



## Kontextualisierung in der Bibel

Kontextualisierung und das Alte Testament  
Angstkultur als Hintergrund des 1. Petrusbriefs

Eine Taufpredigt aus Taiwan

Erotisierte Beziehungen in der Mission

Erich Schick als Mann der Mission

# Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Prof. Dr. Bernd Brandl zum 65. Geburtstag Klaus W. Müller .....	3
Die Kunst Geschenke anzunehmen – Eine Taufpredigt zu Mk 10,13-16 Ray Chen .....	5
Kontextualisierung und das Alte Testament Jerry Hwuang.....	9
Gott hat die Macht! – Angstkultur als Hintergrund des 1. Petrusbriefs Marc Schwab .....	20
Erotisierte heterosexuelle Beziehungen in der Mission Martina Kessler .....	37
Erich Schick (1897-1966) als Mann der Mission – Missionsgeschichtsschreibung in den Jahren des 2. Weltkriegs Joachim Schnürle .....	47
Rezensionen .....	54
missiotop Jahrestagung 2020.....	60

## 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, Email: info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.Gemeindebrief Druckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, walldorf@fthgiessen.de. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl Brandl@t-online.de (edition missiotop). Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 20,- (inkl. Porto weltweit und digitaler Ausgabe); nur digital 15 €. Der Bezugspreis ist für Mitglieder enthalten im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181). **Konten für em-Empfänger**: Konto-Inhaber: AFEM, 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: Prof. Dr. Bernd Brandl zum 65. Geburtstag

Lieber Bernd,

mit deinem diesjährigen Geburtstag erfüllst du für deine Altersgruppe die Arbeitspflicht für deine Lebens-Rente – so eng wie das in unserem Land geregelt ist, so zuverlässig ist das auch. Gott sei Dank! Nicht auf Kinder und die Großfamilie angewiesen zu sein im Alter entspricht zwar nicht der biblischen Tradition – die Versorgungsgruppe erstreckt sich auf die gesamte Bevölkerung unseres Landes und ist (nicht mehr so ganz) durch den Generationenvertrag gewährleistet. Bald wirst du morgens aufwachen und hast dann dein Geld für den Tag schon „verdient“. In deinem Arbeitsleben hast du deinen Beitrag für die Generation vor dir bezahlt – nicht nur finanziell, auch und vor allem in deinem Dienst für das gesellschaftliche und vor allem geistliche Wohl, generationenübergreifend. Die christliche Gemeinde ist ein wichtiger Teil dieser Verantwortung für die Gesellschaft und das gesamte neuere Sozialsystem in Europa hat seine Wurzeln in der christlichen Botschaft. So erntest du von der Frucht des Evangeliums, das Paulus einst über den Bosphorus getragen hat. Es hat sehr lange gedauert, bis sich die soziale Auswirkung der biblischen Botschaft in dieser Form auswirken konnte – zu lange. Es sind wohl nur wenige, die ihre Rente auf diese Zusammenhänge zurückführen. Man schreibt das eher menschlicher Vernunft, Logik und Verstand zu. Aber der biblische Auftrag zur Mission mit diakonischer Auswirkung ist noch nicht vollendet. Deshalb darfst du von jetzt an (eher ehrenamtlich) weiter dabei mithelfen. Rüstige Rentner sind gesucht und finden immer Arbeit.

Du wirst von jetzt ab viel häufiger zurückblicken darauf, was du in deinen viereinhalb fleißigen Jahrzehnten hinterlassen hast, und dich fragen, wer wohl

Wer hat wohl welchen und wie viel „Segen“ davon „profitiert“?

welchen und wie viel „Segen“ davon „profitiert“. Angefangen in deinem Studium an der FTA (FTH Gießen), dein praktischer Missionsdienst in Indonesien, später in der Leitung der Neukirchner Mission und schließlich im Lehrdienst im Herzen des süddeutschen Pietismus Liebenzell, um nur wenige Wegstrecken zu erwähnen. Mit deiner Dorle zusammen hast du eure Familie gegründet. Durch Hoch- und Tiefzeiten ist ein angesehener Professor für Missionsgeschichte (mit Kirchengeschichte) aus dir geworden.

Für diesen Beitrag in *em* ist wichtig zu erwähnen, dass du den Arbeitskreis für evangelikale Missiologie gut zweieinhalb Jahrzehnte begleitet und als Vorstand ein „missio-top“ daraus geprägt hast. Ohne Zweifel: Wir danken dir dafür! Die nächsten Anwärter für die Rente werden erst erkennen, was daraus gewachsen – ob Mission ein natürliches oder künstliches Biotop der Gemeinde geworden ist.

Alle deine Verdienste als Frucht deines Dienstes aufzuzählen, ist hier kein Platz. Sie sind alle auf der Gnade unseres treuen HERRN gewachsen. Darf ich dir aus meinem eigenen ersten Rentenjahrzehnt einen Rat geben? Vergiss die Statistik, wie viele Bücher du gelesen und geschrieben, wie viele Vorlesungen und Predigten du gehalten und wie viele Ämter du unter deinem Hut versammelt hast! Lass im Geist die Menschen Revue passieren, die dein Leben begleitet und beeinflusst haben. Manche davon sind nur noch in deiner Erinnerung wach. Sei ihnen dankbar für alle Spuren, die sie bei dir hinterlassen haben: tiefe im weichen Sand, harte in Stein gemeißelt, nur

punktuell erkennbare – und die Schleifspuren, wo man dich durch den Schlamm gezogen hat. Du wirst Spuren vermissen und dich wundern, wie du den nächsten Spurenpunkt erreicht hast: Der Wind hinterlässt keine Spuren, nur das Material, das ihm nicht standhält, kratzte an dir – Der Wind bläst, wo ER will (Joh.3,8), man hört ihn, spürt ihn, aber sieht ihn nicht: Er trägt (Jes.46,4), und drängt (2.Kor.5,14), er treibt (Röm.8,14) und hat dich in Bewegung gehalten: Du warst das Segel, das dabei zum Äußersten belastet wurde durch die Trägheit der Materie und die Anziehungskraft der Erde. Du warst versucht, dein Segel aus dem Wind zu nehmen. Dann war wieder Fußmarsch angesagt, ein Schritt nach dem andern. Beim Nach-Denken werden dir Episoden einfallen, die du lange verdrängt oder als vergessen gewährt oder gewünscht hast.

... nie Streit, sondern Wege gesucht  
durch deine ruhige und besonnene Art.

Lass die Erinnerungen zu, lass heilen,  
was noch blutet, und heile durch  
Vergebung, wo du durch eigene Ruder-  
oder Flügelschläge bei Anderen Kratzer  
hinterlassen hast. In diesem Denkprozess

verlieren deine Taten und Errungenschaften an Wert und die Wissenschaft an Tragkraft: „Ungeschehen“ kann nur unser HERR „schaffen“ durch seine Gnade, genauso Werte, die dich überleben. Die Gnade wird dann immer größer, und du lernst sie zu rühmen („Ich rühm die Gnade, die mir Heil gebracht“ Hedwig von Redern in „Weiß ich den Weg auch nicht...“). Alte Lieder und versunkene Bibelverse werden aus der Versenkung an die Oberfläche gelangen, und du wirst froh und dankbar für alles sein, was Lehrer und Seelsorger von dir verlangten zu lernen, was dir damals noch so wenig bedeutet hat. In einsamen nächtlichen Stunden sind diese Verse und Lieder dein Trost, nicht die Wissenschaft.

Gott hat dir viel abverlangt, auch du selbst und andere Menschen, auch wir als deine (nicht immer angenehmen) Zeitgenossen. Aber bei jedem von uns bleibt ein anderes Stück von dir als Frucht deines Lebens, deines Dienstes. Mir fallen da spontan Gespräche mit dir bei langen Autofahrten oder bei einer Tasse Kaffee während unseren Tagungen und Sitzungen ein: Du hast nie Streit, sondern Wege gesucht durch deine ruhige und besonnene Art. Du hast immer noch ein Korn Freude gefunden, wo andere verzweifeln wollten. Vor allem unser HERR hat an dir, mit dir und durch dich dein Umfeld verändert – und wir wollen keine Sekunde von der Gemeinschaft mit dir vermissen: Wir gratulieren dir zu deinen Spuren in der jüngeren deutschen Missionswissenschaft – und in unserem Leben, weil wir Gottes Handschrift darin erkennen.

*Dein Weggefährte in der evangelischen Missiologie, Klaus W. Müller,  
auch im Namen von Thomas Schirmmacher und dem ganzen Vorstand von missiotop*

# Die Kunst Geschenke anzunehmen

Eine Taufpredigt zu Mk 10,13-16

Ray Chen

.....  
Predigten wie diese sind Beispiele kontextueller Theologie, wie sie in der konkreten Gemeindegemeinschaft zum Ausdruck kommt. Wir laden unsere Leser ein, ähnliche Beiträge von lokalen Mitarbeitern in Gemeinden anderer kultureller Kontexte an die Schriftleitung zu vermitteln.  
.....

*Dr. Ray Chen ist seit 20 Jahren Hauptpastor der Spiritual Life Church in Taipei (Taiwan) und amtiert zurzeit als Bischof der Lutheran Church of the Republic of China. Nach seiner Promotion in Physik in den USA studierte er dort Theologie und arbeitete mehrere Jahre als Pastor einer chinesischen Gemeinde, bis er mit seiner Frau und drei Kindern nach Taiwan zurückkehrte.*

*Diese Predigt wurde im Oktober 2018 in Taipei gehalten und für den Druck leicht gekürzt. Der Abdruck geschieht mit freundlicher Erlaubnis. Übersetzung durch Meiken Buchholz*

Neulich bekamen wir Besuch von guten Freunden, die im Ausland leben und uns von dort besondere Geschenke mitbrachten. Welche Reaktion auf die Geschenke haben sie wohl von uns erwartet? Leute aus dem Westen würden sich sofort bedanken, das Geschenk öffnen und es dann überschwänglich loben. Doch unter uns Chinesen gilt etwas anderes als höflich. Wir sagen „Oh, das ist doch nicht nötig. Das ist viel zu viel. Es wäre mir peinlich es anzunehmen. Behaltet es bitte selber. Wir haben doch selbst genug; usw.“ Wenn wir dann dieses Spiel lange genug gespielt haben, nehmen wir das Geschenk schließlich doch und legen es mit einer möglichst gleichgültigen Miene ungeöffnet irgendwo zur Seite. Dann wenden wir uns eifrig der Bewirtung der Be-

sucher zu, um zu zeigen, dass es uns um Gastfreundschaft geht und nicht um das Geschenk.

Erst wenn der Besuch gegangen ist, öffnen wir das Geschenk und denken dann: „Ach du Schreck, das war ja richtig teuer! Wie soll ich mich dafür bloß revanchieren?“

Ganz anders ist es, wenn kleine Kinder ein Geschenk erhalten! Sie rufen sofort, „Bitte, bitte, gib es mir!“ und reißen die Verpackung auf. Den Eltern ist es das peinlich und sie ermahnen das Kind: „Nicht doch. Das ist unhöflich und peinlich.“ Aber dem Kind ist das egal. Es macht sich auch keinerlei Gedanken darüber, wie es sich revanchieren kann. Es nimmt das Geschenk und spielt fröhlich damit.

Die Art und Weise, wie wir Erwachsenen auf Geschenke zu reagieren pflegen, hat viel Gutes. Sie ist nicht nur höflich, sondern bringt vor allem großzügige Gastfreundschaft zum Ausdruck. Das alles ist sehr wichtig. Jedoch in einer Situation ist diese Verhaltensweise unangebracht, ja sogar grundfalsch – nämlich dann, wenn Gott der Geber des Geschenks ist. Wenn du ihm antwortest: „Oh, das ist doch nicht nötig. Das ist mir jetzt aber peinlich. Behalte es doch für dich selbst“, dann hast du ein großes Problem.

Darum geht es auch in Markus 10, 13-16.

Der wichtigste Vers ist V15. „Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“ Dieser Vers wird leicht dahingehend missverstanden, als ginge es ganz allgemein darum, wie ein Kind zu werden. So werden idealisierte Eigenschaften von

Dieser Vers ruft uns nicht dazu auf, in jeder Hinsicht wie Kinder zu werden.

Kindern benutzt, um zu erklären, wie wir sein sollen, um das Reich Gottes zu erlangen, z.B. unschuldig, demütig, neugierig, voller Potenzial wie ein Kind. Doch dieser Vers ruft uns nicht dazu auf, in jeder Hinsicht wie Kinder zu werden. Son-

dern es geht um einen Aspekt, nämlich „zu empfangen wie ein Kind“. Gottes Reich ist Gottes Geschenk an uns, und wir sollen es annehmen, wie Kinder ein Geschenk entgegennehmen, es also fröhlich empfangen, auspacken und uns daran erfreuen. Wir sollen uns nicht den Kopf zerbrechen, wie wir uns revanchieren können. Jesus nutzt die Situation, die in dem Bibeltext beschrieben wird, um seinen Jüngern diese Wahrheit beizubringen.

