juli 1850 abgeschlossen und mit der Zustimmung der Delegierten veröffentlicht. Bei der anschließenden Übersetzung des Alten Testaments kam neben den bereits existierenden sprachlichen und theologischen Kontroversen ein weiterer Streitpunkt unter den Missionaren zu Tage. Es herrschte Meinungsverschiedenheit darüber, in welchem Sprachstil die Übersetzung des Alten Testaments verfasst werden sollte – d. h. in einem klassischen Stil⁵² in Kontinuität zur Übersetzung des Neuen Testaments oder in einem einfachen und leicht verständlichen Stil. Diese Auseinandersetzung, die nicht beigelegt werden konnte, führte zu einer Spaltung im Delegiertenkomitee und schließlich zu zwei Versionen des Alten Testaments.⁵³

4.3 Der Streit um den Sprachstil und der Aufstieg der Chinese Union Version

Gemäß ihrer eigenen Ansprüche sollte die *Delegates' Version* in einem Stil ähnlich dem der Gelehrten geschrieben werden. Sie sollte mit ihrem klassischen eleganten Chinesisch sowohl der literarisch gebildeten Oberschicht dienen wie auch für die breite Masse zugänglich sein. In Wirklichkeit war diese anspruchsvolle Übersetzung im klassischen Chinesisch nur sehr bedingt für das einfache Volk verständlich.⁵⁴ Diese offenbare Schwäche der *Delegates' Version* nahmen die Übersetzer zum Anlass, bis ins Ende des 19. Jahrhunderts hinein weitere chinesische Bibelübersetzungen in verständlichem und teilweise regional gefärbtem Stil anzufertigen. Dazu zählte nicht zuletzt die Nanking-Version (1859), welche von Medhurst und John Stronach, zwei

⁵¹ Vgl. Wylie, Bible, 39f. Bei diesem Übersetzungsprojekt spielten chinesische Gelehrten bzw. Assistenten eine wesentliche Rolle, von denen zwei namentlich bekannt sind: Wang Changgui 王昌桂 und dessen Sohn Wang Tao 王韬.

⁵² Das klassische Chinesisch 文言文 („Literatursprache“), bezeichnet im weiteren Sinne die bis ins 20. Jahrhundert benutzte altchinesische Schriftsprache.

⁵³ Vgl. Zetzsche, Bible, 85f. Die 1853 von den englischen Missionaren Medhurst, Milne und John Stronach fertiggestellte Übersetzung trug weiterhin den Titel *Delegates' Version*, während die amerikanischen Missionare Bridgman und Michael Simpson Culbertson sich aus dem Delegiertenkomitee zurückzogen und eine eigene Endfassung erstellten (vgl. Wylie, Bible, 43f.).

⁵⁴ Vgl. Zetzsche, Bible, 89f.

Mitgliedern des Übersetzungskomitees der *Delegates' Version*, erstellt wurde. Dabei war sie die erste Übersetzung, die nicht auf dem literarischen Chinesisch basierte.⁵⁵

Im Jahr 1864 wurde daraufhin in der Hauptstadt Peking ein neues Komitee eingesetzt, dessen Ziel es war, die Heilige Schrift in das im Raum Peking gesprochene Mandarin-Chinesisch zu übersetzen. Das fünfköpfige Komitee stand unter der Leitung von Schereschewsky, einem zum Christentum konvertierten Juden. Die Übersetzungsstrategie der Peking Version war an die der *Delegates' Version* angelehnt: die Teilübersetzungen wurden untereinander ausgetauscht und von anderen Komiteemitgliedern korrigiert.⁵⁶

Sowohl Schereschewsky wie auch einigen anderen Übersetzern wie z. B. Griffith John war es wichtig, eine Übersetzung anzufertigen, die allen Chinesen – d.h. nicht nur gelehrten Chinesen – zugänglich sein sollte.⁵⁷ Die Übersetzer erkannten allmählich die Tatsache, dass eine große Masse von wenig gebildete Chinesen kaum klassisches Chinesisch verstand und in einigen Gebieten Chinas Mandarin nicht die gesprochene Hauptsprache war. Folglich suchten sie erneut einen „Goldenen Mittelweg“ aus einem grundlegenden Dilemma: Die *Delegates' Version* war zwar literarisch ansprechend, wurde jedoch als zu gelehrt angesehen, um die breite Masse zu erreichen; eine umgangssprachliche Version in Mandarin, das bis dahin noch keine klar definierte Sprache war, wäre dagegen bei der Oberschicht stark verpönt gewesen und hätte wohl bei Chinesen kaum den Eindruck erwecken können, dass es bei der Bibelübersetzung um ein „heiliges Thema“ geht. Aus diesem Dilemma lässt sich die weitere Entwicklung bis zur CUV verstehen, die zunächst in drei unterschiedlichen Versionen geplant war.

Der geschichtliche Ursprung der CUV liegt in den vorangehenden jahrelangen zähen theologisch-konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen Missionaren und Missionswerken. Vorherige Versuche, eine einheitliche protestantische Übersetzung anzufertigen, um die Kluft zwischen den unterschiedlichen Gruppen zu überwinden, scheiterten. Aus dem lauten Ruf nach einer einheitlichen Übersetzung ging eine erste Konferenz (1877) zur Anfertigung einer gemeinsamen Version, der *Union Version*, hervor. Aufgrund der erneuten Uneinigkeit, welcher sprachliche Stil bei der Übersetzung verwendet werden sollte, konnte die Arbeit an der CUV erst 1890 nach der zweiten Konferenz der protestantischen China-Missionare begonnen werden. Um weitere Konflikte zu vermeiden, wurde vereinbart, die CUV zunächst in drei verschiedenen Versionen zu veröffentlichen: in zwei klassischen Versionen, in der „traditionellen Literatursprache“ (深文理) und der „vereinfachten Literatursprache“ (淺文理), und in einer Version in der Landessprache Mandarin-Chinesisch (官话).

Letztere Übersetzung sollte sowohl textlich genau als auch für das allgemeine chinesische Publikum ansprechend sein. Angefertigt wurde diese von einem Gremium mit Mitgliedern verschiedener protestantischer Konfessionen. Als Übersetzungsgrundlage

⁵⁵ Vgl. Mak, Bible, 9f.

⁵⁶ Vgl. Eber, Peking, 213f. u. Eber, Bishop, 108-114. Aufgrund seiner Hebräisch-Kenntnisse hatte Schereschewskys Erläuterungen zu den Übersetzungen umstrittener Begriffe großen Einfluss auf spätere Übersetzungsversionen.

⁵⁷ Vgl. Eber, Bishop, 124-130.

diente die *English Revised Version* (ERV) und ursprachliche Manuskripte wurden zur Gegenkontrolle verwendet. Fast 30 Jahre dauerte die Übersetzungsarbeit, welche als Resultat die bis heute einflussreichste chinesische Bibelübersetzung hervorbrachte, die CUV.⁵⁸ Diese vorwiegend von den chinesischen Protestanten verwendete Mandarin-Übersetzung wurde erstmals 1919 veröffentlicht und war, wie erwähnt, eine von ursprünglich drei geplanten Versionen.

Chinesisch-Mandarin wird zur Landessprache

Der Aufstieg der dritten Version, der CUV-Mandarin-Übersetzung, zum Maß und Klassiker der chinesischen Bibelsetzungen war auch dem historischen Kontext zu verdanken. Insbesondere die im Jahr 1919 beginnende 4.-Mai-Bewegung, eine anti-imperialistische, kulturell-politische Protestbewegung, welche zu einem landesweiten Aufschwung des chinesischen Nationalismus führte, trug entscheidend zum Erfolg der CUV-Mandarin-Übersetzung bei.⁵⁹ Denn aufgrund eines neuen kulturellen Selbstverständnisses wurde Chinesisch-Mandarin als eine identitätsstiftende Literatursprache angesehen, während das klassische Chinesisch zunehmend als archaisch betrachtet wurde. Bis in die Gegenwart hinein bleibt die volkstümliche Mandarin-Übersetzung nachhaltig präsent, während die ebenfalls 1919 fertiggestellte, aus den beiden ersten Versionen zusammengefasste klassische CUV-Übersetzung heute kaum noch bekannt ist.⁶⁰

Die Mandarin-CUV wurde angesichts der weiterhin ungelösten Term Question in zwei Ausgaben – der Shen-Ausgabe (神版) und der Shangdi-Ausgabe (上帝版) – veröffentlicht, die sich nur darin unterscheiden, wie das Wort „Gott“ übersetzt wird.⁶¹

Die chinesische Sprache hat sich seit 1919 stark verändert. 1988 wurde eine neue Ausgabe, die *Chinese Union Version with New Punctuation* (CUVNP oder CUNP; 新标点和合本) veröffentlicht, bei der die Interpunktion, einige Formulierungen und Eigennamen (Personen- und Ortsnamen) in Übereinstimmung mit dem modernen Sprachgebrauch aktualisiert wurden. Die Arbeit an einer vollständigen Revision der CUV, der Revised Chinese Union Version (RCUV; 和合本修订版), begann bereits in den frühen 1980er Jahren und konnte 2010 abgeschlossen werden.⁶²

⁵⁸ Eine ausführliche Einleitung findet sich in: Zetzsche, Work, 77-100; vgl. auch Zetzsche, Bible.

⁵⁹ Vgl. Mitter, Revolution.

⁶⁰ Vgl. Zetzsche, Work, 90f.