Wenn Gott uns Menschen sein Heil anbietet, dann reagieren wir meistens zuerst mit Ablehnung: „Ach, das ist doch nicht nötig.“ Oder wir denken: „Ich werde selber eine Lösung finden. Ich vertraue auf mein Gewissen und strenge mich an. Ich werde das schon hinkommen.“ Wenn wir dann alles versucht haben und am Ende doch Gottes Hilfe nötig haben, dann ist unser erster Gedanke: „Oh wie peinlich. Wie kann ich mich dafür revanchieren?“ Statt das Geschenk zu öffnen, legen wir es verpackt irgendwo in die Abstellkammer.

Solches Verhalten hat zur Folge, dass Gottes Geschenk bei uns keine großen Emotionen auslöst. Das Heil, das Gott uns schenkt, ist vollkommen gut, aber wir empfinden es nicht so. Es ist kostbar, doch wir spüren nichts davon. Es ist

wunderschön, aber wir sehen es nicht. Es ist voller Kraft, doch wir erleben das nicht. Gottes Heil ist für uns etwas allzu Gewöhnliches geworden. Wir singen „Amazing Grace“, wissen aber überhaupt nicht, was an der Gnade so „amazing“ sein soll.

Wir geben uns alle Mühe, für Gott ein guter Gastgeber zu sein in unserem Leben. Wir tun Gutes, gehen sonntags in den Gottesdienst, beten möglichst regelmäßig und engagieren uns in der Gemeinde, damit er zufrieden ist.

Wenn wir dann doch entdecken, wie teuer Gottes Geschenk ist – ein Leben in Fülle, das sein einziger Sohn für uns mit seinem Leben erkauft und ermöglicht hat – dann sind wir nicht außer uns vor Freude über dieses Geschenk. Sondern wir sind voller Sorge, wie wir uns revanchieren können, und nehmen uns vor: „Ab heute bin ich ein noch eifrigerer Christ und diene Gott noch mehr.“ So sieht die typische Reaktion unter uns aus.

Wir reden von einer „frohen Botschaft“ und „guten Nachricht“. Doch uns selber macht die Botschaft nicht wirklich froh. Oft ist das Evangelium für uns nur eine leere Parole. Wir benutzen unsere eigene Kraft und gutes Bemühen, um gute Christen zu sein. Doch Gottes Geschenk, das Evangelium von seiner Erlösung für uns, lassen wir unausgepackt in der Abstellkammer liegen, anstatt es zu öffnen und seinen guten Inhalt zu genießen und in uns aufzunehmen.

Wenn wir so versuchen, aus eigenem Bemühen gute Christen zu sein, dann kommen wir natürlich nicht weit. Irgendwann fallen wir doch wieder zurück in alte Gewohnheiten, sündigen und werden schwach. Dann schämen wir uns, reißen uns zusammen und geben uns noch mehr Mühe bis zur nächsten Niederlage. Das Leben vieler Christen verläuft immer weiter in diesem Kreislauf, bis sie eines Tages völlig vergessen haben, das sie in

der Abstellkammer ein Geschenk liegen haben. Manche ermüden so in diesem Kreislauf, dass sie überhaupt kein Interesse mehr an dem Geschenk des Evangeliums haben. Noch größer wird das Problem, wenn wir aus Frustration andere Kraftquellen als das Evangelium für ein christliches Leben suchen und dann meinen, wir schaffen das Christsein selber ganz gut. Das bedeutet nämlich, dass wir das Geschenk Gottes durch etwas Anderes ersetzen. Dieses Phänomen bereitete auch Paulus große Sorge. Darum warnte er die Christen:

Mich wundert, dass ihr euch so bald abgewendet habt von dem, der euch berufen hat in die Gnade Christi, zu einem anderen Evangelium, obwohl es doch kein anderes gibt, außer dass etliche euch verwirren und das Evangelium verkehren wollen. ... So jemand euch ein anderes Evangelium predigt, als ihr empfangen habt, der sei verflucht (Gal 1, 6-9).

So ernst nimmt Paulus dieses Problem.

Wenn wir das Evangelium nicht aus der Vorratskammer herausholen, es auspacken und in uns aufnehmen, dann werden wir früher oder später auf andere Evangelien hören. Das ist meiner Meinung nach der Grund dafür, dass so viele Christen für seltsame Lehren anfällig sind.

Wir müssen das Evangelium aus der Vorratskammer herausholen und auspacken.

Es widerstrebt unserem Wesen und ist uns peinlich, kostenlose Geschenke anzunehmen. Das äußert sich in Reaktionen wie „das ist doch nicht nötig“ oder „das schaff ich schon alleine“. Dies sind hartnäckige Gewohnheiten von uns gefallenen Menschen, also von allen, die nach dem Sündenfall leben. Es ist schwer, sein Wesen zu ändern. Nur das Evangelium kann diese Wesensart sündiger Menschen ändern. Diese Veränderung zeigt sich besonders deutlich an der Fähigkeit, von Gott wie ein Kind Geschenke zu empfangen. Wer so Gottes Geschenk im Evangelium empfangen kann, der wird

sich ganz von selbst daran freuen, es genießen und anderen von dem Guten abgeben. Den braucht man nicht anzutreiben, das Evangelium mit anderen zu teilen, sondern er wird selber ein Evangelium werden durch seine Art und Weise, Gottes Geschenk anzunehmen.

Das Geschenk Gottes wird besonders deutlich in der Taufe. Hier kommt Gottes Verheißungswort – sein Geschenk – mit dem Wasser auf uns, es vereint uns mit Christus und dem neuen Leben. Paulus beschreibt dies als ein Geschenk voller Auferstehungskraft (Röm 6). Wer getauft ist, hat dieses Geschenk empfangen. Der alte Mensch ist mit Christus gestorben und ein neuer Mensch ist aus der Taufe auferstanden. Vielleicht spürst du nichts von der Kraft dieses Geschenks. Doch dein Gefühl ändert nichts an der Tatsache, dass du dieses Geschenk erhalten hast.

Wir besitzen Gottes Geschenk im Glauben und durch den Glauben, wie es im Hebräerbrief heißt:

Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht (Hebr 11,1).

Das Geschenk Gottes ist so real, wie ein Geschenk, das du in den Händen hältst, ja es ist noch realer als etwas, was wir in Hand haben können. Denn materielle Geschenke sind vergänglich. Glaube verlässt sich auf das, was Gott getan hat, also auf Fakten, die unveränderbar sind. Solcher Glaube hat sein Fundament außerhalb des Menschen in etwas Objektivem, das Gott als Geschenk für uns getan hat.

So geht es bei der Taufe im Zentrum darum, was Gott aus eigenem Antrieb an uns tut, und eben nicht um eine menschliche Entscheidung und Bemühung. Darum taufen wir ja im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und nicht im Namen des Täuflings! Der Glaube kann sich damit auf das stützen,



was Gott dem Einzelnen als unverrückbare Tatsache geschenkt hat, die niemand leugnen oder wegnehmen kann. So ist Taufe sowohl etwas Objektives als auch ein sehr subjektives und persönliches Geschenk.

Wir hören oft: Die Taufe ist nur ein Ritual; der Glaube ist das wirklich Wichtige. Das klingt zunächst plausibel. Doch frage ich mich, was für ein Verständnis von „Glauben“ dabei im Spiel ist. Wird hier das Heilige, was Gott schenkt, geringgeachtet und in der Abstellkammer abgelegt, um dann auf das Eigene, nämlich meinen Glauben zu

Wir hören oft:  
„Die Taufe ist  
nur ein Ritual;  
der Glaube ist  
das wirklich  
Wichtige.“

vertrauen? Das wäre ein Glaube, der sich auf seine eigene Kraft und Willensstärke verlässt. Ein solches Verständnis von Glauben ist leider allzu menschlich und wird von vielen Seiten befeuert. Ich denke hier u.a. an die Heilungsgottesdienste, zu denen Menschen voller Hoffnung gehen, und oft enttäuscht zurückkehren, meist mit der Erklärung, sie hätten „nicht genug geglaubt“. Mancher Glaube ist hieran zerbrochen. Hier wird Glauben zu einer Sache menschlicher Anstrengung und Entschlusskraft. Das ist etwas ganz anderes, als ein Glaube, der sich auf Gottes unveränderliche Verheißung von

Heilung stützt. Die von Gott verheißende Heilung ist eine vollkommene, ganzheitliche Heilung, die allein Gottes Geschenk ist, die heute beginnt und in der Ewigkeit vollendet wird. Das ist das Geschenk, das dir gehört.

Wenn du mit Zweifeln, Sorgen, Stimmungsschwankungen, negativen Erlebnissen oder deinem falschen Verhalten konfrontiert wirst, dann meldet sich oft Satans Stimme, die sagt: „Siehst du, du bist kein guter Christ. Du bist nicht gut genug. Immer wieder geht es daneben.“ Wenn du dir dann aber klar bist über Gottes großes, ewiges Geschenk im Evangelium und in der Taufe, dann kannst du Satan Widerstand leisten. Denn dein Verhalten und Erleben ändert nichts an dem Geschenk, das dir gehört.

So hilft uns die richtige Haltung zu Gottes Geschenk, im Glauben zu wachsen und stark zu werden. Das Geschenk lässt einen gesunden Glauben heranwachsen, der sich nicht auf menschliche Kraft und guten Willen verlässt. Darum hoffe ich, dass ihr dieses Eine erinnert: Legt das Evangelium und eure Taufe nicht in die Abstellkammer. Sondern empfangt das Geschenk von Gott wie ein kleines Kind voller Freude, öffnet es und erfreut euch immer wieder an all dem Guten, was euch gehört.



---

Kontextualisierung ist mehr als ein Set von Methoden, die Missionare in ihrem Bemühen um die Übersetzung der biblischen Botschaft in fremde kulturelle Kontexte erfunden haben. Schon die Bibel selbst ist nicht nur kontextuell zu verstehen, sondern in ihr geschieht Kontextualisierung – und zwar nicht erst im Neuen Testament, sondern schon im Alten Testament. Dieser Artikel zeigt Grundzüge der Kontextualisierung im Alten Testament und schaut anschließend auf drei Themenbereiche, die von besonderer Bedeutung für asiatische Kontexte sind und eine wichtige Vorbildfunktion für heutige Kontextualisierung haben

---

*Jerry Hwang (PhD, Wheaton College) dient gemeinsam mit seiner Frau Jackie als OMF-Missionar an dem Singapore Bible College. Dort ist er Studiendekan und unterrichtet Altes Testament und Hebräisch.*

*Dieser Artikel erschien auf Englisch in Mission Round Table. The OMF Journal for Reflective Practitioners (2018, no.2). Wir danken den Herausgebern für die Erlaubnis zu Übersetzung und Abdruck. Übersetzung (einschließlich aller Zitate) von Meiken Buchholz.*

## Einleitung

Im Jahre 1985 beklagte David Bosch am Ende eines Review-Artikels zu sieben Büchern über Mission, dass seine beiden großen Leidenschaften – die biblische Theologie und die Missionswissenschaft – als theologischen Disziplinen so weit voneinander getrennt blieben:

Letztendlich wird die Kirche auf der Frage sitzen gelassen, ob ihre missionarischen Aktivitäten irgendeine Ähnlichkeit mit dem haben, was die Gelehrten ‚Mission‘ nennen, sowie ob und wie sie sich für ihren missionarischen Dienst auf die Bibel berufen könne. Wir brauchen also ein Buch von einem Theologen, der sowohl Missiologie als auch biblischer Theologe ist – wenn es solch ein Geschöpf denn gibt.

---

1 David J. Bosch, „Mission in Biblical Perspective“, *International Review of Mission* 74 (1985): 538, Hervorhebung im Original.

In den drei Jahrzehnten, die seitdem vergangen sind, folgte nur eine kleine tapfere Schar Boschs Herausforderung, solche hybriden Geschöpfe zu werden.<sup>2</sup> Der größte Abstand zwischen den exegetischen Disziplinen und der Missionswissenschaft scheint in einer mangelnden Interaktion zwischen Altem Testament (dem bei weitem umfassenderen Teil der Bibel), und Kontextualisierung (einem der wichtigsten Instrumente der Missionswissenschaften) zu bestehen.

In Boschs eigenem<sup>3</sup> Magnum Opus, *Transforming Mission*<sup>3</sup>, sind dem Alten Testament nur vier Seiten gewidmet, während auf das Neue Testament 150 Seiten entfallen. David Hesselgrave und Edward Rommen behaupten in ihrem Standardwerk zur Kontextualisierung:

In Bezug auf das Alte Testament fällt es schwer, Beispiele interkultureller Kommunikation in Bezug auf eine spezifisch religiöse Botschaft zu finden.<sup>4</sup>

---

2 Hier sind vor allem Dean E. Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission* (Downers Grove: IVP, 2005) und Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove: IVP, 2006) zu nennen.

3 David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991).

4 David J. Hesselgrave und Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Pasadena: William Carey, 2000), 4.

Mehrere biblische Theologien der Mission widmen dem Alten Testament zwar viel Raum,<sup>5</sup> doch neigen sie dazu, den Fokus ihrer Darstellung auf die alttestamentliche Narrative der *Missio Dei* zu legen und weniger auf die missiologischen Methoden des Alten Testaments.<sup>6</sup> Insofern die Methoden des Alten

Testaments überhaupt thematisiert werden, liegt der Schwerpunkt tendenziell auf der Frage, ob das Alte Testament Mission zentrifugal oder zentripetal verstand.<sup>7</sup>

Der Abstand zwischen Altem Testament und Kontextualisierung ist zu weit, um in einem kleinen Artikel überbrückt zu werden. Stattdessen werde ich die Grundzüge der Kontextualisierung im Alten Testament aufzeigen, die dessen Position gegenüber den umgebenden Kulturen charakterisieren. Diese Nachbarkulturen haben zum großen Teil mehr mit den traditionellen Kulturen der heutigen Mehrheitswelt gemeinsam als mit dem nachchristlichen Westen. Zusammenfassend kann man sagen, dass das Alte Testament eine unverwechselbare Kombination von Indienstnahme, sorgfältiger Auswahl und Ablehnung der Elemente des kulturellen Umfeldes aufweist und so veranschaulicht, was Dean Flemming so besagt:

Kontextualisierte Theologie ist nicht nur erstrebenswert, sie ist die einzige Weise, wie Theologie betrieben werden kann.<sup>8</sup>

## Wo und wie geschieht Kontextualisierung im Alten Testament?

Manche mögen einwenden, von „Kontextualisierung“ im Alten Testament zu

---

5 Neben dem oben genannten Werk von Wright wären hier z.B. Richard J. Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003) zu nennen sowie Michael W. Goheen, *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

6 Flemming spricht von der Notwendigkeit, auch die Kontextualisierungs-Methoden des Alten Testaments zu untersuchen, doch er ergänzt, dass diese Aufgabe nicht zu seiner Thematik gehöre (*Contextualization and the New Testament*, 16, Fußnote 3). Zurzeit gibt es keine umfassende Abhandlung über Kontextualisierung im Alten Testament, aber es gibt kürzere Artikel wie Gleason L. Archer, Jr., „Contextualization: Some Implications from Life and Witness in the Old Testament“, in *New Horizons in World Mission: Evangelicals and the Christian Mission in the 1980s: Papers and Responses Prepared for the Consultation on Theology and Mission, Trinity Evangelical Divinity School, School of World Mission and Evangelism, March 19–22, 1979*, ed. David J. Hesselgrave (Grand Rapids: Baker, 1979), 199–216; D. Premnan Niles, „Example of Contextualization in the Old Testament“, *The South East Asia Journal of Theology* 21 (1980): 19–33; Millard C. Lind, „Refocusing Theological Education to Mission: The Old Testament and Contextualization“, *Missiology: An International Review* 10 (April 1982): 141–60; Saphir Athyal, „The Old Testament Contextualisations“, *World Evangelization Magazine*, October 1997, 8–9; Arthur F. Glasser, „Old Testament Contextualization: Revelation and Its Environment“, in *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*, ed. Dean S. Gilliland (Eugene: Wipf and Stock, 2002); Brian K. Petersen, „A Brief Investigation of Old Testament Precursors to the Pauline Missiological Model of Cultural Adaptation“, *International Journal of Frontier Missiology* 23 (Fall 2007): 117–29, [http://www.ijfm.org/PDFs\\_IJFM/24\\_3\\_PDFs/117-129Petersen.pdf](http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/24_3_PDFs/117-129Petersen.pdf) (accessed 9 July 2018); and Marvin J. Newell, *Crossing Cultures in Scripture: Biblical Principles for Mission Practice*

---

(Downers Grove: IVP, 2016), 45–166.

7 Robert Martin-Achard, *A Light to the Nations: A Study of the OT Conception of Israel's Mission to the World* (Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1962); Jiří Moskala, „The Mission of God's People in the Old Testament“, *Journal of the Adventist Theological Society* 19 (2008): 40–60, <http://www.atsjats.org/publication/view/336> (eingesehen am 9. Juli 2018); Walter C. Kaiser, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2012).

8 Flemming, *Contextualization in the New Testament*, 298.

sprechen, stelle eine Vermischung von Kategorien dar, also etwas so Unmögliches wie „das Riechen der Farbe Nummer 9“. Gemäß dieser Sichtweise beschränkt sich Kontextualisierung auf die Kommunikation der apostolisch-offenbaren Botschaft in neuen kulturellen Situationen. Diese Definition beschränkt Kontextualisierung auf ein *nach-biblisches* Set von Methoden, die es im Alten Testament nicht gebe, weil erst die abgeschlossene Offenbarung des Evangeliums im Neuen Testament den Startpunkt für kulturelle Übersetzung darstellen könne.<sup>9</sup>

Alttestamentler haben sich schon lange zuvor mit Fragen befasst, die eigentlich missiologischer Natur sind.

Doch lange bevor der Begriff Kontextualisierung von Shok Coe geprägt (1972) und dann als Konzept in der Missionswissenschaft aufgegriffen wurde,<sup>10</sup> haben Alttestamentler sich mit Fragen befasst, die eigentlich missiologischer Natur sind: Sie verorteten den

Glauben der Israeliten in der Welt der damals gerade entdeckten Texte und Kunstgegenstände des nahöstlichen Altertums. 1902 erregten die öffentlichen Vorlesungen des Bibel-kritischen deutschen Gelehrten Friedrich Delitzsch über „Babel und Bibel“<sup>11</sup> internationale Aufregung. Denn er behauptete, das Alte

Testament habe intellektuelle und literarische Formen des antiken Babylons plagiiert. Nach einem Jahrhundert voller Aufruhr ist der Mainstream alttestamentlicher Forschung zu einem ausgezogeneren Verständnis des Alten Testaments als einem *kontextuellen* und *kontextualisierenden* Dokument gelangt, das seine unverwechselbare Botschaft sowohl mittels Ähnlichkeiten mit seinem kulturellen Umfeld als auch durch Unterschiede vermittelt.<sup>12</sup>

Die Zeit ist daher reif, dass die alttestamentliche Forschung biblische Beispiele für Kontextualisierung zur Verfügung stellt in Ergänzung zu denen, die bereits im Neuen Testament identifiziert wurden. Im Folgenden möchte ich kurz drei Wege der kulturellen Aneignung im Alten Testament untersuchen, die besondere Relevanz für die Mission in Asien haben: (1) die Funktionen, Titel und Beschreibungen der Gottheit Israels in einer polytheistischen Welt; (2) das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in einer Welt, deren Gerechtigkeitsverständnis von dem Karma-Prinzip geprägt ist; und (3) die kulturellen Werte von Ehre und Schande in einer Welt des Klientelismus.

## Israels Gott in einer polytheistischen Welt

Die Götter und Göttinnen der antiken Welt können grob als Familiengötter, Nationalgottheiten oder Naturgötter klassifiziert werden.<sup>13</sup> Diese drei Kategorien schließen sich nicht gegenseitig aus, da in einer polytheistischen Welt die Anzahl

---

9 Z.B. George W. Peters, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago: Moody, 1976), 52; Hesselgrave und Rommen, *Contextualization*, 149.

10 Für eine umfassende Geschichte der Kontextualisierungsdebatte siehe Andrew J. Prince, *Contextualization of the Gospel: Towards an Evangelical Approach in the Light of Scripture and the Church Fathers*, ACT Monograph Series (Eugene: Wipf & Stock, 2017), 37–71.

11 Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*, 6. Aufl. (Berlin 1921); schon im Folgejahr auf Englisch publiziert: Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible: Two Lectures on the Significance of Assyriological Research for Religion*, trans. Thomas J. Cormack and W. H. Carruth (Chicago: The Open Court, 1903).

---

12 Peter Machinist, „The Question of Distinctiveness in Ancient Israel“, in *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, ed. Frederick E. Greenspahn, *Essential Papers on Jewish Studies* (New York: NYU, 2000), 420–42.

13 Daniel I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, 2nd ed., ETS Studies (Grand Rapids: Baker, 2000), 18–19.

und Rollen der Götter in einem Pantheon immer wechseln können. Ein Gott kann in eine höhere Stellung erhoben werden oder verschiedene Völker „leihen“ ihre Götter untereinander aus.

Wichtiger als die Gestalt der jeweiligen Gottheit oder die Anzahl der Götter ist für das nahöstliche Weltbild des Altertums, dass der Fokus auf der Funktion der Gottheiten liegt (d.h. auf dem, was sie taten) und weniger auf ihrem Wesen (d.h. wer sie waren).<sup>14</sup> Das bedeutet, dass das israelitische Glaubensbekenntnis „Jahwe ist einer“ (Dtn 6,4) weniger besagte, dass Gott der einzige Gott sei, der existiere, sondern mehr darüber aussagte, wie er als „Gott aller Götter und Herr aller Herren“ (Dtn 10, 17) am Wirken ist, indem er Israel zugleich als Familiengottheit, Nationalgott und Naturgottheit diente. Im Laufe der biblischen Erzählung offenbart Gott sich *persönlich* für die Patriarchen als Familiengottheit, die sie auf all ihren Reisen begleitete; er wird *machtvoll* zum Nationalgott,

Der Fokus liegt mehr auf der Funktion der Gottheiten als auf ihrem Wesen.

indem Israel während des Exodus Jahwes Sieg über die Götter Ägyptens erlebte; und er demonstrierte *praktisch*, dass er auch eine Naturgottheit ist, als Israel das Land erobert hatte, das von dem Fruchtbarkeitskult der Kanaaniter erfüllt war. Die rhetorische Frage des Alten Testaments „Wer ist dir gleich unter den Göttern?“ (Ex 15,11) erhöht somit den Gott Israels zu einer Klasse für sich, und zwar nicht, indem die Existenz anderer Götter verleugnet wird, sondern indem Jahwe die vermeintliche Macht aller Götter einnimmt.<sup>15</sup>

Diese pragmatische Haltung, die Israel mit den Völkern des Umfelds teilte, erhöhte zugleich die Wahrscheinlichkeit, dass göttliche Gerechtigkeit im Sinne von Karma oder Magie missverstanden wurde. Diese Form des Synkretismus im Alten Testament und seine moderne Parallele in der Wohlstandstheologie ist das Thema des zweiten Unterpunkts.

Die Kontextualisierung antiker nahöstlicher Vorstellungen im Alten Testament erstreckte sich auch auf Titel und Bezeichnungen. Tatsächlich ist die Frage nach den Gottes-Bezeichnungen in lokalen Kategorien älter als die Missionswissenschaft. Denn das Alte Testament identifiziert mitunter „Jahwe“ (den Personennamen des Gottes Israels) mit zusammengesetzten Bezeichnungen, die die Silbe „El“ enthalten. In den Kulturen, die Israel umgaben, war der Gott El das Haupt des kanaanitischen Pantheons und der Vater Baals. Zugleich war „El“ in den mit dem Hebräischen stammverwandten Sprachen der generelle Begriff für „Gott“. Englische Bibeln verdecken diesen interkulturellen Anklang, weil sie die El-Zusammensetzungen wie El Qana (Dtn 4, 24) und El Rahum (Dtn 4, 31) mit „eifersüchtiger Gott“ und „barmherziger Gott“ übersetzen statt mit „ein eifersüchtiger El“ und „ein barmherziger El“. Im Unterschied zu europäischen Sprachen haben semitische Übersetzungen „El“ in den Titeln und Begriffen beibehalten. Hier ist besonders zu erwähnen, dass das Wort „Allah“ faktisch durch die Aramäisch- und Syrisch-sprachigen Christen als eine christliche Bezeichnung für „Gott“ Einzug in die vor-islamische Form der arabischen Sprache fand.<sup>16</sup>

14 John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 2006), 88–92.

15 Richard J. Bauckham, „Biblical Theology and the Problems of Monotheism“, in *Out of Egypt*:

*Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig G. Bartholomew, Scripture and Hermeneutics Series 5 (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 214.