⁶¹ Vgl. WeDevote Bible, bible.

⁶² Vgl. Wikipedia, CUV. Text in WeDevote Bible, bible. Als Ziel wurde vorgenommen, trotz der Anpassung am zeitgenössischen chinesischen Sprachgebrauch so viel wie möglich von der ursprünglichen Übersetzung beizubehalten, was letztendlich zu einer Aktualisierung von 15 % des Neuen Testaments und 20 % des Alten Testaments führte.

Die vier Übersetzungsprinzipien der CUV

Nach ihrer eigenen Angabe folgt CUV vier grundlegenden Prinzipien:⁶³ (1) Die Übersetzung soll in der Landessprache und nicht in der regionalen Umgangssprache erfolgen. (2) Der Text soll so einfach und verständlich sein, dass er von Menschen aus allen Gesellschaftsschichten verstanden wird, wenn er im Gottesdienst vorgelesen wird. (3) Der Text soll originalgetreu sein und gleichzeitig den (sprachlichen) Rhythmus des Chinesischen bewahren. (4) Anspielungen sollen so direkt wie möglich übersetzt und nicht paraphrasiert werden.

Es ist dabei markant, dass die CUV auf Ausdrücke aus dem klassischen Chinesisch verzichtet. So wird das in den narrativen Dialogen oft vorkommende Verb „sagen“ / „sprechen“ mit *shuo* 说 statt dem im klassischen Chinesisch standardmäßig zu verwendende *dao* 道 wiedergegeben. Gleichzeitig gelingt es der CUV oft stilistisch sehr elegant (gegenüber SBV), den typischen sprachlichen Rhythmus des Chinesischen aufrechtzuerhalten (vgl. Phil 2,6-8).⁶⁴ CUV steht terminologisch in der protestantischen Übersetzungstradition, verwendet dabei Transkriptionen aus dem Englischen und Griechischen (z. B. *bide* 彼得, „Petrus“) und theologische Neologismen wie z. B. Präfigierung mit „heilig“ (*sheng* 圣; z. B. *shengzi* 圣子, „Heiliger Sohn“).⁶⁵ Dabei scheut sie auch nicht davor zurück, kulturell und religiös vorgeprägte Begriffe zu verwenden, sofern sie semantisch neu besetzt werden. Ein hervorragendes Beispiel hierfür ist die Verwendung der taoistisch geprägten Begriffe 太初 („am Anfang“) und 道 („Tao“, „Wort“) für die Übersetzung von Joh 1,1 „Am Anfang war das Wort“. Weitere Beispiele sind die Begriffe *wanyou* 万有 bzw. *wanwu* 万物 („alle“, wörtl. zehntausend Dinge“), welche konfuzianisch geprägt sind, und das buddhistisch geprägte *mogui* 魔鬼 („Teufel“). In einem neueren Artikel (2019) der bekannten evangelikalen Zeitschrift 生命季刊 wurden Yan Fus drei Kriterien *xin*, *ya*, da herangezogen, um CUV zu bewerten.⁶⁶ Als Schlussfolgerung wurde darin festgehalten, dass die Qualität der CUV bei allen drei Kategorien bei etwa 75-80 (von 100) Punkten zu liegen scheint.⁶⁷ Aus unserer persönlichen Leseerfahrung würden wir für CUV – mit SBV als Bezugspunkt – die Punkte bei *xin* („Zuverlässigkeit“) etwas herabsetzen, da keine direkte Übersetzung aus dem Urtext vorliegt, und bei *ya* („ästhetische Eleganz“ und sprachlicher Rhythmus) etwas höher setzen.

⁶³ Vgl. O-Bible, CUV u. MZB, Übersetzungsgeschichte.

⁶⁴ Im Vergleich zu SBV behält CUV in Phil 2,6-8 auf elegante Weise den sprachlichen Rhythmus bei, indem sie bewusst sprichwortartige Wörterzusammensetzung (反倒虚己, 存心顺服, „sondern entleerte sich selbst, von Herzen gehorsam“) und ähnliche Satzlänge mit wiederholenden Kernbegriffen (取了奴仆的形象, „nahm Knechtsgestalt an“; 成为人的样式, „wurde menschlicher Gestalt“; 既有人的样子; „und hatte menschliche Art“) verwendet.

⁶⁵ Die Präfigierung von *sheng* ist wie erwähnt weniger ausgeprägt als in der katholischen Tradition.

⁶⁶ *Shuo*, Übersetzungsprinzipien.

⁶⁷ Solch eine Qualitätsbewertung ist fraglos subjektiv und relativ. Bei einer strikten wissenschaftlichen Untersuchung müssen die Kriterien konkretisiert werden. Es muss ebenfalls erwähnt werden, dass Yan Fu die Kategorie *ya* auf das Klassische Chinesisch bezog.

Zwischenfazit

Analog zur katholischen Übersetzung zeichnet sich auch der Prozess der protestantischen Bibelübersetzung nicht durch eine progressive Linearität aus. Die zahlreichen Brüche resultierten aus einer Reihe von konfessionellen, theologischen und sprachlichen Auseinandersetzungen zwischen Missionaren und Missionswerken, die sich um die Frage nach dem Einsatz bestimmter Termini, die Einordnung des Status der chinesischen Kultur und die Bestimmung eines geeigneten Sprachstils drehten. Die protestantische Übersetzung konnte auf die geleistete Vorarbeit der katholischen Missionare aufbauen, wobei sie zugleich die damit verbundenen Kontroversen aus dem Ritenstreit mit übernahm. Der Aufstieg und die Etablierung der bisher einflussreichsten Übersetzung CUV ist Resultat eines langjährigen Findungsprozesses, der sich um Einheit und einen goldenen Mittelweg bemühte. Im historischen Kontext ist die Bedeutung der CUV eng verknüpft mit der allmählichen Wandlung des Meinungsbildes über die damals aufkommende Mandarin-Sprache. Wurde sie vorher als Sprache ohne definierbaren Stil betrachtet, griffen immer mehr renommierte Literaten auf diese zurück als Siegel eines aufkommenden politisch-kulturellen Umbruchs. Ihr Erfolg ist somit in den großen Kontext der jüngeren Kultur- und Politikgeschichte (z. B. „Bewegung des 4. Mai“) einzuordnen.

5. Schlussgedanken und Ausblick

Dieser Artikel hat gezeigt, dass der historische Werdegang der chinesischen Bibelübersetzung durch zahlreiche Brüche und Wendungen charakterisiert ist. Der gewundene Findungsprozess um eine einheitliche, angemessene chinesische Übersetzung muss dabei stets vor dem Hintergrund eines komplexen Zusammenspiels zwischen literarisch-kulturellen Faktoren und teilweise unvorhersehbaren historischen Entwicklungen gesehen werden. Die zahlreichen Kontroversen um theologische Termini, Kontextualisierung und Sprachstil reichen bis in die Gegenwart hinein, obgleich mit dem Erscheinen der beiden Standardübersetzungen der katholischen und protestantischen Kirchen, der SBV und der CUV, jeweils eine Einheit in der Terminologie und hinsichtlich des theologischen Rahmens (exegetische Entscheidungen, kulturelle Kontextualisierungen usw.) geschaffen wurde.

Ein Ausblick soll schließlich der CUV gewidmet werden. Ihre ungebrochene Dominanz und hohe Akzeptanz im chinesisch-sprachigen Raum erweisen sich aus unserer Sicht zugleich als Segen und Herausforderung.⁶⁸ Auf der einen Seite prägte sie mit ihrem volksnahen Stil mittlerweile ein Jahrhundert lang Generationen von Christen; auch ihre Sprache färbte maßgeblich auf die weltweiten chinesischen evangelikalen

⁶⁸ Seit den 80er Jahren behandelt Nida das Problem der „Acceptability“. Er erkannte, dass die Abweichung einer Neuübersetzung von einer etablierten Bibelübersetzung (z. B. King James Version) häufig Akzeptanzschwierigkeit durch Kirche und Leser mit sich bringt. Diese Herausforderung soll auch im Blick auf die CUV und SBV ernst genommen werden (vgl. Nida, *Acceptability*, 301f.).

Bewegungen ab. Auf der anderen Seite lässt der prädominante Status der CUV bisher wenig Raum für die Verbreitung neuerer, kommunikativerer Übersetzungsentwürfe. CUV war ein Kind, ein Sprachprodukt, seiner Zeit. Die chinesische Sprache unterliegt einer lebendig-dynamischen Entwicklung im Lauf der Geschichte. Gerade in einer Zeit der zunehmenden Pluralisierung, in der insbesondere eine neue Generation von Chinesen heranwächst, die die Sprache der CUV eher als befremdlich und unverständlich empfindet, ist eine Förderung und Wertschätzung anderer Bibelübersetzungen von zentraler Bedeutung. Ohne dabei den Verdienst der standardisierten chinesischen Bibelversionen zu schmälern, muss die Frage nach der angemessenen Bibelübersetzung in Anbetracht des gegenwärtigen Kontextes neu beantwortet werden.