16 Belege dafür, dass der Gebrauch von „Allah“ für Gott durch arabisch sprechende Christen dem

Ebenso wie die moderne Kontroverse über den Begriff „Allah“ und Insider Movements im Islam führt auch der alttestamentliche Gebrauch von „El“-Ableitungen als einer sprachlichen Gemeinsamkeit mit dem Umfeld zu der nahe liegenden Frage des Synkretismus. Das Alte Testament kommt solchen Fragen durch eine zweifache Strategie der Kontextualisierung zuvor. Zum Einen bezieht das Alte Testament, wie oben bereits gesagt, die El-Zusammensetzungen auf Jahwe, so dass er El als Nationalgott über das Gebiet Kanaans ersetzt. Als höchster Gott oder Nationalgott wurde El aber von dem kanaanitischen Volk im Allgemeinen als ein Gott verstanden, der weit weg im Himmel ist im Unterschied zu dem konkreten Eingreifen seines Sohnes Baal, einer Naturgottheit, die die Erde bewässerte und das Getreide

wachsen ließ. Darum übertrug das Alte Testament zum Anderen die Funktionen Baals als Naturgottheit auf Jahwe, wobei es zugleich den Israeliten verbot, Baal-Titel oder -Terminologie auf Jahwe zu übertragen (z. B: Hos 2, 2-23). Als Natur-Gottheit unterschied sich Baal von El, weil er in einer Symbiose mit dem Zyklus der Natur jährlich sterben und zum Leben zurückkehren musste. Aufgrund der Stärken und Schwächen beider kanaanitischen Götter beschreiben alttestamentliche Passagen wie Hosea und Psalm 29 Jahwes Besonderheit sowohl

Erkennbare  
Ähnlichkeiten  
mit anderen  
Gottheiten und  
doch eindeutig  
von ihnen  
unterschieden.

---

Aufkommen des Islams vorangegangen ist, bietet Rick Brown, „Who was ‘Allah’ before Islam? Evidence that the Term ‘Allah’ originated with Jewish and Christian Arabs“, in *Toward Respectful Understanding and Witness among Muslims: Essays in Honor of J. Dudley Woodberry*, ed. Evelyne A. Reisacher (Pasadena: William Carey Library, 2012), 147–78, <http://www.almuslih.org/Library/Brown,%20R%20-%20Who%20was%20Allah%20before%20Islam.pdf> (eingesehen am 9. Juli 2018).

*innerhalb* als auch *jenseits* kanaanitischer Kategorien. Die Polemik solcher Texte schreibt Jahwe die Transzendenz und Unsterblichkeit des Nationalgottes El zu, nennen aber zugleich Eigenschaften, die im deutlichen Kontrast zu Els Desinteresse an seinem Volk stehen. Sie beschreiben Jahwe so immanent wie Baal und kontrastieren sein Wesen andererseits deutlich mit Baals Sterblichkeit und Wankelmütigkeit.<sup>17</sup> Die kontextuelle und kontextualisierende Position, die das Alte Testaments im Verhältnis zu seiner Umwelt einnimmt, besteht also darin, dass es so von Jahwe spricht, dass er erkennbare Ähnlichkeiten mit anderen Gottheiten des nahöstlichen Altertums hat und doch eindeutig von ihnen unterschieden ist. Der Gott Israels ist selbstverständlich immer mehr als El, Baal und andere Götter und Göttinnen Kanaans. Aber er kann nicht weniger sein, weil ein gewisses Maß an Ähnlichkeit gegeben sein muss, damit die Feststellung der Unvergleichbarkeit wie in dem Satz „Wer unter den Göttern ist wie du, oh Jahwe?“ überhaupt Sinn macht.

## Israels Beziehung zu Jahwe in einer Welt der Karma-Gerechtigkeit

In einem einflussreichen Artikel aus dem Jahr 1952 spricht Morton Smith von der Beobachtung, dass der Glaube an Segnungen für Gehorsam und Verfluchungen für Ungehorsam „die gewöhnliche Theologie der antiken Nahen Ostens“ widerspiegelt.<sup>18</sup> Gottheiten belohnten das tu-

---

17 Dennis G. Pardee, „On Psalm 29: Structure and Meaning“, in *The Book of Psalms: Composition and Reception*, ed. Peter W. Flint et al., Supplements to *Vetus Testamentum* 99 (Leiden: Brill, 2005), 165–66.

18 Morton Smith, „The Common Theology of the Ancient Near East“, *Journal of Biblical Literature* 71 (1952): 144–45, <http://ruml.com/intellectualhistory/wp-content/uploads/2015/10/Smith-Common>

gendhafte Verhalten ihres Volkes, aber Unmoral wurde durch Naturkatastrophen oder Niederlagen im Krieg bestraft. Das Alte Testament stimme mit diesem Vergeltungsprinzip in Büchern wie dem Deuteronomium oder den Sprüchen überein.<sup>19</sup> Die Annahme einer moralischen Verbindung zwischen Ursache und Wirkung lässt einige theologische Fragen aufkommen, die im Alten Testament immer wieder aktuell werden: Bringt der Glaube an Jahwe eine Belohnung mit sich oder ist der Glaube selbst seine Belohnung? Welche Beziehung besteht zwischen Sünde und Leiden? Von besonderer Relevanz für einen asiatischen Kontext ist die Frage, wie die offenbaren Anklänge des alttestamentlichen Verständnisses von moralischer Kausalität an das Karma-Prinzip östlicher Religionen zu verstehen sind.

Für Westler hat das Begriffsfeld der Landwirtschaft keine religiösen Konnotationen. Doch Asiaten vernehmen im Alten Testament Anklänge an das Karma-Prinzip. Denn die biblischen Begriffe des Säens und Erntens erscheinen auch in asiatischen Überblicken über das Karma. So klingt z.B. das Sprichwort aus der chinesischen Volksreligion „有播种才, 会有收成“ („man muss [Tugend] säen, um [Belohnung] zu ernten“) verblüffend ähnlich wie Hosea 8, 7 in der *Chinese New Version*-Übersetzung: „他们播种的是风, 收成的是暴风“ („sie habe Wind gesät, ernten aber Wirbelsturm“). Ironischer Weise finden wir im Alten Testament vor allem im Maleachi-Buch – also eben dem Buch, auf das sich ein vermeintliches „Wohlstandsevangelium“ bezieht – eine systematische Auseinandersetzung mit Verkehrungen des Retribu-

tionsprinzips – also dem Prinzip von Vergeltung und Belohnung – und zwar sowohl in seiner antiken nahöstlichen als auch in der modernen fernöstlichen Form. Lehrer eines Wohlstandsevangeliums verweisen oft auf Mal 3, 8-10 als Beleg dafür, dass das Geben des Zehnten eine Investition ist, die exponentielle Rückerstattung bringe.<sup>20</sup> Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass das Buch materiellen Segen sozusagen in homöopathischer Dosis verwendet, um Israels falsches Verständnis von innen zu untergraben. Da ich Maleachis missionarische Antwort auf den Synkretismus an anderer Stelle näher dargelegt habe,<sup>21</sup> gebe ich im Folgenden nur eine Zusammenfassung der wichtigsten Beiträge des Maleachi-Buchs hinsichtlich eines besseren Verständnisses für die Kontextualisierung, die im Alten Testament geschah.

Das Buch Maleachi berichtet von sechs Streitgesprächen, die Israels Verwirrung in Bezug auf das Vergeltungsprinzip im Zusammenhang mit dem Exil widerspiegeln. In dem ersten Streitgespräch (1, 1-5) behauptet Israel, das Exil zeige, dass Jahwe sein Volk nicht mehr liebe. Diese Beschwerde verdreht jedoch die Bundestheologie des Pentateuchs in ein mechanisches Karma-Prinzip. Dieses Missverständnis des Retributionsprinzips leitet über zum zweiten Streitgespräch (1,6 – 2,9). Hier stellt Jahwe Israels Priester zur Rede wegen ihrer Art und Weise der

Bringt der Glaube an Jahwe eine materielle Belohnung mit sich?

Theology.comp\_.pdf (eingesehen am 9. Juli 2018).

19 John H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 179–180.

20 Siehe z.B. Kenneth Copeland, *The Laws of Prosperity* (Fort Worth: Kenneth Copeland, 1974), 8, 71.

21 Jerry Hwang, „Syncretism after the Exile and Malachi’s Missional Response“, *Southern Baptist Journal of Theology* 20 (2016): 49–68, <http://equip.sbts.edu/wp-content/uploads/2016/12/SBJT-20.3-Syncretism-Malachi-Missions-Hwang.pdf> (eingesehen am 9. Juli 2018).



Retribution, nämlich der Halbherzigkeit, mit der sie dem Gott Opfer bringen, der sie vermeintlich verlassen hat. Das dritte Streitgespräch (2,10-16) setzt die Argumentationslinie fort und deckt Israels Einstellung auf: Sie vergelten Gleiches mit Gleichem, indem sie Jahwe verlassen und „die Töchter eines fremden Gottes“ heiraten (2,11), auch wenn Israel zugleich versucht, Jahwe durch Praktiken des Baal-Kults zu manipulieren, wie z.B. durch Weinen und Stöhnen vor dem Altar (2,13).

Israel suchte Vergeltung, als Jahwe Gnade anbot.

Nachdem Jahwe in den ersten drei Streitgesprächen karma-ähnliche Vorstellungen systematisch widerlegt hat, bleibt Israel mit der Frage zurück, ob überhaupt noch irgendwelche Formen von Belohnung und Bestrafung wirksam bleiben. Beth Glazier-MacDonald bemerkt zu Recht hinsichtlich des vierten Streitgesprächs (2,17 – 3,6):

Als Menschen, die mit der fast magischen Vorstellung gelebt hatten, dass Gutes Gutes und Böses Böses bewirke, standen sie am Abgrund. Sie konnten keinen Beweis für die Existenz eines gerechten Weltenrichters finden, wenn sie sahen, wie es den Bösen gut ging, ohne dass Gott sichtbare Anzeichen machte einzugreifen.<sup>22</sup>

Der Einsturz von Israels *quid pro quo*-Weltbild scheint keine andere Alternative zu lassen – entweder hatte Jahwe von Anfang an keine moralischen Standards („Wer Böses tut, der gefällt dem Herrn, und an solchen hat er Freude“, 2, 17c) oder Jahwe ist nicht mehr bei seinem Volk („Wo ist der Gott, der da straft?“). Hat im Lichte dieser verkehrten Vorstellungen von Jahwes Gegenwart und Gerechtigkeit noch irgendeine Form der Retribution Gültigkeit?

---

<sup>22</sup> Beth Glazier-McDonald, *Malachi, The Divine Messenger*, SBL Dissertation Series 98 (Atlanta: Scholars, 1987), 123.

Dieser Frage widmet sich Maleachi in dem fünften (3,7-12) und sechsten (3,13 – 4,6) Streitgespräch. Weil das Retributions-Prinzip Israel unsinnig erscheint, beginnt das fünfte Streitgespräch damit, dass Jahwe sein Volk auffordert:

Bringt aber die Zehnten in voller Höhe in mein Vorratshaus ... und prüft mich hiermit, ... ob ich euch dann nicht des Himmels Fenster auf tun werde (3,10).

Das ist nicht als Versprechen von übernatürlichem Reichtum gemeint, wie die Lehrer eines Wohlstandsevangeliums annehmen. Denn der unmittelbare Kontext bezieht sich auf „Fluch“ (3,9) und „Segen“ (3,10) und impliziert damit einen Zusammenhang mit den Bundesversprechen des Deuteronomiums, bei denen es um Regen und die grundlegende Versorgung geht. Das sechste Streitgespräch widerlegt in ähnlicher Weise Israels Beschwerde, indem es zeigt, dass das Volk sich nur deswegen jetzt über die göttliche Gerechtigkeit beschweren kann, weil es durch Gottes Erbarmen im Exil überlebte. Israel suchte Vergeltung, als Jahwe Gnade anbot. Dieses synkretistische und undankbare Volk missverstand Gottes „ungenau“ Rechenschaft über Sünde als ein Zeichen von Ungerechtigkeit.

Maleachis Argumentation kann so zusammengefasst werden:

Da YHWH sich weigerte, sich an die mechanistischen Karma-Regeln zu halten, führte dieses impersonale Weltbild zu seinem eigenen Niedergang. Faktisch beschwert Israel sich also bei einem persönlichen Gott darüber, dass das Universum kein geschlossenes System ethischer Retributionen sei. Die Logik von Israels Synkretismus widerlegt sich selbst durch die Erkenntnis, dass menschliches Leiden weder mit einer Karma-Verbindung zwischen Ursache und Wirkung erklärt werden kann noch mit dem magischen Gebrauch von Ritualen zur Kontrolle von Mächten. Ungewollt gelangt Israel so zu der Erkenntnis, dass YHWH ein transzendenter



Schöpfer ist, der moralisches Verhalten im Universum durchsetzt, ohne den alten nahöstlichen Diktaten von Karma und Magie zu unterliegen.<sup>23</sup>

Maleachi bietet daher einen kontextuellen und kontextualisierenden Bericht über Retribution in drei Teilen. Erstens führt Gehorsam zu Segen und Ungehorsam zu Fluch. Zweitens lässt sich – im Gegensatz zu dem antiken nahöstlichen Verständnis – weder alles Leiden auf Sünde zurückführen noch aller Wohlstand auf Gerechtigkeit. Drittens – und das ist am wichtigsten – ist es noch wichtiger, Gott zu suchen, als nach Gottes Gerechtigkeit, Wohlstand oder Freiheit von Leid zu streben, denn alle diese Ziele sind unpersönlicher Natur.

Insbesondere dieser dritte Aspekt des Maleachibuchs findet Anklang im asiatischen religiösen Kontext. Denn die Frage nach dem Zusammenhang von Schuld und Leiden wird untergeordnet unter einen anderen Aspekt des Leidens: Es geht um die erlösende Funktion des Leidens als einem Weg, den personalen Schöpfergott kennenzulernen, unabhängig davon, ob das Leiden verdient ist oder nicht.<sup>24</sup>

## Israels Verständnis von Ehre und Schande in einer Welt des Klientelismus

In einem seltenen Fall von gegenseitiger Annäherung ist es heute in der Missiologie wie in den Bibelwissenschaften und der Theologie üblich, das antike Israel als kollektive Gesellschaft zu betrachten, in der der kulturelle Wert der Ehre eine wichtige Rolle spielte.<sup>25</sup> Eine Standard-

Definition von Ehre als „positiver Wert einer Person in seinen oder ihren Augen plus der positiven Wertschätzung dieser Ehre in den Augen seiner oder ihrer sozialen Gruppe“<sup>26</sup> scheint gleichermaßen auf verschiedene Gesellschaften durch die Jahrtausende anwendbar zu sein, wie auch auf jene im Mittelmeerraum oder in Ostasien.

Eine logische Folge von der hohen Bedeutung der Ehre ist, dass Schande wo immer möglich verhindert werden muss. Hierbei ist allerdings zu beachten, dass jede Kultur ihre eigene charakteristische Methode hat, um Schande

Jede Kultur hat ihre eigene charakteristische Methode, um Schande zu bewältigen.

zu bewältigen. Anknüpfend an das Pionierwerk des Psychologen Donald Nathanson, bemerkt Werner Mischke, dass ostasiatische Kulturen wie China, Japan und Thailand dazu neigen, von der beschämten Partei zu erwarten, dass sie sich selbst angreift, während westasiatische und mediterrane Kulturen tendenziell davon ausgehen, dass die beschämte Partei andere angreift.<sup>27</sup>

---

Israel“, in *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson*, ed. H. Neil Richardson and Lewis M. Hopfe (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 79–92; Jason Borges, „‘Dignified’: An Exegetical Soteriology of Divine Honour,” *Scottish Journal of Theology* 66 (2013): 74–87, <http://honorshame.com/wp-content/uploads/2014/03/Dignified-Soteriology-of-Divine-Honor-SJT.pdf> (eingesehen am 9. Juli 2018); Jayson Georges und Mark D. Baker, *Ministering in Honor-Shame Cultures: Biblical Foundations and Practical Essentials* (Downers Grove: IVP Academic, 2016), 67–90.

26 Bruce J. Malina und Jerome H. Neyrey, „Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Cultural Values of the Mediterranean World“, in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. Jerome H. Neyrey (Peabody: Hendrickson, 2008), 25.

27 Werner Mischke, *The Global Gospel: Achieving Missional Impact in Our Multicultural World* (Scottsdale: Mission ONE, 2015), 76–77.

---

23 Hwang, Syncretism, 63–64.

24 John R. Davis, *Poles Apart? Contextualizing the Gospel* (Bangkok: OMF Publishers, 1993), 56–79.

25 Lyn M. Bechtel, „The Perception of Shame within the Divine-Human Relationship in Biblical

Obleich Mischke viele Einsichten vermittelt, die Westler für einen Dienst in nicht-westlichen Kontexten ausrüsten, ist es schade, dass der Rest des Buches Ehre und Schande in der biblischen und nicht-westlichen Welt monolithisch darstellt, ohne sich mit zeitlichen oder geographischen Unterschieden zu befassen. Dieses Versäumnis spiegelt die in der Missiologie seit langer Zeit bestehende Tendenz wider, einen scharfen Unterschied zwischen „Schuld-Kulturen“ (z.B. dem individualistischen Westen) und „Scham-Kulturen“ (z.B. dem kollektiven Nicht-Westen) zu machen.<sup>28</sup> Angesichts der Tatsache, dass Ehre, Schande und Schuld in allen Kulturen in unterschiedlichem Grade präsent sind, steht solch eine undifferenzierte Sicht im Gegensatz zu dem neueren Konsens in der Anthropologie und Psychologie, dass

... es keine Schuld-Kulturen oder Scham-Kulturen gibt. ... *alle* Kulturen sind Scham-Kulturen, und *alle* Kulturen sind Schuld-Kulturen. Was sie (und ihre einzelnen Mitglieder) daher unterscheidet, ist nicht, nach welcher dieser Dynamiken sie funktionieren, sondern wie diese Konzepte jeweils auf unterschiedliche Weise konfiguriert, mit einander verbunden und formuliert sind.<sup>29</sup>

Andererseits ist es nicht prinzipiell falsch, die Ehre-Schande Thematik im Alten Testament mit der Ehre-Schande Thematik in der Missionswissenschaft zu verknüpfen. Wichtig ist dabei ein nuanciertes Vorgehen, bei dem das dialogische Verhältnis des Alten Testaments zu seinem eigenen kulturellen Umfeld in den Blick genommen wird. Wenn das Alte Testament in dieser Weise in seiner eigenen Welt betrachtet wird, dann tritt

ein bestimmtes Verständnis von Ehre und Schande hervor, das sowohl kontextuelle als auch kontextualisierende Dimensionen hat. Das Alte Testament ist eindeutig *kontextuell*, insofern es mit den antiken nahöstlichen Vorstellungen von Ehre und Schande vertraut ist. Aber noch wichtiger für unser Anliegen ist, dass es auch eine *kontextualisierende* Vorgehensweise aufweist, die das typische Verständnis von Ehre und Schande neu definiert oder herausfordert. Unter den zahlreichen Beispielen, wie das Alte Testament Ehre und Schande neu definiert anstatt diese kulturellen Werte nur unkritisch wiederzugeben, sind drei besonders relevant für asiatische Leser des Alten Testaments.

Den ersten Fall von Kontextualisierung im Alten Testament finden wir in dessen allererstem Kapitel. Jahwes Ankündigung, dass er alle Menschen zu seinem Bild und in Gleichheit mit ihm schaffen werde (Gen 1,26-28), verleiht dem Menschen eine Würde, die im Gegensatz zu dem damaligen kulturellen Kontext steht. In dem übrigen antiken Nahen Osten waren die Bezeichnungen „Bild“ und in Gleichheit einer Gottheit“ für den König vorbehalten, der eine einzigartige vermittelnde Position einnahm zwischen den Göttern und Göttinnen über ihm und seinem Volk unter ihm. Diese dreistufige Gesellschafts-Struktur brachte es mit sich, dass nur der König den Status als „Sohn Gottes“ bzw. „Sohn der Götter“ besaß, was einem privilegierten Amt entspricht, das als sakrales Königtum bekannt ist. Im Unterschied dazu erteilt Genesis 1 jedem Menschen eine königliche Stellung als Träger des göttlichen „Bildes“ und göttlicher „Gleichheit“.<sup>30</sup>

Die revolutionäre Demokratisierung einer Ehre, die sonst Königen vorbehalten war.

28 Vgl. Den Titel des Buchs von Georges und Baker, *Ministering in Honor-Shame Cultures*.

29 Daniel Wu, *Honor, Shame, and Guilt: Social-Scientific Approaches to the Book of Ezekiel*, BBR Supplement Series 14 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 178; Hervorhebungen im Original.

30 J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005), 121.

Dieser kulturkritische Zug findet im Alten Testament seine Fortsetzung darin, dass das gesamte Volk Israel Jahwes königliche Priesterschaft sein sollte (Ex 19,6) und dass jedes Mitglied Israels zu den Kindern Jahwes gehörte (Dtn 14,1). Die theologischen Wahrheiten von der *imago Dei* und der christlichen Identität als Kind Gottes, die uns nur allzu vertraut sind, bedeuteten in einer von Klientelismus geprägten Welt die revolutionäre Demokratisierung einer Ehre, die sonst Königen vorbehalten war. Im Gegensatz dazu, spiegelt z.B. konfuzianisches Denken die Situation des außerbiblischen Nahen Osten wider, insofern auch hier nur der König als „Sohn des Himmels“ (天子) gilt, dem die Götter das „Mandat des Himmels“ (天命) anvertraut haben.

Der zweite Kontextualisierungs-Vorgang im Alten Testaments hat ebenfalls mit dem König und den Kategorien von Ehre und Schande zu tun. Doch geht es hier allgemeiner um die Rolle von Königen als den wichtigsten Sponsoren der Geschichtsschreibung im Altertum des Nahen Ostens. Anders als in modernen Gesellschaften, wo jeder mit der nötigen Spürnase glaubhafte Geschichtsschreibung hervorbringen kann, wurde diese in den Gesellschaften des Altertums von Königen gesponsert, die die nötigen Ressourcen hatten, um eine gut ausgebildete Klasse von Gelehrten und Schreibern zu unterhalten. Als Instrument der königlichen Ideologie zielt antike Geschichtsschreibung jedoch darauf ab, das göttliche Wohlgefallen an dem König und seinem Reich zu betonen, seine Siege und Errungenschaften hervorzuheben sowie seine Niederlagen schönzureden. Die Neigung zur Propaganda dominiert z.B. in den assyrischen Quellen, in denen König Sennacherib seine gescheiterte Belagerung von Jerusalem im Jahr 701 v. Chr. (erzählt in 2Kön 18,13 – 19,37) als eine erfolgreiche Einschüchterungsmaß-

nahme gegenüber König Hiskia erzählt, der „wie ein Vogel im Käfig“ gesessen habe, so dass es für ihn „undenkbar war, die Stadt durch ein Stadttor zu verlassen“.<sup>31</sup> Statt zuzugeben, dass er selber nicht vermochte, in Jerusalem einzudringen, hebt Sennacherib hervor, dass Hiskia nicht herauskonnte! Das ist das Äußerste, was assyrische Geschichtsschreibung hinsichtlich einer Niederlage im Krieg zugeben kann.

Auch im Israel des Altertums wurde die Geschichtsschreibung vom König gesponsert. Doch sie diente einem anderen Zweck, nämlich dazu, die merkwürdigen Ursprünge des israelitischen Königtums zu erklären sowie dessen verdienten Untergang im Exil. Die historischen Rückblicke wie Jos 24; 2Kön 17, Ps 78, Esr 9 und Jes 51 betonen das Motiv der Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit der Israeliten, insbesondere seiner Könige, in ihrem Verhalten gegenüber Jahwe. Der Alttestamentler Frederick Greenspan fasst treffend zusammen, wie subversiv Israels Geschichtsschreibung in der damaligen Welt war:

... staatlich gesponsert, um die Schande des Staates aufzudecken.

Anders als die anderen Schriften ihrer Zeit, ist die Hebräische Bibel durch und durch kritisch gegenüber ihrem eigenen Volk.<sup>32</sup>

Obleich israelitische Geschichtsschreibung also staatlich gesponsert wurde, ist sie doch auch immer besonders, insofern ihr vom Staat die Verantwortung übertragen wurde, die Schande des Staates aufzudecken. Diese so ganz andere Haltung der Bibel zu Respekt und Ehre bietet einen besseren Ansatzpunkt für die

31 Für diese Übersetzung des „Sennacherib Prism“ siehe , Michael D. Coogan, *A Reader of Ancient Near Eastern Texts: Sources for the Study of the Old Testament* (Oxford: OUP, 2013), 81.

32 Frederick E. Greenspan, „Syncretism and Idolatry in the Bible“, *Vetus Testamentum* 44 (2004):480.

Kontextualisierung dieser Werte in modernen asiatischen Kulturen als der Hinweis darauf, dass das Bemühen, „das Gesicht zu wahren“; kulturell neutral sei.<sup>33</sup>

Drittens und letztens ist Israels Verständnis von Ehre und Schande einzigartig hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott und dem Volk. In den meisten Kulturen, in denen Ehre und Schande wichtig sind, wird von dem geringeren Partner in einer Beziehung erwartet, dass er einen Gesichtsverlust des stärkeren Partners vermeidet. Letzterer wird sich dagegen von jeder Schande oder Mangel an Ehre distanzieren, die den schwächeren Partner betrifft. Zu einem gewissen Grade spiegelt das Alte Testament diese Tendenz wider. Doch die literarische Tradition der Klage weist in die entgegengesetzte Richtung, indem sie Jahwe als den stärkeren Partner beschreibt, der bereit ist, seine Ehre und Schande mit Israel als dem schwächeren Partner zu verflechten. Diese geteilte Identität gibt Israels Klageliteratur den Mut, mit überraschend offenen Worten Jahwes Eingreifen zu suchen. In dem gesamten Alten Testament beschwören treue Fürbitter Jahwe, er möge überlegen, wie der erbärmliche Zustand seines Volkes ihn vor anderen dastehen lasse: „Warum lässt du die Heiden sagen: ‚Wo ist nun ihr Gott?‘“ (Ps 79,0; 115,2; vgl. Ex 32:13). Wie genau Jahwe von Schande betroffen sein kann, verbleibt ein Geheimnis,<sup>34</sup>

aber seine Reputation unter den Völkern ist offensichtlich wichtig genug für sein Volk, um immer wieder von ihm Hilfe „um deines Namens willen“ zu erleben. Die „Schande“ erreicht schließlich einen kritischen Punkt, als Jahwe am Ende „um meiner selbst willen“ handelt (z.B. Ps 79,9; Jes 48,11, Hes 20,9.14.22; Dan 9,19).