Literatur

- CHINESE NEW LIVING TRANSLATION (CNLT) – zweisprachig Chinesisch/Englisch [新普及译本 – 中英对照], Hongkong 2012
- Chinese Union Version (CUV) 和合本, <https://www.o-bible.com/b5/hb5.html> [17.03.2022]
- CHOI, Daniel / George Mak, Catholic Bible Translation in China, in: *Catholicism in China, 1900-Present: The Development of the Chinese Church*, Hg. Cindy Yik-yi Chu., New York 2014, 105-123
- DIEDERICH, Theobald, alias [翟煦], 释经的特殊困难 [Die speziellen Schwierigkeiten der Exegese], 铎声 [duosheng], 13/8, 1975, 49f.
- EBER, Irene, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S.I.J. Schereschewsky, (1831-1906)*, Leiden 1999
- EBER, Irene, The Peking Translating Committee and S.I.J. Schereschewsky's Old Testament, in: *Essays On The Anglican Church In China: 1844-1997* (Anglican and Episcopal History 67/2), 1998, 212-226
- FOLEY, Toshikazu S., *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice*, Leiden 2009
- FOLEY, Toshikazu S., Translating biblical texts into Chinese: The pioneer venture of the Nestorian Missionaries, *The Bible Translator*, 59(3), 113-121
- GENTZ, Joachim, Im Anfang war das Dao. Die Bibel im Reich der Mitte, in: *Die Bibel. Entstehung - Botschaft – Wirkung*, Hg. Reinhard Feldmeier / Hermann Spieckermann, Göttingen 2004, 171-205
- HUXLEY, Thomas, H. [alias 托马斯·亨利·赫胥黎], Evolution and Ethics [天演论], übers. u. m. e. Vorw. v. Yan Fu, <https://web.archive.org/web/20200611100629/>; <https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%A4%A9%E6%BC%94%E8%AB%96>. [17.03.2022]
- INTERNATIONAL LANGUAGE SCHOOL (ILS), Ist Chinesisch die Sprache der Zukunft, <https://www.ils-basel.ch/ist-chinesisch-die-sprache-der-zukunft/> [01.09.2021]
- KIM, Sangkeun, *Strange names of God. The missionary translation of the devine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's Shangti in late Ming China, 1583-1644*, New York 2004
- KRÄMER, Lena, Die chinesische christliche Terminologie. Entstehung – Entwicklung – Einflüsse, Magisterarbeit der Universität Trier 2010/11, <http://www.dvcs.eu/>

- dokumente/kraemer_mag.pdf
- KUIPER, Kathleen, The Chinese rites controversy, in: *Britannica Online Encyclopedia*, <https://www.britannica.com/event/Chinese-Rites-Controversy> [17.03.2022]
- MAK, George Kam Wah, *Protestant Bible Translation and Mandarin as the National Language of China*, Leiden 2017
- MINAMIKI, Georg, *The Chinese rites controversy: from its beginning to modern times*, Chicago 1985
- MITTER, Rana, *A Bitter Revolution. China's Struggle with the Modern World*, Oxford 2004
- MZB (Website zu Religionen in China), 中文圣经翻译史 [Übersetzungsgeschichte der chinesischen Bibel], <https://web.archive.org/web/20150119042123/>; <http://www.mzb.com.cn/html/Home/report/409804-1.htm> [17.03.2022]
- NIDA, Eugene A., Intelligibility and Acceptability in Bible Translating, in: *The Bible Translator* 39/3, 1988, 301-320
- REILLY, Thomas H., *The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire*, Seattle 2004
- SACROSANCTUM CONCILIIUM (SC), § 37, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html; [17.03.2022]
- SHEN, Xuebin, Die „Union Version“ der Bibel und die Sinisierung des Christentums, in: *China heute* XL, 2/210, 2019, 106-110
- SHUO, Yong [索勇], 和合本的翻译原则、方法、优点和简评 [Übersetzungsprinzipien, Methoden und Stärken von *heheben* und ein Kurzbewertung], 2019, <https://m.creaders.net/bbs/rainbow/view/1407529> [17.03.2022]
- SIGAOPEN 思高本 sigaoopen, <http://www.godcom.net/sigaoopen/> [17.03.2022]
- STANDAERT, Nicolas, Late Ming - Mid Qing, in: *Handbook of Christianity in China Volume One: 635-1800*, Hg. Nicolas Standaert, Leiden 2001, 113-906.
- STATISTA, Die 20 Länder mit der größten Einwohnerzahl im Jahr 2020, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1722/umfrage/bevoelkerungsreichste-laender-der-welt/> [01.09.2021]
- Today's Chinese Version (TCV) [现代中文译本], <http://www.jonahome.net/bible/tcv/> [17.03.2022]
- WEDEVOTE BIBLE [微读圣经], bible [圣经], <https://wd.bible/gen.1.cunps> [17.03.2022]
- WYLIE, Alexander, The Bible in China: A Record of Various Translations of the Holy Scriptures, in: *Christian Progress in China: Gleanings from the Writings and Speeches of Many Workers*, Hg. Arnold Foster, London 1889, 29-46
- XINHUAZIDIAN (Xinhua-Wörterbuch) [新华字典], 魔 , <https://www.chazidian.com/> [17.03.2022]
- YIEH, John Y. H., The Bible, Christianity And Chinese Culture, in: *Handbook of Christianity in China. Volume Two 1800-Present*, Hg. Gary Tiedemann, Leiden 2010, 890-913
- ZETZSCHE, Oliver J., *The Bible in China. The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin-Nettetal 1999
- ZETZSCHE, Oliver J., The Work of Lifetimes: Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete, In: *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Hg.

Irene Eber / Sze-kar Wan u. a., Sankt Augustin-Nettetal 1999, 77–100

ZETZSCHE, Oliver J., Tianzhu, Shangdi oder Shen? Zur Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie, in: *Chun - Chinesischunterricht*, 13, 1997, 23-34

Hüterin oder Entwicklerin des biblischen Textes

Bibelübersetzung als kirchliche Frontlinie

Eberhard Werner

.....
Die globale Kirche bewegt sich bezüglich der Wissenschaft der Bibelübersetzung in einem Spannungsfeld. Zum einen versteht sie sich als Hüterin des biblischen Texts; zum anderen will sie die Bibel „unter das Volk“ und „in die Welt“ bringen. Dabei geht es ihr nicht um den Grundtext, sondern auch um dessen verständliche Übersetzungen. Dabei spielen die Fragen von göttlicher Inspiration und historischer Bedingtheit der Bibel eine wichtige Rolle. Welche Konsequenzen diese Spannungsfelder mit sich bringen, ist Gegenstand dieses Aufsatzes. Es wird gezeigt, dass dem in der Gesellschaft zu beobachtendem Pluralismus eine Pluralität der Bibelübersetzungen entspricht.
.....

Vom Hüten und Entwickeln

Bei dem Thema „moderne Bibelübersetzung“ gehen die Emotionen leicht hoch, weil die Gläubigen Verfälschungen und damit Verluste theologischer Inhalte fürchten. Dabei wird die Spannung zwischen aus der Bibel abgeleiteten ewig gültigen theologischen Inhalten und einer Übersetzung, die interpretative Mehrdeutigkeit und Variationen zulässt, deutlich. Mit anderen Worten, die globale Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen versteht sich als Hüterin und Bewahrerin der Heiligen Schrift. Zugleich sieht sie sich jedoch mit der Herausforderung konfrontiert, die biblischen Inhalte in einer zeitgemäßen Übersetzung einem modernen vielschichtigen Publikum nahe zu bringen. Bei Letzterem bedient sie sich unter anderem der Übersetzungswissenschaft, der Anthropologie, den Sozialwissenschaften und der Linguistik.

Zuerst wollen wir die Grundlagen betrachten, auf denen die Annahme beruht, die Kirche sei Hüterin der Heiligen Schrift. Eine wichtige Grundlage ist das Bibelverständnis sowohl der einzelnen Gläubigen als auch ganzer Denominationen. Die globale Kirche beruft sich auf das innerbiblische Zeugnis aus Matthäus 5,18, 2Petrus 1,19-21 und Offenbarung 22,18-19, wenn sie sich als Hüterin des Wortes Gottes versteht. Der Auftrag aus Johannes 21,16, die Gläubigen wie Schafe zu hüten, umfasst auch das Hüten der göttlichen Offenbarung. Im Prinzip gilt dieser Auftrag allen Nachfolgern Jesus, faktisch wurde er jedoch zumeist von einer theologischen Elite wahrgenommen.

Wort Gottes wird im Grundtext festgehalten, also kommt seiner Rekonstruktion eine besondere Bedeutung zu. Die Wahrung der hebräischen, aramäischen und griechischen Grundtexte ist Aufgabe der Forschenden, wobei dem textkritischen Institut für

neutestamentliche Textforschung in Münster¹ und der Deutschen Bibelgesellschaft für die Herausgabe der textkritischen Editionen herausragende Bedeutung zukommen. Die Grundtexte werden zwar ständig durch die textkritische Forschung revidiert, erfahren jedoch kaum mehr grundlegende Veränderungen. Vor allem die um Qumran gefundenen Texte und neuere Funde im Sinai und in Israel finden Eingang in die vergleichende Textkritik.²

Die christliche Bibel als Kombination der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments repräsentiert das abschließende schriftlich fixierte Zeugnis der Kirche. Die globale Kirche selbst basiert auf diesem Zeugnis, geht jedoch gleichzeitig darüber hinaus, da sie durch die Führung des Heiligen Geistes den göttlichen Willen sichtbar machen soll. Da das biblische Zeugnis in einem sozio-historischen Kontext verankert wurde, stellt sich mit zunehmender Entfernung von diesem historischen Ausgangspunkt die Frage, wie die Kirche lokale soziokulturelle Realitäten umsetzt und wie sie das biblische Zeugnis in ihre soziokulturellen Realitäten übersetzt.

Hier entfaltet die globale Kirche ihre Entwicklungs-Funktion. Theologie, Linguistik, Anthropologie u.a. wissenschaftliche Disziplinen liefern dabei Theorien und Modelle. Erst im interdisziplinären Zusammenspiel wird die Kirche dem Auftrag der weltweiten kontextualisierten Weitergabe des göttlichen Willens in Form lokaler schriftlicher Zeugnisse gerecht. Theologische Grundlagen für die Aufgabe der Übersetzung in neue sozio-historische Kontexte sind das Zeugnis der Inkarnation (z. B. Joh 1,1-14), das Prinzip der Kenosis (Philipper 2,7) und die Kondszenz Gottes in der Person des Messias (z. B. Joh 1,14; Heb 1, 1-2). Das erste drückt sich in der historisch-lokalen Manifestation des jüdischen Jesus von Nazareth um die Zeitenwende aus, das zweite wird in der völligen Hingabe dieses Messias am Kreuz realisiert und das dritte zeigt sich darin, dass der ewige Gott sich auf die Kommunikationsebene der Menschen einlässt, um sie ihnen zu offenbaren. Was bedeutet das für das Spannungsfeld zwischen Bewahren und Entwickeln?

Soziolinguistisch-kulturelle Anpassung – Notwendigkeit und Gefahren

Bei den Fragen nach Übersetzungsmodellen und dem Grad der Kontextualisierung treffen die bewahrenden und progressiven Kräfte aufeinander. Der erste Bereich lässt sich mit dem Spannungsfeld zwischen wörtlich-konkordanten und kommunikativ-paraphrasierenden Übersetzungsmodellen beschreiben, während der zweite Bereich Fragen der Schwerpunktlegung und der Hermeneutik umfasst.

Die technische Seite von Übersetzungsmodellen und -theorien wurde an anderer Stelle umfassend dargelegt (z. B. Werner 2011).³ Dabei konnte festgestellt werden,

¹ <http://egora.uni-muenster.de/intf/> [Stand 2022-02-04].

² Es finden sich immer wieder archäologische Kostbarkeiten zur Hebräischen Bibel, siehe z.B. <https://www.tagesschau.de/ausland/asien/israel-sensationsfund-korri-101.html> [Stand 2022-02-04].

³ Siehe z. B. Werner, Eberhard 2011. *Bibelübersetzung in Theorie und Praxis: Eine Darstellung ihrer*

dass die globale Bewegung der Bibelübersetzung, angetrieben durch muttersprachliche Bibelübersetzer, mehrheitlich zum wörtlich-konkordanten Modell neigt und nur sehr eingeschränkt kommunikativ, funktional äquivalent oder funktional übersetzt.⁴ (:97-192). Gleichwohl haben sich dabei Mischmodelle auf der Grundlage einer gemäßigten funktionalen Äquivalenz durchgesetzt (Nida 1969 TAPOT; de Waard & Nida 1986 FOLIA)⁵, die sich am Skopos – also dem Übersetzungsfokus – ausrichten und soziolinguistisch kontextualisieren (Reiss 1971; Nord 2009).⁶

Bei traditionellen Übersetzungssträngen, wie der Lutherbibel, der Zürcher Bibel, der Genfer Bibel oder der Elberfelder Bibel, kann man inzwischen von einem eigenen Genre sprechen. Diese Bibeln haben große Teile der deutschsprachigen Gesellschaften kulturell und sprachlich geprägt. Selbst deren Revisionen halten an den ursprünglichen Übersetzungsidealen fest, ohne große sprachliche oder kulturelle Anpassungen.⁷ Die bewahrende Funktion ruht dabei auf der Prämisse, dass diesen Bibelübersetzungen eine besondere Bedeutung zuzumessen sei. Diese Bedeutung wird an den Verkaufszahlen gemessen, also der Verbreitung und dem Gebrauch und insgesamt an der Bedeutung einer Bibelübersetzung für kirchliche Belange. Die Lutherbibel (seit 1545) hat nicht nur auf den deutschsprachigen Raum, sondern auch auf die weltweite Entwicklung weiterer muttersprachiger Bibelübersetzungen immensen Einfluss.⁸ Für den englischsprachigen Raum hat die King James Version eine vergleichbare Bedeutung. Beide sind als Referenzwerke anzusehen. Ihr Verdienst ist, dass Neukonzeptionen im Bereich der Bibelübersetzung ihre Übersetzungsprämissen weiterentwickelten. Hierzu gehören z. B. die *Einheitsübersetzung* (römisch-katholisch), die *Gute Nachricht* Bibel (protestantisch), die *Neues Leben* Übersetzung und die *Hoffnung für Alle* Übersetzung.⁹ Andere haben die Übersetzungsprämissen da-

Interdisziplinarität anhand der Ausbildungspraxis. Hamburg: Kovač,

⁴ Werner, Bibelübersetzung, 97-192.

⁵ Siehe Nida, Eugene A. & Taber, Charles R. 1969. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill. (TAPOT). Waard, Jan de & Nida, Eugene A. 1986. *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation*. Nashville: Nelson. (FOLIA).

⁶ Siehe Reiß, Katharina 1971. *Möglichkeiten und Kriterien der Übersetzungskritik: Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*. München: Max Hueber; Nord, Christiane [1988] 2009. *Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*. 4. neu bearb. Auflage. Tübingen: Stauffenburg.

⁷ Siehe Schmidt, Lothar 1980. Das Neue Testament der Lutherbibel in der Fassung von 1975: Notwendige Bemerkungen zur Bibelrevision. *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 77/3, 345-380. Tübingen: Mohr Siebeck. Karrer, Martin & Kocher, Ursula 2016. Wenn das Alte zum Neuen wird. Die Revision der Lutherbibel zum Reformationsjahr. *Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 87/1, 12-23. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Kähler, Christoph 2016. Erhalten, Erneuern und Ersetzen. Die Revision der Lutherbibel 2017, in *Evangelische Theologie: Die Revision der Lutherbibel für das Jahr 2017*, 76/4, 239-245. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

⁸ Volz, Hans [1970] 1989. German Versions, in Greenslade, Stanley Lawrence (ed.): *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, Vol. 3, Reprint. Cambridge: Cambridge University Press, 94-109; siehe insbesondere 103.

⁹ Für eine ausführliche Begründung und Unterscheidung in Neu-Bibelübersetzungen, Revisionen oder Erst-Bibelübersetzungen in missionarischen Kontexten siehe Werner, Eberhard 2018. Erst-, Revisions- und Neubibelübersetzung - Ein Überblick und Perspektiven -, in Werner, Eberhard (ed.): *Yearbook on*

gegen abgelehnt. Zu nennen hier, z. B. die *Elberfelder Bibel*, *Volxbibel*, *Bibel in gerechter Sprache* und die *DaBhar*-Übersetzung¹⁰.

Revisionen sind nicht nur notwendig, um biblische Texte an sprachliche und kulturelle Veränderungen anzupassen, sondern mit jeder neuen Bibelübersetzung wird auch ein weiteres Publikum erschlossen. In der Folge entwickeln sich zunehmend unterschiedliche theologische Schwerpunkte. Die Vielzahl der Bibelübersetzungen führt dabei zum Verlust einer allgemein akzeptierten Liturgie- und Vorlesebibel, was wiederum das Vertrauen der nationalen Kirche in den Bibeltext erschüttern kann. Es gibt also einen Zusammenhang zwischen der Vielfalt der Übersetzungen und einer Zersplitterung der Kirche, die dann wiederum Ursache für die Entwicklung weiterer Bibelübersetzungen ist. Diese unumkehrbare Zunahme und Zersplitterung der Bibelübersetzungslandschaft stellt eine Herausforderung für die innere Kohärenz der nationalen und lokalen Kirchen dar.

Eine weitere Unsicherheit für die globale Kirche bilden zunehmende Unterschiede in den theologisch-hermeneutischen Schwerpunktsetzungen. Hier sind insbesondere neuere Ansätze, wie z. B. die Black Theology, die Feminist Theology, Disability Theology, Nipponese Theology oder die Liberation Theology zu nennen, die nicht nur einen kirchlichen Pluralismus widerspiegeln, sondern sich auch auf die Bibelübersetzung auswirken.¹¹ Die explodierende Zahl an Neu-Bibelübersetzungen für immer kleiner werdende soziologische Einheiten zeugt davon.

Jede hermeneutische Voraussetzung spiegelt sich unweigerlich in der nachfolgenden Bibelübersetzung. Die von Martin Luther postulierten *solas* (*sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*, *solus Christus*) bestimmen die Wortwahl der Lutherübersetzung an vielen Stellen. Dazu addiert sich die christologische Ausrichtung der Autoren des Neuen Testaments. Damit verstärkte die Lutherbibel den Trend zu einer sakralen Wortwahl und einem eigenen Kirchenjargon. Bibelübersetzungen, die dies durchbrechen, werden darum schnell als ungeistig abgewiesen oder nur als Interpretationen bzw. Übertragungen angesehen.¹² Bei der Revision solcher historischer Übersetzungen überwiegt das Anliegen, einen einheitlichen Text für die kirchliche Liturgie zu erhalten, der einen autoritativen und bindenden Charakter hat. Dabei wird von

the Science of Translation: 13th Forum Bible Translation 2017 – 500th Anniversary of the Reformation, 135-164. Nürnberg: VTR.