Das „Druckmittel“, das Israel gegenüber Jahwe einsetzt, erstreckt sich sogar auf die Bußgebete, die Klagen über das Erleiden von Schande in Folge von Sünde enthalten.

Die Tatsache, dass ein bußfertiger Beter in Israel noch flehen konnte, „lass mich nicht zuschanden werden“ (Ps 25,2; vgl. Dan 9,19; Esr 9,6–7), ist insofern kulturell einzigartig, als der schwächere Partner sich unter die Strafe und das Leiden beugt, das zurecht von dem stärkeren Partner verhängt wird, anstatt sich aus Furcht zurückzuziehen und/oder sich selbst zu beschuldigen, wie es normalerweise in solchen Situationen der Beschämung zu erwarten wäre.<sup>35</sup> Das Paradox der biblischen Klage, „ich protestiere, *darum* glaube ich“,<sup>36</sup> stellt eine heftige, aber vertrauensvolle Herausforderung an Gottes Ehre dar, die so gar nichts mit der Höflichkeit oder dem Fatalismus gegenüber Gottheiten gemeinsam hat, die oft sowohl östliche als auch westliche Glaubenstraditionen kennzeichnen.

Das Paradox der biblischen Klage: „Ich protestiere, *darum* glaube ich.“

---

33 Vgl. Jackson Wu, *Saving God's Face: A Chinese Contextualization of Salvation through Honor and Shame*, EMS Dissertation Series (Pasadena: William Carey, 2012).

34 Vgl. David A. Glatt-Gilad, „Yahweh's Honor at Stake: A Divine Conundrum“, *Journal for the Study of the Old Testament* 98 (2002): 63–74. Jahwes Ehre hat sowohl eine objektive und transzendente Dimension, die in seinem treuen Charakter begründet ist, als auch eine subjektive und immanente Dimension als Eigenschaften, die Menschen Gott zuschreiben. Aus diesem Grund stellt Daniel Wu zurecht fest „YHWH can never truly be shamed in the OT“ (Wu, *Honor, Shame,*

---

*and Guilt*, 172).

35 Für eine detaillierte Argumentation zu diesem Gedanken siehe Jerry Hwang, „How Long Will My Glory Be Reproach? Honour and Shame in Old Testament Lament Traditions“, *Old Testament Essays* 30 (2017): 684–706, <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2017/v30n3a9> (eingesehen am 09.Juli 2018).

36 Miroslav Volf, „I Protest, Therefore I Believe“, *Christian Century*, February 8, 2005, 39; Hervorhebung ergänzt durch den Autor dieses Artikels.

## Konklusion

Die Beispiele für Kontextualisierung im Alten Testament reichen über die drei hier behandelten Kategorien hinaus. Doch es fehlt hier die Zeit, um von dem kontextuellen und kontextualisierenden Standpunkt des Alten Testaments gegenüber dem antiken Nahen Osten in weiteren Bereichen zu sprechen, wie Leiterschaft (z.B. Prophet, Priester, Held), Kommunikation zwischen Gott und Mensch (z.B. Magie, Divination, Gebet, Träume), soziale Strukturen (z.B. Gruppenzugehörigkeit und -abgrenzung, Familienbeziehungen), Gesetz und Ordnung (z.B. die Verbindung zwischen Regierung und Religion), Wirtschaft (z.B. Reichtum, Armut, Urbanisierung), Schöpfung und Kausalität (z.B. Ge-

schichte vs. Mythos, natürlich vs. Übernatürlich) und Lernen und Erziehung (z.B. das Wesen von Weisheit, Wissen und dem guten Leben). Eine vollständige Behandlung dieser und anderer Themen würde eine alttestamentliche Entsprechung zu Dean Flemmings *Contextualization in the New Testament* erfordern, welche ich zu schreiben hoffe.

Doch das Alte Testament erweist sich schon von selbst als ein Musterstück asiatischer kontextueller Theologie, wenn gleich es seinen Ursprung im Nahen Osten des Altertums hat und nicht im modernen Fernen Osten. Die Wiederaneignung dieses biblischen Erbes in unseren missiologischen Methoden wird daher in Asien viel dazu beitragen, die falsche Vorstellung vom Christentum als einer westlichen Religion zu korrigieren.

## Gott hat die Macht!

### Angstkultur als Hintergrund des 1. Petrusbriefs

Marc Schwab

.....  
Dieser Artikel zeigt, welche neue Perspektive sich auf den 1. Petrusbrief ergibt, wenn man davon ausgeht, dass er für Menschen verfasst wurde, die im Kontext einer Angstkultur leben. Dazu der Begriff „Angstkultur“ kurz erläutert und anschließend relevante Aussagen des 1. Petrusbriefes zu Themen und Herausforderungen eines von Angst geprägtem Umfeldes näher behandelt.  
.....

*Marc Schwab und seine Frau Ellen arbeiten seit 1996 mit Wycliff/SIL in einem Übersetzungsprojekt und der Ausbildung einheimischer Übersetzer in Mexiko. Sie haben sechs Söhne, von denen drei noch zu Hause leben. Marc*

*studierte Theologie (FTA Gießen, 1988-92), Linguistik (Wycliff/SIL) und Intercultural Studies (AWM Korntal/ Columbia International University). Email: MarcSchwab@gmx.de.*

# 1. Einleitung

Für das richtige Verständnis eines Textes ist es wichtig, nicht nur den Anlass der Abfassung zu kennen, sondern auch die Gedankenwelt von Autor und Empfänger. Beispielsweise ist *Regen* in poetischen Texten unserer Kultur oft ein Bild für Traurigkeit oder Leid. In heißeren und trockeneren Gegenden als Mitteleuropa symbolisiert Regen dagegen eher Freude, Leben und Fruchtbarkeit.<sup>1</sup> Ohne ein Verständnis für das Denken und die Werte von Textverfasser und –empfänger kann man die Textabsicht also leicht missverstehen, selbst wenn man den Wortlaut problemlos versteht.

Im Text des 1. Petrusbriefes finden sich viele Abschnitte und Elemente, die darauf hinweisen, dass die Empfänger aus einer von Angst geprägten kulturellen Umwelt stammen. Sie gehen auf Situationen ein, die in diesem Kulturtyp typisch sind, in Schuld- oder Schamkulturen dagegen eher selten vorkommen.

Nun ist das Konzept von Schamkulturen in der Missiologie derzeit sehr populär; der Begriff „Angstkulturen“ ist jedoch weniger verbreitet. Vielfach werden „Angstkulturen“ als eine Variante von Schamkulturen behandelt.

Sind Angstkulturen eine Variante von Schamkulturen?

So wird der 1. Petrusbrief vielfach als ein an Menschen in einer Schamkultur gerichtetes Schreiben interpretiert.<sup>2</sup>

Die vorliegende Arbeit will aufzeigen, dass eine Interpretation des 1. Petrus vor dem Hintergrund einer Angstkultur dem Text am besten entspricht. Gleichzeitig möchte ich damit für eine Anerkennung von Angstkulturen als einem dritten grundlegenden Kulturtyp werben. So

wohl für meinen eigenen Dienst in Mexiko wie auch für viele Kollegen war das Verständnis für die prägende Kraft von „Angst“ in den uns umgebenden Kulturen der wichtigste Schritt, um das Denken der Menschen, unter denen wir arbeiten, zu verstehen und entsprechend Antworten auf ihre Fragen und Probleme zu finden. Der 1. Petrusbrief ist dabei eine große Hilfe.

## 2. Angstgeprägte Kulturen

### 2.1 Verschiedene Kulturtypen

Die Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkulturen ist heute allgemein bekannt und unumstritten, wenngleich über die Definitionen keine Einigkeit herrscht. Weniger anerkannt dagegen sind Angstkulturen als dritte Gruppe.

Meines Erachtens ist die Einteilung von Kulturen nach diesen drei Kriterien grundlegender als die anderen Eigenschaften, nach denen man Kulturen sonst einteilt.<sup>3</sup> Wie Muller zeigt (Muller 2010: 16ff), sind Scham, Angst und Schuld alle direkte Folgen von Sünde (siehe Gen 3). Da die Sünde und die daraus folgende Trennung von Gott theologisch das Hauptproblem des Menschen sind, ist es nur logisch, dass der Umgang mit Sünde (und allgemein mit nicht kulturell konformem Verhalten) eine Kultur grundlegend prägt.

Alle drei Reaktionen auf Sünde – Scham, Schuld(gefühl) und Angst – sind in allen Kulturen vorhanden. Aber der Einfluss der drei Aspekte ist in unterschiedlichen Kulturen jeweils verschieden, sodass einer die betreffende Kultur deutlich stärker prägt als die anderen beiden. Wenn wir also beispielsweise von einer „Schamkultur“ sprechen, so bedeutet das,

1 Vergleiche beispielsweise Hiob 29,23; Ps 68,10; Spr 16,15.

2 Siehe die Werke von Campbell, deSilva, Elliott und Georges in der Bibliographie.

3 Zu nennen wären beispielsweise die Unterscheidung in direkte und indirekte, hierarchische oder egalitäre, individualistische oder gruppenorientierte Kulturen.



dass Scham die in dieser Kultur wichtigste und stärkste Reaktion auf nicht konformes Verhalten und dementsprechend auch das wichtigste Element für soziale Kontrolle ist. Es ist damit aber nicht gemeint, dass in dieser Kultur Schuld oder Angst keine Rolle spielen.

## 2.2 Abgrenzung der verschiedenen Kulturtypen

Vereinfacht gesagt haben Menschen in Schuldkulturen die Regeln und Normen individuell verinnerlicht. Verhaltensweisen werden klar als „richtig“ oder „falsch“ definiert. Man hält sich an die Regeln der Gesellschaft, um ein gutes Gewissen zu haben bzw. zu behalten. Das Gewissen „funktioniert“ dabei unabhängig davon, ob andere Personen über das Verhalten des Einzelnen Bescheid wissen oder es beurteilen oder nicht.

In Schamkulturen dagegen wird das Verhalten des Einzelnen nicht von dem Bestreben geleitet, individuell „das Richtige“ zu tun. Die Motivation ist stattdessen, die Ehre (den guten Ruf, „das Gesicht“) zu bewahren bzw. Schande zu vermeiden. Dabei geht es in der Regel auch nicht um die Ehre eines Individuums, sondern um die der Gemeinschaft, zu der die betreffende Person gerechnet wird. Das kann seine Familie oder sein Clan sein, aber auch sein Dorf, die Kaste oder eine andere Gruppe, zu der man gehört.

Beim dritten Kulturtyp, den Angstkulturen, um die es in dieser Arbeit vor allem geht, liegt die wichtigste Motivation für Entscheidungen und Verhalten des Einzelnen weder in der Unterscheidung zwischen richtig und falsch noch in der Ehre der Gruppe. Stattdessen empfindet sich der Mensch unkontrollierbaren und unberechenbaren Gewalten hilflos ausgeliefert. Der Umgang mit diesen Gewalten bedingt eine doppelte

Strategie: Zum einen versucht man, ihre Aufmerksamkeit nicht unnötig auf sich zu ziehen. Wer von den Mächtigen gar nicht bemerkt wird, kann von ihnen auch nicht als Opfer ihrer Launen oder Wünsche missbraucht werden. Zum anderen bemüht man sich selbst um Macht, denn je mächtiger man ist, umso weniger ist man anderen Mächten ausgeliefert und umso leichter kann man seine eigenen Bedürfnisse und Wünsche befriedigen – auch auf Kosten derer, die weniger Macht haben.

... unkontrollierbaren und unberechenbaren Gewalten hilflos ausgeliefert.

Animistische Kulturen sind typischerweise angstgeprägt, doch sind sie nicht die einzigen, die unter diesen Kulturtyp fallen können. Eine detaillierte Beschreibung von Angstkulturen ist aus Platzgründen hier nicht möglich. Sie findet sich aber bei Müller (Kap. 5), oder auch in der Ausarbeitung, die diesem Artikel zugrundeliegt und die beim Autor erhältlich ist.

## 3. Zum Hintergrund des 1. Petrusbriefes

Der vorgegebene Rahmen dieser Arbeit lässt eine Diskussion der Standard-Einleitungsfragen zu einem Buch der Bibel nicht zu.<sup>4</sup> In diesem Abschnitt soll aber auf die Empfänger des Briefes eingegangen werden.

Wir wissen wenig über das Denken und die Werte der Bewohner Kleinasiens zu der Zeit, als der 1. Petrusbrief verfasst wurde. Manches kann man aus dem Brief selbst schließen: Themen, die dort häufig oder intensiv angesprochen werden, waren offensichtlich für die Briefempfänger relevant. So ist leicht zu bemerken, dass

---

4 Für eine Diskussion zur Verfasserschaft des Briefes siehe Schreiner 2003: 21-36 oder Guthrie 1970: 773-790.



die Christen in „Pontus, Galatien, Kap-padozien, Asien und Bithynien“ (1,1) unter Widerstand und Druck leiden. Dieses Thema zieht sich durch den ganzen Brief (ausdrücklich in 1,6-7; 2,12.20-21; 3,6.14.16-17, 4,1.4.12-19; 5,9-10; dazu viele Anspielungen). Er behandelt durchgehend Aspekte des Lebens, des Glaubens und der Einstellung von Christen, die Druck und Leiden erleben. Daneben werden aber auch viele Themen angesprochen, die nur im Kontext einer Angstkultur relevant oder sinnvoll sind (siehe unten, Abschnitt 4). Mensch unkontrollierbaren und unberechenbaren Gewalten hilflos ausgeliefert.

„Wie man angesichts von Widerstand und Verfolgung als Christ lebt.“

Der Brief ist an einen Empfängerkreis in einem großen geographischen Gebiet gerichtet. Wenn man unter den Ortsangaben in 1,1 die römischen Provinzen<sup>5</sup> versteht, sprechen wir von einem Gebiet, das größer ist

als Deutschland. Wohl stand dieses ganze Gebiet zurzeit von Petrus unter römischer Oberherrschaft, und Griechisch war als Verkehrssprache verbreitet. Deshalb dürfen wir aber nicht von einer ethnisch einheitlichen Bevölkerung ausgehen.<sup>6</sup> Zusätzlich zu den ursprünglichen Bewohnern dieser Gebiete hatten im Verlauf der Jahrhunderte vor der Zeitenwende Perser und Griechen, Thraker und Kelten jeweils zumindest Teile dieses Gebietes erobert und sich hier niedergelassen. Sowohl sprachlich als auch kulturell müssen wir also mit einer großen Vielfalt rechnen.<sup>7</sup> Es ist daher

---

5 Eine Alternative wäre ein Verständnis als Landschaftsnamen. Das Gebiet wäre dann kleiner, aber immer noch von beachtlicher Ausdehnung.

6 „The Hellenistic way of life prevailed in the cities of Asia Minor but did not penetrate very deeply into the countryside“ (McRay 1991:236).

7 In Apg 2,9-10 werden unter den Zeugen des Pfingstwunders unter anderem Menschen aus Kappadozien, Pontus, der Provinz Asien und Phrygien erwähnt. Die Erwähnung dieser Gruppen

vorstellbar, dass Petrus versucht, seinen Brief zum Thema „Wie man angesichts von Widerstand und Verfolgung als Christ lebt“ sowohl für Menschen aus Scham- wie auch solche aus Angstkulturen verständlich und motivierend zu gestalten.

## 4. Angstkultur-Themen im 1. Petrusbrief

Viele in Angstkulturen relevante Themen ziehen sich durch den ganzen Brief und werden wiederholt behandelt. Im folgenden Abschnitt wird für die wichtigsten dieser Themen jeweils ihre Rolle in Angstkulturen kurz skizziert und dann dargestellt, wie Petrus jedes Thema aufgreift und aus christlicher Perspektive behandelt.

### 4.1 Unberechenbare Mächtige und Gottes Macht

Menschen in Angstkulturen empfinden sich selbst als machtlos. Ihr Leben wird von Mächten bestimmt, die ihrer Kontrolle entzogen sind. Das können Dämonen, Ahnengeister, Menschen (Herrscher, Feinde), Naturgewalten oder auch eine Kombination davon sein.<sup>8</sup> Diese Mächte, die das Leben der Menschen kontrollieren, haben in der Regel keine „Moral“ im Sinn von Werten, die ihr Handeln konstant bestimmen. Stattdessen sind sie unberechenbar und oft hinter-

---

in Apg. 2 ist nur dann sinnvoll, wenn dort andere Sprachen als Aramäisch oder Griechisch gesprochen wurden, da sie sich ja darüber wundern, dass sie die Apostel „in unseren eigenen Sprachen [...] reden“ hören (Apg 2,11). Vergleiche dazu aber auch McRay: „Local tongues were also spoken in the various regions of the province. [...] We surmise that most of the rural population did not use Greek [...]“ (McRay 1991:236).

8 Im 1. Petrusbrief finden sich viele Hinweise auf Unterdrückung der Christen durch andere Menschen, aber keine eindeutigen Belege, dass die Macht von Geistern oder Dämonen ihr Leben beeinträchtigte.

hältig. Sie können Menschen aufgrund einer Laune belohnen oder auch bestrafen. Deshalb versucht man, gar nicht erst ihre Aufmerksamkeit zu erregen.

Das Ausgeliefertsein an unkontrollierbare Mächte ist also ein zentraler Aspekt von Angstkulturen. Dementsprechend stellt Petrus gleich zu Anfang seines Briefes klar, dass Gott die höchste Machtinstanz ist, die immer das letzte

Das Thema  
Macht zieht  
sich von  
Anfang bis  
Ende durch den  
1. Petrusbrief.

Wort hat. Er hat das Weltgeschehen einschließlich der Errettung der Gläubigen von langer Hand geplant (1,2); er bewahrt sie durch seine Macht bis ans Ende der Zeit (1,5). Auch dieses Ende steht unter seiner Kontrolle: Einerseits wird er

dann die Erlösung seiner Kinder vollenden (1,5.9) und Treue belohnen (5,4), andererseits aber auch von allen Menschen im Gericht Rechenschaft fordern (1,17; 2,12.23; 4.5.17). Im Gegensatz zu allen menschlichen Mächten ist Gottes Macht und Herrlichkeit beständig (1,23-25; 4,11).

In seiner unübertroffenen Macht hat Gott sogar die Macht des Todes gebrochen, indem er Jesus von den Toten auferweckt hat (1,21), und er hat Jesus die Macht über alle Engel, Mächte und Gewalten übergeben (3,22).

Das Thema Macht zieht sich also von Anfang bis Ende durch den 1. Petrusbrief. Der Autor stellt sie seinen Lesern nicht nur am Briefanfang vor Augen, sondern er beendet auch den Hauptteil des Briefes mit einem programmatischen Verweis auf Gottes räumlich wie auch zeitlich grenzenlose Macht: „Ihm gehört die Macht für immer und ewig“ (5,11 NGÜ).

Gottes Macht wird auch daran sichtbar, dass er anderen Macht und Herrlichkeit verleihen kann (1,7.21); dass sein Wort unvergänglich ist (1,23-25); und dass er

die Machtverhältnisse auf der Erde umkehrt (5,5-6). So kann er die Pläne der Mächtigen auf der Welt ignorieren und ändern (2,4.7) und Menschen und Völker verwerfen (2,7-8) oder erwählen (2,9). Deshalb sind die Sorgen der Gläubigen bei ihm auch in besseren Händen als bei ihnen selbst (5,7). Selbst die Toten sind seinem Machtbereich nicht entzogen (3,19-20; 4,6). Seine großen Taten (2,9) sprechen von seiner Macht. Es ist auf jeden Fall erstrebenswert, sich nicht gegen diese Macht zu stellen, sondern auf ihrer Seite zu stehen (3,12). Mit der Bemerkung, dass Gott die Christen von ihrem früheren „sinn- und ziellosen Leben“ (NGÜ) freigekauft hat, weist Petrus auch auf das Machtverhältnis zwischen Gott und den Gläubigen hin: Gott hat ein Anrecht auf das Leben der Christen, da er einen hohen Preis dafür bezahlt hat (1,19).

Der komplizierte Abschnitt<sup>9</sup> 3,19-20 verdient eine eingehendere Behandlung, als sie hier möglich ist. Unabhängig von seiner Interpretation enthält er zwei Elemente, deren Erwähnung vor dem Hintergrund einer Angstkultur sinnvoll ist. Zum einen beweist Christi Verkündigung vor „den Geistern im Gefängnis“ (Menge) seine unübertroffene Macht. Keine Grenze ist stärker als Christus.<sup>10</sup> Zum anderen erinnert der Verweis auf die „wenigen, nämlich acht“, die vor der Flut gerettet wurden, die Leser daran, dass ihre Sicherheit nicht von Mehrheiten abhängt, sondern nur davon, ob man auf Gottes Seite steht oder nicht.

---

9 Grudem beispielsweise widmet diesen zwei Versen 42 von den 219 Seiten Text seines Kommentars (Grudem 1988:157-162 und 203-239), also 19%!

10 Das gilt unabhängig davon, ob hier die Grenze zwischen Lebenden und Toten oder die zwischen materieller und geistlicher Welt gemeint ist.

## 4.2 Menschliche Unberechenbarkeit, Gottes Güte und Zuverlässigkeit

In der Erfahrung der ursprünglichen Leserschaft des 1. Petrusbriefes ist Macht immer mit Rücksichtslosigkeit, Selbstsucht und Unberechenbarkeit verbunden. Man rechnet beispielsweise stets damit, dass aufgrund fehlender Niederschläge die nächste Ernte ausfällt; dass eine Krankheit als Strafe der Geister die Nutztiere oder die Kinder dahinrafft; oder auch, dass der despotische Herrscher jemanden aus der Nachbarschaft grundlos hinrichten lässt. Gegen diese Ereignisse kann man sich nicht wehren. Planung ist selten möglich, und Fatalismus weit verbreitet.

In der Erfahrung der Leserschaft ist Macht immer mit Unberechenbarkeit verbunden.

Deshalb legt Petrus viel Wert darauf, Gott nicht nur als mächtig darzustellen, sondern den Gläubigen gleichzeitig deutlich und immer wieder vor Augen zu führen, dass Gott nicht den allgemeinen Erwartungen an einen typischen Mächtigen entspricht.

In ihrem Glauben lernen die Christen einen Herrscher kennen, der gütig (2,3) und gnädig ist (1,10; 3,7; 4,10; 5,10) und Erbarmen hat (1,3; 2,10). Auf ihn kann man sich felsenfest<sup>11</sup> verlassen (1,4-5) und ihm sein Leben anvertrauen (4,19).

Anders als die Machthaber oder auch Götter, die die Christen aus ihrer Umwelt kennen, handelt Gott nicht aus Launen oder Impulsen heraus. Er hat feste Pläne und führt diese aus (1,2). Sein Wort ist unvergänglich (1,23-25). Deshalb ist auch die zukünftige Erlösung, auf das die

---

11 Die massive positive Darstellung des zukünftigen Erbes als „ἀφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμόραντον“ (unvergänglich, unbefleckt und unverwelklich) verweist sowohl auf die Macht Gottes, der dieses Erbe bereithält, als auch auf seine Zuverlässigkeit: Seine Gabe für uns unterliegt nicht wie andere Dinge dem Verfall oder der Vergänglichkeit.

Christen hoffen, nicht eine vage Vermutung, sondern „die Hoffnung auf ein ewiges, von keiner Sünde beschmutztes und unzerstörbares Erbe“ (1,4 HfA). Weil Gott zuverlässig ist, steht auch die Rettung der Christen nicht in Frage (1,9), selbst wenn vorher Leiden und Verfolgung drohen (4,13; 5,10).

## 4.3 Gesellschaftlicher Status und Gottes Erwählung

In manchen Angstkulturen verstecken die Einflussreicheren ihren Besitz, um sich vor Neid, Zauberei oder Diebstahl zu schützen. Oft aber haben die Mächtigen Statussymbole, die ihren sozialen Status zur Schau stellen. Dieses Thema kommt im 1. Petrus nur am Rand vor. Offensichtlich stammt der Großteil der Empfänger aus den wenig einflussreichen Schichten. Die neue, erhöhte Stellung der Christen in Gottes Reich dagegen ist ein wichtiges Thema.

Gott, der alle Macht hat und gleichzeitig liebevoll und zuverlässig ist, hat die Christen erwählt (1,1-2) und zu seinem Volk gemacht (2,9-10). Durch diese Erwählung sind sie in einer so sicheren Position, dass ihre Existenz als relativ machtlose „Gäste und Fremdlinge in der Welt (1,1.17; 2,11) gar nicht ins Gewicht fällt. Sie haben ja Bürgerrecht in Gottes Reich (1,4; 2,9-10) und Anteil an der künftigen Herrlichkeit (1,8); sie gehören zu Gottes Tempel (2,5) und zu seiner Priesterschaft (2,5.9).

Als Folge der Erwählung ist die Macht Gottes keine Bedrohung, sondern hilft den Gläubigen und stärkt sie: Sie bewahrt sie (ἐν δυνάμει θεοῦ, 1,5) und befähigt sie zum Dienst (ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, 4,11). In 5,10 benutzt Petrus vier verschiedene Verben mit nah beieinanderliegenden Bedeutungen, um zweifelsfrei klarzustellen, dass Gott seine Macht dafür einsetzen wird, sein Versprechen zu erfüllen und den Christen

selbst Macht zu verleihen.<sup>12</sup> Daran ändert auch vorübergehendes Leiden nichts.