¹⁰ *DaBhar - DIE GESCHRIEBENE des Alten Bundes und DIE GESCHRIEBENE des Neuen Bundes* 1989. 2. Bde. Baader, Fritz Henning, Schömberg: Eigenverlag. Von Siebenthal spricht sich kritisch zur *DaBhar* Übersetzung und ihrem Ansatz aus: Siebenthal, Heinrich von 1998. Originaltreue und die sogenannte *Dabhar*-Übersetzung. *Bibel und Gemeinde* 3, 181-185.

¹¹ Eck beschreibt den Pluralismus als die eigentliche Kraft und Folge der von Jesus propagierten Nächsten- und Feindesliebe sowie Nachfolge: Eck, Diana L. 2005. *Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism*, in Boase, Roger (ed.): *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*. Farnham: Ashgate. 21-49, 41-46.

¹² Es ist sprachlich schwierig von „Übertragung“ als einer „nicht korrekten Übersetzung“ zu sprechen, da dies nur ein Teil der semantischen Funktion des Begriffes ist, denn im Grunde ist eine Übertragung eine genaue Wiedergabe eines Textes in einer anderen Sprache (z. B. eine Radio-Übertragung) oder auf ein neues Medium (z. B. Abschriften der Thora auf neuen Rollen). Es wäre besser von Interpretation oder Paraphrase zu sprechen, wenn man zum Ausdruck bringen will, dass eine Übersetzung den Inhalt nicht formgerecht wiedergibt.

kirchlicher Seite für die Übersetzung nicht eine göttliche Herkunft oder Autorität im Sinne einer Wort-Inspiration beansprucht.

Die Spannung zwischen göttlicher Inspiration und-sozio-kulturellem Kontext

In der globalen Christenheit sind unterschiedliche Inspirationsverständnisse zu finden. An einem Ende findet sich die heute nicht mehr vertretene Anschauung, dass die biblischen Sprachen göttlichen Ursprungs wären, wie es z.B. die sogenannte Inlibration impliziert.¹³ Das würde die Texte letzten Endes unübersetzbar machen. Auf der anderen Seite des theologischen Spektrums findet sich die Effekt- oder Wirkungs-Inspiration, welche die Inspiration erfahrungstheologisch außerhalb des Textes im Glaubenserlebnis des Menschen verankert.

Unabhängig davon, welches Modell vertreten wird, besteht in der Übersetzung das Bestreben einen verständlichen und kommunikativen Text für ein jeweiliges Publikum zu generieren. Von einem göttlichen Eingreifen in den Prozess des Übersetzens geht dabei niemand aus.¹⁴

Um den sozio-kulturellen Kontext für die Bibelübersetzung zu erfassen, wird die kulturanthropologische Methode der Ethnographie herangezogen.¹⁵ Die Erforschung der Umwelt der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments entsprechen dabei der Ethnographie bezüglich der biblischen Realitäten.

Besonders die biblischen Inhalte, die mit der eigenen Kultur brechen, sind dabei schwer zu übersetzen. Die Mehrheit der Experten der Bibelübersetzung ist sich zwar einig, dass jede Bibelübersetzung ein subjektives und von daher menschliches Unterfangen mit einem eigenen Schwerpunkt und einer gewissen Einseitigkeit ist. Doch nur wenige Bibelübersetzungen wie z. B. die Volxbibel¹⁶, die Insel-Verlag Bibel (Berger & Nord 1999)¹⁷ und die Bibel in gerechter Sprache (BigS)¹⁸ bringen diese

¹³ Aus linguistischer Perspektive hat Nida sich ausführlich kritisch zu dieser Vorstellung geäußert. Nida, Eugene A. 1972. Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship. *JoBL* 91/1, 73-89. Online unter <http://links.jstor.org/sici?sici=0021-9231%28197203%2991%3A1%3C73%3AIO-CLFB%3E2.0.CO%3B2-5>. [Stand 2022-01-04].

¹⁴ Siehe dazu z. B. Allert, Craig D. 1999. Is a Translation Inspired? The Problems of Verbal Inspiration for Translation and a Proposed Solution, in Porter, Stanley E. & Hess, Richard S. (Hgg.): *Translating the Bible: Problems and Prospects*, 85-113. Sheffield: Sheffield Academic Press.

¹⁵ Siehe Russel, Bernard, H. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Fourth ed. New York: Rowan & Littlefield, 342-345.

¹⁶ Diese online-Bibel richtet sich an ein jugendliches Publikum, welches Subkulturerfahrung oder ein urbanes Lebensumfeld mit sich bringt. Dreyer, Martin 2012. Die Volxbibel: Weil Sprache sich verändert, in Werner, Eberhard (Hg.): *Bibelübersetzung als Wissenschaft - Aktuelle Fragestellungen und Perspektiven: Beiträge zum „Forum Bibelübersetzung“ aus den Jahren 2005 – 2011*, 199-214. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

¹⁷ Diese Übersetzung will die Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher widerspiegeln und legt ihren Skopos auf Verständlichkeit. Berger, Klaus & Nord, Christiane 1999. *Das Neue Testament und*

sozio-kulturelle Perspektive offen zur Sprache. Dabei sehen sie ihre kulturanthropologischen Prämissen im biblischen Text selbst verankert, aber in bisherigen Bibelübersetzungen nicht genügend gewürdigt.

Die meisten Übersetzungen explizieren ihre menschlichen Interessen dagegen nicht, sondern betonen eine kontextunabhängige übergeordnete Wahrheit, die beim Übersetzen der Bibel eingehalten werde.

Der „eine“ Text und dessen Fragmentierung

Seit nunmehr 200 Jahren machen Neuübersetzungen mit spezifischer Adressatenausrichtung der kirchlich-theologischen Hoheit über autoritative Bibelübersetzungen den Platz streitig.¹⁹ Der Verlust dieser kirchlichen Hoheit lässt sich sehr früh bei den Waldensern (spätes 12. Jh.) und jüngeren Datums bereits bei der unrevidierten Elberfelder Bibel (1865) festmachen. Die Entwicklung verschärft sich in neuerer Zeit mit der Zunahme von Bibelübersetzungen, die von Einzelpersonen erstellt und veröffentlicht werden, zwar unter Zuhilfenahme von Fachexperten, aber mit einer eigenen Agenda (z. B. Albrecht 1920, Bruns 1962, Buber 1925-1929, Menge 1949, ...). Es wurden kirchliche autoritative Bibeltexte wie die Vulgata oder die Lutherübersetzung sowohl aus den nationalen Kirchen als auch Freikirchen verdrängt und durch Adressaten-spezifische Texte ersetzt.

Aus missiologischer Sicht ist dies hoch interessant, da jede dieser Richtungen auch eigene theologische Schwerpunkte mit sich bringt. Dem in der Gesellschaft zu beobachtendem Pluralismus folgt die Kirche und zeigt dies sowohl in unterschiedlichen Gemeindeformen als auch in deren theologischen Schwerpunkten. Die Gründe dafür, dass die Kirche ihre Rolle als Hüterin über die Bibelübersetzung verloren hat, sind vielfältig. Zu nennen wären z. B. a) Mitgliederverluste durch mangelndes Interesse auch an der Bibel, b) die Zersplitterung der theologischen Meinungen, c) der Autoritätsverlust in demokratischen sozial ausgerichteten Gesellschaften, die viele Aufgaben der Kirche übernahmen (z. B. Diakonie, Pflege, Behinderten- und Fürsorgeeinrichtungen), d) die kritische Wahrnehmung des Autoritätsmissbrauchs der Kirche (z. B. sexueller Missbrauch, Unterdrückung von Frauen, Diskriminierung wegen sexueller Orientierung oder wegen Behinderung) und e) der Verlust der Außenorientierung wie z. B. evangelistische oder missiologische Aktivitäten.

frühchristliche Schriften. Frankfurt am Main: Insel.

¹⁸ Die BigS sieht sich dem Grundtext und seiner Autorenviefalt dem christlich-jüdischen Dialog und der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet. Kuhlmann, Helga (Hg.) 2005. *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung. Der Theorieband zur Bibel in gerechter Sprache.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

¹⁹ Das Anliegen eines einheitlichen Liturgietexts scheint im Vorwort von Bedford-Strohm zur Revision der Lutherbibel von 2017 zum fünfhundertsten Jubiläumsjahr durch: Bedford-Strohm, Heinrich 2017. Vorwort. Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. *Lutherbibel Revidiert 2017 mit Apokryphen.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Auch die katholische Einheitsübersetzung impliziert die Erwartung eines allgemein gültigen Liturgietextes.

Fazit und Ausblick

Die oben erwähnten Punkte machen deutlich, dass die globale Bewegung der Bibelübersetzung von Menschen ausgeht, aber nicht von ihnen gesteuert werden kann, da es keine zentrale menschliche Institution gibt. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Grundtext und den Übersetzungen bildet die Grundlage des Bibelübersetzens. Die globale Kirche vertraut darauf, dass dabei eine Kontrolle auf göttlicher Ebene durch das Wirken Gottes stattfindet. Aus diesem Grunde sind alle mühevollen Übersetzungsversuche in sich eine Bereicherung. Sie folgen dem Grundsatz, „Gutes bringt gute Früchte hervor und umgekehrt“. Die Unwirksamkeit von Übersetzungen für das Reich Gottes zeigt sich durch die Ablehnung von Übersetzungen durch die christliche Gemeinde oder durch ihr Verschwinden in Laufe der Geschichte (z. B. Volkstestament der Deutschen 1940²⁰, Marcion-Übersetzung 3. Jh.). Dabei können die Gründe für die Unwirksamkeit einer Übersetzung zahlreich sein: soziolinguistische Fehlgriffe, inhaltliche Mängel, weitreichende Abweichungen vom Grundtext oder auch einseitige Interpretationen.

²⁰ Grundmann, Walter (Hg.), Fromm, Erich & u. a. 1940. *Die Botschaft Gottes: Das Volkstestament der Deutschen*. Leipzig: Wigand Kommissionsverlag. Oelschläger, Ulrich 2005. *Judentum und evangelische Theologie 1909-1965: Das Bild des Judentums im Spiegel der ersten drei Auflagen des Handwörterbuchs »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«*. Stuttgart: Kohlhammer.

Rezensionen

Helge Stadelmann, *Das Okkulte: Herausforderungen - Einordnung - Seelsorge*, 3. stark erweiterte und aktualisierte Auflage, Niederrhein: Esras.net, 2020. ISBN 978-3-03890-059-7. Gebunden, 179 Seiten, 17,99 €.

Vierzig Jahre nach seinem ersten Erscheinen erscheint der kurze deutschsprachige „Klassiker“ zum Thema Okkultismus in einer stark erweiterten und aktualisierten Ausgabe. Eine solche Einführung in das Thema für christliche Seelsorger sowie Studierende der Theologie ist nach wie vor rar, aber dringend notwendig. Der Autor, Seniorprofessor für Praktische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen und Prof. em. der Evangelischen Theologischen Fakultät Leuven, stellt in der Einleitung klar, welchen Platz das Thema innerhalb des christlichen Dienstes einnehmen soll: „Ins Zentrum gehört Gott und nicht das Widergöttliche. ... Das Dunkle bleibt Randthema. Ein kurzer scharfer Blick darauf genügt.“ (S. 7).

Der erste Teil (10-76) stellt die wesentliche Erweiterung der Neuauflage dar. Stadelmann wagt sich in der Einführung an eine Definition des oft nur vage umschriebenen Begriffes „Okkultismus“, auf die man sicher noch häufig zurückgreifen wird (12). Es folgt ein ausführliches Kapitel über „Erscheinungsformen des Okkultismus heute“ (16-76), das zahlreiche Beispiele und Hintergrundinformationen zu den Themen „Aberglaube – Magie – Mantik“, „New Age und esoterische Praktiken“, „Hexenglaube – Satanismus – Spiritismus“, „Geisterglaube und Zauber in animistischen Kulturen“, „Christlicher »Semi-Okkultismus«“, „Erklärungsversuche der Anomalistik“ bietet sowie den Exkurs „Anomale Phänomene und die Kräfte der Seele – Sichten von C. G. Jung und A. Körbele“. So nützlich viele Informationen sind, so erhalten finstere Details und lange Zitate an manchen Stellen mehr Raum als erforderlich (z.B. Jungs Phallus-Traum, S. 69 und die Details der „Dreckapotheke“ von „Naturvölkern“, 49).

Es ist erfreulich, dass in dem Absatz „Geisterglaube und Zauber in animistischen Kulturen“ auch nicht-westliche Kulturen in den Blick kommen. Doch entsteht ein recht undifferenziertes Bild von „Naturvölkern“ und „dem Heidentum“, zugespitzt in der generellen Aussage, dass jeder Mediziner oder Schamane „Okkultist“ sei (47). Das Einbeziehen von Lothar Käfers Ausführungen zum Animismus und seiner Unterscheidung von Animismus als einem Weltbild einerseits und okkulten Praktiken andererseits würden dem Leser zu einem differenzierteren Verständnis verhelfen.

Die eigentliche Einordnung und Erklärung der Phänomene erfolgt im biblisch-theologischen Mittelteil, der das Zentrum des Buchs bildet und im Wesentlichen der ersten Auflage entspricht (77-149). Ausgangspunkt bilden die in der Bibel berichteten „Erscheinungsformen“ des Okkulten (77-115). Dabei werden gute exegetische Hilfestellungen zum Verständnis schwieriger Texte gegeben (z. B. die Totenbeschwörung in Endor, 1 Sam 28). Besonders nützlich aus missionswissenschaftlicher Sicht ist die – im Rahmen des Buches – ausführliche und differenzierte Behandlung des Themas Besessenheit und Exorzismus (103-113). Bedauerlich ist jedoch die pauschale Aussage, an Röm 1, 22-32 werde „die katastrophale Auswirkung der Abgötterei im sittlichen Leben des einzelnen und ganzer Völker deutlich“. (84) Wenn auch nicht

beabsichtigt, so ist darin eine Diskreditierung vieler nicht westlichen Völker impliziert. Ähnlich problematisch ist die Bezeichnung „abgöttischer Heiden“ für Angehörige nicht-christlicher Religion (137, etc.).

An den biblischen Befund schließt sich die „dogmatische Ortsbestimmung des Okkulten“ in den Bereichen der Anthropologie, Dämonologie, Hamartologie und Soteriologie mit jeweils einer abschließenden These (116-142). Auch hier wird in hilfreicher Weise auf biblische Texte eingegangen, die Bibelleser oft verwirren oder zu Spekulationen verführen, wie z. B. „die Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten“ in Eph und Kol, das „Generationenstrafprinzip“ in 2. Mos 20,5 und die Bedeutung von „Binden und Lösen“ in Mat 18,18.

Eine „biblisch-theologische Einordnung des Okkulten“ beschließt den Mittelteil des Buchs (143-149). Trotz seiner Kürze sticht dieses Kapitel durch seinen theologischen Gehalt und seine seelsorgerliche Kraft hervor. Ausgehend von der Situation in Ephesus und von Paulus' Wirken in diesem „okkulten Hotspot“ malt der Autor anhand von Bibelstellen den Sieg Jesu über die Mächte der Finsternis vor Augen.

Der Schlussteil mit seinen knapp dreißig Seiten zu „Seelsorge und Okkultismus“ (151-179) wurden gegenüber der Erstauflage ergänzt. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt dabei auf der Unterscheidung von Besessenheit und „Bedrängtwerden“ durch dämonische Kräfte einerseits (155-157) sowie von okkulten und psychischen Ursachen andererseits (159-167). Eine besondere Stärke des Schlussteils sind die gut gewählten Fallbeispiele aus der eigenen Seelsorge-Praxis, die einen lebendigen Eindruck von der unaufgeregten Vollmacht in der Konfrontation mit okkulten Phänomenen vermitteln, zu der der Autor seine Leser anleiten möchte.

Trotz der kritischen Anfrage im Detail bietet dieses Buch eine kompakte, gut verständliche und theologisch wie fachlich solide Orientierung zum Thema Okkultismus. Es erreicht sein wichtiges Ziel, „Betroffenen die Augen [zu] öffnen und Seelsorgern Maßstäbe an die Hand [zu] geben“ (8).

*Dr. Meiken Buchholz
Freie Theologische Hochschule Gießen*

David Henig, *Remaking Muslim Lives: Everyday Islam in Postwar Bosnia and Herzegovina*, Urbana: University of Illinois Press, 2020. ISBN 978-0-25208-521-5. Paperback, 192 Seiten, ca. 27 €.

David Henig ist Professor für Kulturanthropologie an der Universität Utrecht. Über viele Jahre hat er seine umfangreiche ethnografische Studie im Kontext der Dorfkultur in den Bergen von Bosnien und Herzegowina durchgeführt. Bei seinem neuesten Buch handelt es sich um seine überarbeitete und erweiterte Dissertation. Aus empirisch-qualitativer und methodologischer Sicht ist diese Studie hervorragend gelungen. Henig erweist sich als ein umsichtiger und nuancierter Anthropologe, der durch seine detaillierte und langjährige Feldforschung wichtige Erkenntnisse zutage bringt. Er untersucht in seiner Arbeit, wie Menschen versuchen, ihre Lebenswelt angesichts kultureller, religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche neu zu gestalten. Aufgrund des Zusammenbruchs des Sozialismus und des Bürgerkrieges in den neun-

ziger Jahren sind bosnische Muslime herausgefordert, ihre Vergangenheit aufzuarbeiten und Wege zu finden, wie sie in ihrem gegenwärtigen Kontext mit Blick auf Familie, Nachbarschaft, religiöse Praxis und alltägliche soziale Interaktion leben können.

Dabei untersucht die Studie von Henig den Einfluss, den kulturelle Vorgeschichten und gesellschaftliche Transformation auf religiöse Überzeugungen und Verhaltensweisen haben, und die einflussreiche Rolle, die gewöhnliche Gläubige in der Neukonfigurierung relativ statischer religiöser Normen und Verhaltensweisen spielen. Diese Studie ist ein wichtiger Beitrag zu einem realistischen Verständnis davon, was es im heutigen Bosnien und Herzegowina bedeutet, Muslim zu sein und ein muslimisches Leben zu führen.

Die Gliederung des Werkes ist gut nachvollziehbar. Das Buch ist in zwei Teile mit jeweils drei Kapiteln aufgeteilt. Teil eins („Making and Unmaking Village Lives“) setzt sich vorwiegend mit der Frage auseinander, wie Menschen ihr Leben angesichts der jetzigen Bedingungen in den Dörfern der bosnischen Berge verstehen und welche Rolle der Islam für sie spielt. Der zweite Teil des Buches („Vital Exchange“) fragt nach dem Einfluss der religiösen Praxis im Hinblick auf die historische, politische und religiöse Transformation, die in Bosnien in den letzten drei Jahrzehnten stattfand.

Konkret beschreibt Henig im ersten Kapitel die große Bedeutung des Hauses im dörflichen Kontext. Es ist ein Ort, an dem mehrere Generationen gemeinsam leben, beten, essen und das soziale Leben pflegen. Im zweiten Kapitel analysiert der Autor die Bedeutsamkeit der Beziehung zu den Nachbarn, wo man nach dem Sprichwort lebt, „First search for a neighbor, then build a house.“ (S. 45) Im dritten Kapitel geht Henig auf die Frage der ethischen und moralischen Ebene in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen ein. Dabei bezieht er sich zunächst auf den islamischen Religionsbegriff „halal“, den man am besten als *Vergebung* verstehen kann. Er stellt dar, dass, besonders angesichts der steigenden wirtschaftlichen Ungleichheit, lokale Gläubige aus ihrer religiösen Weltanschauung theologisch begründete Lösungen schöpfen können, was ihnen auf der Klärungsebene und bezüglich ihrer Verhaltensweisen wertvolle Hilfestellung bieten kann. Seine Diskussion zeigt auf, wie Dorfbewohner trotz des ersichtlichen sozioökonomischen Umbruchs aus der islamischen Tradition und lokalen Kultur immer wieder Wege finden, mit den zeitgenössischen Herausforderungen umzugehen.

Im vierten Kapitel betont der Autor die Bedeutung der islamischen Zeitrechnung als Orientierung für den alltäglichen Lebensrhythmus, die aber zu einer kontinuierlichen Spannung zwischen den jeweiligen Idealen und der Realität führt. Im fünften Kapitel bespricht Henig die Rolle des Gebets im Dorfleben der bosnischen Muslime. Für den Leser sind diese Erkenntnisse besonders interessant, denn Henig beobachtet, dass aus der Perspektive der gewöhnlichen Gläubigen das dogmatisch vorgeschriebene Gebet weitaus weniger wichtig ist, als man erwarten würde.

Diese Einsicht ist insofern bedeutsam, weil sie eine Ambiguität und Flexibilität innerhalb des Islams unterstreicht, die in vielen reduktionistischen und generalisierenden Ansätzen entfällt. Im sechsten und letzten Kapitel erforscht Henig die Rolle der Pilgerfahrt und der heiligen Orte für die muslimischen Dorfbewohner. Er legt dar, wie undurchschaubar und verstrickt Politik, Kultur, Religion, Aberglaube und

religiöse Autorität sind. Besonders aufschlussreich ist die Beschreibung transnationaler Bemühungen, vor allem der Türkei, geistliche Autorität und Macht regional vermehrt auszuüben. Während dieser Versuch von Seiten der offiziellen islamischen Elite akzeptiert wird, wehren sich die lokalen Gläubigen vehement dagegen. Charakteristisch für das ganze Buch gelingt es Henig immer wieder, den Leser dazu aufzufordern, seine vorgefassten Meinungen zu hinterfragen.

Insgesamt entspricht das Buch in Sprache und Darstellung weithin wissenschaftlichen Kriterien und stellt eine hervorragende anthropologische Forschungsleistung dar. Auch der umfangreiche Nachweis von Quellen in den Anmerkungen ist für ein gründliches Weiterstudium ausgesprochen hilfreich. Der Autor legt zudem eine umfangreiche Bibliografie zum Thema vor. Sein Werk ist, unabhängig vom jeweiligen Forschungskontext, für alle von großem Wert, die anthropologisch oder ethnographisch forschen wollen. Dank seiner Neugier und Sensibilität führt Henig den Leser über die klischeehaften Bilder des Islams in Europa hinaus. Dabei bietet er aufschlussreiche neue Einsichten, die bei Historikern, Soziologen, Anthropologen und anderen, die sich für die vielschichtigen Bedeutungen muslimischer religiöser Praxis interessieren, sicherlich großes Interesse wecken werden. Letztlich bietet dieses Buch trotz aller Spezialisierung und Konzentration auf den bosnischen Kontext eine grundsätzliche und anschauliche Auseinandersetzung mit jeglichen Fragen, die mit gelebter Religion zu tun haben. Auch für die missionarische Arbeit unter bosnischen Muslimen ist dieses Buch ausgesprochen bedeutsam und weiterführend.

Dr. Dejan Aždajić
Freie Theologische Hochschule Gießen

Sarah J. Melcher / Mikeal C. Parsons / Amos Yong, *The Bible and Disability: A Commentary*, Waco: Baylor University Press, 2017. ISBN 978-1-60258-621-5. Gebunden, 498 Seiten, ca. 65 \$/ 92 €.

Dieser theologisch-missiologische Kommentar richtet sich an die kirchliche Praxis und die Diakonie. Hier gesellt sich zum Genre der Bibelkommentare ein weiterer fachdisziplinärer, welcher aus der Perspektive der Disability Studies auf die alt- und neutestamentlichen biblischen Bücher blickt. In zwölf Beiträgen beschreiben die dreizehn Autoren, wie die biblischen Texte aus der Sicht der Disability Studies zu rezipieren wären und welche Auswirkungen die Texte auf die Sicht der Kirche über Behinderung generell und Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen haben kann.

In der Einleitung geht Sarah J. Melcher auf die Geschichte der Disability Studies im Kontext der Kirche und ihrer Auslegungsgeschichte der biblischen Texte ein. Die gängigen Werke zu Disability Studies aus den Bereichen Theologie (z. B. Eiesland 1994), medizinische Anthropologie (Avalos 1995 und 1999) und solche, die Erfahrungswerte von behinderten Auslegern betreffen (z. B. Blindheit bei Hull 2001), werden umfangreich rezipiert.

Sie selbst nimmt sich der beiden Bücher Genesis und Exodus an. Der Frage der *Imago Dei* im Hinblick auf menschliche Behinderung widmet sie sich kurz. Das bestimmende, sich durch beide Bücher ziehende Thema, stellt die weibliche Unfruchtbarkeit

dar. Diese „Behinderung“ ist zum Teil auch ein göttlicher Fluch (S. 29, 40; Gen 20:17-18). Ex 4:11 wird zum Schlüsselvers („Da sprach der HERR zu ihm: Wer hat dem Menschen den Mund gemacht? Oder wer macht stumm oder taub, sehend oder blind? Nicht ich, der HERR?“). Melcher betont, dass dieser Passus zu verstehen gäbe, dass Behinderung entgegen der vorherigen Deutung in Genesis, weder Fluch noch Segen, sondern Gott-gegebener Bestandteil menschlicher Daseinsform sei (50).

David Tabb Stewart bespricht Leviticus bis Deuteronomium. Leviticus nimmt sich der gesellschaftlichen Bandbreite der Hebräer an und bringt einzelne Behinderungen in den Blick. Das Buch Deuteronomium stellt für ihn die Idealisierung der „Abled“ [Nicht-Behinderte] dar, Leviticus die legale Richtschnur zum Ideal und Exodus die Hinführung zum Ideal (auf dem Weg; 85).

Jeremy Schipper, untersucht die historischen Bücher der „deuteronomistischen Geschichte“ folgend, von Josua, Richter zu den Samuel- und Königebüchern. Josua und Ruth ragen für ihn dadurch heraus, dass auffälligerweise jeglicher Hinweis auf Behinderungen fehlt (96-97). Altersbehinderung, Hautkrankheiten, prophetische Blendung (2. Kön 6:18-20) und Strafe für Diskriminierung von Behinderten (z. B. Elisa in 2. Kön 2:23-24) durchziehen thematisch die Königebücher.

Kerry H. Wynn bespricht die „Schriften“ (beide Chronikbücher, Esra, Nehemia und Esther). Während es in Esther keinen Hinweis auf Behinderung gibt, findet sich in Esra und Nehemia eine metaphorische Übertragung der Stadt Jerusalem, die als „behindert“ einzustufen ist. Chroniken, wie auch die Königebücher (siehe oben) enthalten vielerlei Hinweise auf Behinderung. Die herausragende Erzählung rund um Behinderung, nämlich die über den gelähmten Sohn Jonathans Mephi-Boschet fehlt in den Chroniken, da sie laut Wynn keine historisch-theologische Bedeutung habe (124).

Sarah J. Melcher übernimmt Hiob, Sprüche und Prediger. Sprüche sind laut ihrer Textkritik ausschließlich von Abled verfasst (163; Spr. 3:1-2). Die in Prediger beschriebenen Begrenzungen menschlicher Fähigkeiten bilden den gottgewollten Rahmen der Schöpfung ab (166.). Hiob bietet für Disability Studies eine besondere Herausforderung, da Leiden, Behinderung und Krankheit dem göttlichen Mitwirken zugesprochen wird.

Jennifer Koosed bespricht die Psalmen, Klagelieder und das Hohelied. Im Buch der Psalmen werden die Schöpfung und der Schöpfer in den Zusammenhang von Vorhersehung und Theodizee gestellt. Dabei wird der Schöpfer sowohl mit einem gebrochenen Körper beschrieben als auch idealtypisch in den Kontrast zu physisch gebrochenen Götzen gestellt. Bilder der Gebrochenheit über Stummheit, Gehörlosigkeit, Blindheit, Lähmung und Riechunfähigkeit sind zahllos.

Weitere Beiträge sind von J. Blake Couey (zu Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Daniel und den kleinen Propheten), Candida R. Moss (zu Markus, Matthäus), David F. Watson (zu den lukanischen Werken). James Clark-Soles /zur johanneischen Literatur). Arthur J. Dewe und Anna C. Miller (zur paulinischen Literatur) und Martin Albl (zum Hebräerbrief und den katholischen Briefen).

Dieser Kommentar ist theologisch breit ausgerichtet und bietet vielfältige Hinweise auf die antike Sicht über behinderte Menschen. Er ist vielerorts kritisch in der

Bewertung sprachlicher Konnotationen, die eine metaphorische Bedeutung im Hinblick auf Behinderung ausdrücken. Sensibel gehen die Kommentatoren mit Implikationen um, die sich aus den Texten ableiten lassen, aber nicht zwangsläufig gemeint sein müssen.

Dr. Eberhard Werner

Netzwerk für Disability Studies und Interkulturelle Theologie, Gießen

A. Scott Moreau, *Contextualizing the Faith: A Holistic Approach*, Grand Rapids: Baker Academic, 2018. ISBN 978-1-54096-000-9. Paperback, 256 Seiten, ca. 26 €.

Moreau ist als Herausgeber und Autor missionswissenschaftlicher Bücher bekannt. *Introducing World Missions* ist ein geschätztes Einführungsbuch und Teil der Reihe *Encountering Mission* von Baker, die er mitherausgegeben hat. Der Professor aus Wheaton schreibt über Kontextualisierung des christlichen Glaubens, Volksreligionen, geistliche Kampfführung und Technologie in der Mission. Er war Herausgeber des *Evangelical Missions Quarterly*, hat an mehr als 20 Büchern und 300 Artikeln als Autor oder Herausgeber mitgewirkt. Hinzu kommt sein Engagement in der *American Society of Missiology* und der *Evangelical Missiological Society*, deren Präsident er für einige Jahre war. Im hier vorliegenden Buch, das 2018 bei Baker erschien, befasst sich Moreau mit der ganzheitlichen Kontextualisierung des Glaubens. Aus der eher sprachwissenschaftlichen Verhältnisbestimmung von Text und Kontext in den 1970er Jahren, beginnend mit Shoki Koe, entwickelt der Autor einen missionalen Ansatz. Nach dieser Einleitung folgen eine inhaltliche Zusammenfassung und eine kurze kritische Auseinandersetzung.

Das Buch ist in 12 Kapitel eingeteilt. In Kapitel 1, „Die Bühne bereiten: Was ist Kontextualisierung?“, Moreau gibt eine Einführung in die verschiedenen Dimensionen dieses Begriffs, welche in den folgenden Kapiteln näher beschrieben werden. Kapitel 2, „Die soziale Dimension: Einführung, Assoziation und Verwandtschaft“ unterteilt die soziale Dimension in fünf Systeme. Dabei geht es im ersten System um die Frage, was verbindet und trennt Menschen. Menschen werden in ein Netz von Verwandtschaftsbeziehungen hineingeboren beziehungsweise werden durch Heirat aufgenommen. Diese Netzwerke haben Auswirkungen auf das Wachstum und die Organisation der Kirche und spielen eine entscheidende Rolle bei der Kontextualisierung des christlichen Glaubens. Kapitel 3, „Die soziale Dimension als Austausch: Wirtschaft“, stellt dar, dass Besitz und Produktion von Kapital einerseits abhängig vom Kontext sind und andererseits Gesellschaften prägen. In Kapitel 4, „Die soziale Dimension als Lernen: Bildung“, beschreibt Moreau die theologische und soziologische Dimension des Lernens. Das Verständnis des Lernens hilft, das Wachstum als Nachfolger Christi in einer kontextuellen Weise zu gestalten.

Kapitel 5, „Die soziale Dimension als organisatorische: Politik“, zeigt, wie Leitung, Politik und Werte in den Organisationsformen in einer Gesellschaft christliche Gemeinden prägen. Kapitel 6, „Die mythische Dimension“ hebt hervor, dass Gott uns als Geschichtenerzähler geschaffen hat, weil Gott selbst ein Geschichtenerzähler ist. Das zeigt sich für Moreau darin, dass der größte Teil der Bibel eher erzählend und nicht didaktisch (lehrend) ist. (xi). Moreau geht darauf ein, dass evangelikale Christen

das Wort „Mythos“ in Bezug auf die Bibel vermeiden. Er rechtfertigt die Verwendung dieses Begriffs im akademischen Sinne. Ein Mythos ist eine Geschichte, die unser Denken und Leben leitet. In der Mission erzählen Christen von ihrem Glauben in einer Art und Weise, dass Menschen sie verstehen.

Kapitel 7, „Die ethische Dimension“, beschreibt, wie Menschen von ihrer Familie und der Gesellschaft lernen, was sie sollen, dürfen und was verboten ist. Die Bibel versteht Moreau als eine zutiefst ethische Erzählung. In der Kontextualisierung wird die Überschneidung von Schrift und Gesellschaft in dieser Dimension untersucht und bewertet. Ist die Überschneidung zu groß, dann könne dies auf Synkretismus hindeuten. Kapitel 8, „Die künstlerische und technologische Dimension“ widmet sich der theologischen Wahrheit, dass der Schöpfer hat seine Geschöpfe schöpferisch erschaffen. Kunst und Technologie prägen Gesellschaften und Gemeinden und bestimmen ihre Ausdrucksformen. In Kapitel 9, „Die rituelle Dimension“, weist Moreau darauf hin, dass die Bibel Menschen in der Ausübung von Ritualen beschreibt, während Evangelikale Rituale ablehnen. Moreau hebt die seiner Meinung nach wichtige Rolle von Ritualen bei der Kontextualisierung des Glaubens hervor.

In Kapitel 10, „Die Erfahrungsdimension: Das Übernatürliche“ geht es um die Pfingstbewegung und den Stellenwert von übernatürlichen Erfahrungen. Zum Verständnis dieser Dimension zählt auch die Auseinandersetzung mit der Ignoranz bei vielen westlichen Christen und Missionaren gegenüber dieser Bewegung. In Kapitel 11, „Die lehrmäßige Dimension“ erläutert Moreau die verschiedenen Ansätze des „Theologisierens“, um dadurch die globalen Ausdrucksformen von Theologie und ihrer Entwicklung zu verstehen. Im Fokus steht Afrika. Das Buch schließt in Kapitel 12 mit Gedanken über die Zukunft der Kontextualisierung.

Die behandelten Themen und Begriffe spiegeln das breite Spektrum evangelikaler Missiologie wider. Das Buch ist übersichtlich gegliedert, es gibt anschauliche Grafiken und Fallbeispiele. Die Mischung aus Theorie und praktischer Anwendung überzeugt. Der Autor hat richtig die diversen Dimensionen der Kontextualisierung aufgezeigt, allerdings kann bei dieser Vielfalt auf 256 Seiten nur eine Überblicksdarstellung erwartet werden.

Jedoch dürften insbesondere eher konservative Evangelikale den Bezug auf einen der wichtigsten Vordenker zu diesem Thema vermissen, denn mit keinem Wort wird David Hesselgrave erwähnt. Hesselgraves umfassende Werke zum Thema (auf Deutsch z. B. *Missionarische Verkündigung im kulturellen Kontext*, 500 Seiten) fehlen in der Literaturliste. Ebenso vermisste ich als ein weiteres hilfreiches Buch zur Thematik Erin Meyer, *The Culture Map*.

Trotz solcher kleineren Mängel ist Moreaus Buch ein wichtiger Beitrag zur missionswissenschaftlichen Diskussion.

Dr. theol. Dietmar Schulze
Bibelseminar Bonn e.V., Associate Professor of Missions (SWBTS)

Neuerscheinung in der edition missiotop:

Polyphone Klangräume – Jahrbuch 2021

Nürnberg: VTR 2022, 145 Seiten, 15 Euro (D), 15,50 Euro (A)

Die Referate der missiotop-Jahrestagung 2021 sind nun erschienen – ergänzt durch weitere Beiträge. Das Ergebnis ist eine vielfältige Sammlung mit Beiträgen zu dem Themenbereich „Musik – Religion – Kontextualisierung“ aus theologischer, missiologischer, historischer und kulturalanthropologischer Perspektive. Systematische Überlegungen erhalten ebenso Raum wie Fallbeispiele aus der Praxis.

Zu bestellen direkt beim Verlag: info@vtr-online.com

Aus dem Inhalt:

Gemeinde als Klangkörper (Bernd Wannewetsch) – **Praxisbericht:** Musik, die Mauern sprengt (Christian Dannenberg) – **Chinesische Lobpreismusik** als Spiegel einer Kirche im Wandel (Meiken Buchholz)
Evangelisation im Land von „Sound of Music“ (Frank Hinkelmann) – **Musik in den Religionen** (Friedemann Walldorf) – Das Gleichnis einer Gemeinschaft? Die Musik und **Musikethnologie in evangelischer Mission** (Johannes Schröder) – Gesänge aus **Taizé** (Nepomuk Riva) – **Incultural Worship** (Ian Collinge) – Lobet Gott mit allem, was ihr seid und habt. **Geistlicher Gesang im südlichen Afrika** (Volker Keding) – **Missiologie** und Musikethnologie (Eberhard Werner).