Aufgrund der neuen Wertordnung in Gottes Reich sollen die Christen gar nicht erst versuchen, andere durch Statussymbole zu beeindrucken. Dazu kann man „aufwändige Frisuren, Schmuck und wertvolle Kleider“ (3,3-4) ebenso rechnen wie auch die in 4,3 aufgezählten Beschäftigungen — Ausschweifungen, das Ausleben der Begierden, Alkoholexzesse, Schlemmen und Saufen und abstoßender Götzendienst (nach NGÜ). Nur die Reichen und Einflusreichen können es sich leisten, so zu leben. Im Kontext einer angstgeprägten Kultur dient ein solches Verhalten also als Statussymbol, das den Armen und Machtlosen zeigt: „Seht her, ich bin wer, ich kann mir das leisten.“ Das gilt sowohl finanziell (ein solcher Lebensstil ist teuer) als auch hinsichtlich der zu erwartenden Sanktionen, die der Mächtige nicht fürchten muss.<sup>13</sup> Für einen von einer Angstkultur geprägten Leser spricht also auch dieser Vers davon, dass man seine Macht nicht zum eigenen Vorteil ausnutzen, sondern sich stattdessen Gott und seinem Willen unterordnen soll. Dieses Verständnis passt auch in den Zusammenhang von 4,1-5.

Der Zurschaustellung des eigenen Status stellt Petrus den „inneren Schmuck“ gegenüber, der nicht Menschen, wohl

aber Gott beeindruckt (3,4) und Gottes Heiligkeit (und damit auch seine Macht) im Leben der betreffenden Person sichtbar macht (3,2). Wichtig ist nicht, sich vor anderen Menschen zu positionieren, sondern Gottes Anerkennung zu finden. Generell gehört alle Ehre Gott, auch für das, was Menschen Positives leisten (4,10-11); die angemessene Einstellung für Christen ist Bescheidenheit und Demut (5,5).

Allerdings verspricht Gott seinen Treuen auch Statussymbole: Dazu kann man den Siegeskranz, der den zuverlässigen Gemeindeältesten versprochen wird (5,4), ebenso zählen wie die Erhöhung durch Gott (5,6). Auch die neue Identität der Gläubigen als „das ‚von Gott‘ erwählte Volk, [...] eine königliche Priesterschaft, eine heilige Nation“ (2,9) hebt den neuen Status hervor, der von Gott, der höchsten aller Mächte und Autoritäten verliehen wird.

#### 4.4 Angst

Aufgrund der erwähnten Unsicherheit und Unberechenbarkeit der Mächte lebt man in einer Angstkultur in ständiger Angst. Wer zu Gott gehört, braucht sich dagegen vor Menschen und Geistern nicht mehr zu fürchten (3,6) oder auch nur zu sorgen (3,14 *μη φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε*). Sie alle unterstehen der Macht Gottes (4,11; 5,11).

Dem Kaiser stehen Unterordnung (2,13 *ὑποτάγητε*) und Achtung (2,17 *τιμᾶτε*) zu, weil das Gottes Willen entspricht (2,13 *διὰ τὸν κύριον*). Vor dem Teufel soll man sich in Acht nehmen (5,8 *νήψατε, γρηγορήσατε*) und ihm widerstehen (5,9 *ἀντίστητε στερεοί*). Zu fürchten sind diese zeitlich und räumlich begrenzten Machthaber aber nicht.

Allerdings untersagt Petrus nicht alle Furcht: Vor Gott ist sie angemessen (2,17).

---

12 Hillyer kommentiert: „Believers will be made **strong, firm, and steadfast** – the virtual synonyms pile up as Peter strives to make the point for those who are perhaps feeling all too conscious of their present weakness and helplessness“ (Hillyer 1992:149; Hervorhebung im Original).

13 In der mexikanischen Narcokultur ist solches Verhalten leicht zu beobachten. Statussymbole wie teure Autos, Goldschmuck etc. sowie teure Feiern zeigen die eigene Macht — und oft auch die Ohnmacht der Behörden. Dementsprechend sind sie für viele einfache Menschen Objekte der Bewunderung und Ziel ihrer Wünsche; Lieder und Legenden handeln von diesen Objekten.

## EXKURS 1: Wen soll man fürchten?

An drei Textstellen wird für „Furcht“ (φόβος) kein Objekt unmittelbar erwähnt: In 2,18 werden Sklaven angewiesen, sich ihren Besitzern ἐν παντί φόβῳ („in aller Furcht“) unterzuordnen; in 3,1-2 wird von Ehefrauen Unterrordnung unter ihre Männer erwartet, damit diese das Leben der Frau ἐν φόβῳ („in Furcht“) beobachten und dadurch zum Glauben kommen können. Und in 3,15-16 werden alle Christen dazu angehalten, Rechenschaft über ihren Glauben abzulegen, und zwar μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου („mit Sanftmut und Furcht“). Es gibt Interpreten, die in diesen Versen Menschen als Objekte der Furcht ansehen (also Sklavenbesitzer, Ehemänner, und diejenigen, die nach dem Glauben fragen).<sup>14</sup> Andere übersetzen φόβος in diesen Zusammenhängen als „Ehrfurcht“<sup>15</sup>, „Achtung“<sup>16</sup> oder „Respekt“<sup>17</sup>.

Gott und die Furcht vor ihm sollen das Verhalten des Einzelnen bestimmen.

Generell ist eine Übersetzung von φόβος mit jedem dieser Begriffe legitim und der Kontext bestimmt, welche Übersetzung die angemessene ist. Im 1. Petrusbrief allerdings scheint φόβος konsistent für Gott reserviert zu sein. Ein besseres Verständnis des Petrusbriefes herrscht deshalb m.E. dort, wo φόβος jeweils auf Gott bezogen wird.<sup>18</sup> Die Sklaven (2,18) werden ja gerade aufgefordert, sich selbst

von unberechenbaren und bössartigen Besitzern nicht einschüchtern zu lassen, sondern Gott treu zu sein (2,19). Auch das Verhalten ἐν φόβῳ (3,2) der Ehefrauen spricht nicht von ihrer Furcht vor dem Ehemann, vor dem sie sich nicht einmal bei Drohungen fürchten soll (μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν, 3,6), sondern vor Gott. Es ist also Gott und die Furcht vor ihm, die das Verhalten des Einzelnen bestimmen sollen, nicht die Drohungen oder das Verhalten von Menschen mit größerer Macht.

Petrus benutzt in beiden Zusammenhängen — für Menschen, Geister und den Teufel, die nicht zu fürchten sind, und für Gott, den die Christen fürchten sollen — den gleichen Begriff, φόβος bzw. φοβέομαι. Die Motivation für die Furcht ist aber deutlich anders als der Grund für die in Angstkulturen normalerweise allgegenwärtige Angst: Wie wir bereits gesehen haben, ist Gott weder launisch noch ungerecht und selbstsüchtig. Die Furcht vor ihm ist also nicht darin begründet, dass man von ihm plötzliche Anfälle von Machtmissbrauch zu erwarten hätte. Stattdessen ist sie dadurch motiviert, dass er heilig ist (1,15-16), alle Macht hat (s.o., 4.1) und alle Menschen unbestechlich richten wird (1,17; siehe auch 2,12.23; 4,5.17).

Wir können beobachten, dass Petrus gewissermaßen eine doppelte Strategie benutzt, um seine Leser anzusprechen: Einerseits möchte er ihr kulturell geprägtes Denken ändern und am Maßstab christlicher Werte und Normen erneuern (Fürchtet Euch nicht!). Andererseits benutzt er gleichzeitig ihre gewohnten kulturellen Denkmuster und bemüht sich, den Glauben an Gott und das Leben als Christ so zu erklären, dass es innerhalb dieser Gedankenwelt verständlich wird (Gott ist der, den man fürchten muss).

<sup>14</sup> Die Elberfelder und Schlachter-Bibel übersetzen in 2,18 und 3,2 „Furcht“.

<sup>15</sup> So die Zürcher Bibel an allen drei Stellen; die Einheitsübersetzung in 2,18; HfA und NGÜ in 3,2. Elberfelder und Schlachter übersetzen in 3,16 „Ehrebietung“.

<sup>16</sup> HfA in 2,18; NLB in 3,16.

<sup>17</sup> Die Gute Nachricht an allen drei Stellen; NGÜ in 2,18 und 3,16; im letzten Vers auch HfA.

<sup>18</sup> So Davids 1990:106 (zu φόβος generell, und zu 2,18); 116-117 (zu 3,2); und 132 (zu 3,16); Schreiner 2003:137 (zu 2,18); 152 (zu 3,2); und 176 (zu 3,16).

#### 4.5 Leiden ertragen

Für Menschen, die in der Umgebung einer Angstkultur aufgewachsen und von ihr geprägt sind, ist Leiden nichts Ungewöhnliches. Sie sind es gewohnt, dass diejenigen, die in der Machthierarchie über ihnen stehen, sie ausnutzen, unterdrücken und misshandeln. Allerdings sind die Menschen in der Regel darin geübt, solches Leiden so weit wie möglich zu vermeiden, indem sie sich und ihre Verhaltensweisen an die Erfordernisse anpassen und ihre wahren Ansichten nicht nach außen dringen lassen.

Im 1. Petrusbrief dagegen werden die Christen dazu aufgefordert, für ihren Glauben und ihre Überzeugungen einzustehen und damit Leiden bewusst anzunehmen (2,6.9; 3,14; 4,16.19; 5,9). Diese Art von Leiden ist nicht nur unvermeidbar für Christen (4,12; 5,9), sondern sie ist auch Teil von Gottes Plan (3,14.17; 4,19). Ein gutes Gewissen<sup>19</sup> und Gottes Ehre sind für einen Christen wichtiger als das Vermeiden von Leid (3,16-17). Solches Leid ist ein Zeichen dafür, dass der Geist Gottes auf dem Leidenden ruht (4,14) und hat sogar positive Auswirkungen: Die Macht der Sünde wird gebrochen (4,1) und der Glaube bewährt und gereinigt (1,7). Diese Bewährung wird von Gott anerkannt (2,20), führt bei der Wiederkunft Christi zu „Lob, Ruhm und Ehre“ („εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν“) (1,7).<sup>20</sup> Damit besteht also eine Motivation,

selbst die Leiden als etwas anzusehen, was zum eigenen Vorteil dient, und man kann sich sogar daran freuen (3,14; 4,13-14). Allerdings gilt dies nicht für Leid, das als Strafe für schlechtes Verhalten verdient ist (2,14.20; 3,17; 4,15). Nicht das Leiden an sich ist wertvoll, sondern nur jenes, das den Christen aufgrund ihres Glaubens, der Treue zu Gott und dem daraus folgenden Lebensstil widerfährt (4,16).

So hat selbst Jesus bewusst Leiden angenommen und damit ein Vorbild gegeben, dem wir folgen sollen (2,21-24; 3,18; 4,1; 5,1). Jesu Leiden war auch kein Unfall oder Folge einer Unachtsamkeit Gottes (der Jesus etwa nicht ausreichend davor beschützt hätte oder dazu nicht in der Lage war), sondern von Gott von langer Hand so geplant (1,11.20; 4,13). Es hat für die Christen positive Auswirkungen, nämlich ihre Erlösung; ja es war dafür sogar notwendig (1,18-19; 2,24; 3,18).

Deshalb ist die angemessene Reaktion auf Leiden, sich weder dagegen zu wehren (2,23; 3,9) noch es zu vermeiden (3,14) oder sich zu schämen (4,16), sondern es im Vertrauen auf Christus anzunehmen (3,15). Gott selbst wird sich darum kümmern, Gerechtigkeit walten zu lassen (2,23; 3,12; 4,5).

In dem kurzen Abschnitt 5,8-11 wird der von den Lesern gewohnte Zusammenhang von Macht und Leid zerbrochen und das Verhältnis der beiden neu definiert: Das Festhalten am Glauben (5,9) ist Widerstand gegen den Teufel, den Feind der Christen, und es führt zu Leiden. Dieses Leid ist also ein Zeichen wahren Glaubens, was daran ersichtlich wird, dass alle Christen es durchmachen (5,9b). Gottes Gnade ist trotzdem am Werk und stärkt die Christen, auch und gerade in der Situation von Verfolgung und Leid (5,10). Seine grenzenlose

Der gewohnte Zusammenhang von Macht und Leid wird zerbrochen.

19 In einer Angstkultur ist das Gewissen eher unwichtig, da nicht ein festes verinnerlichtes Wertesystem das Handeln beeinflusst. Ob eine Tat erstrebenswert ist oder nicht, hängt von dem Ergebnis ab, das man davon zu erwarten hat. Die Erwähnung des Gewissens als Maßstab für das Verhalten ist also selbst schon ein neuer Wert.

20 Diese „Lob, Ruhm und Ehre“ verleiht Gott den Gläubigen, die sich in Prüfungen bewährt haben. Es geht hier also nicht um die Ehre, die Gott zukommt! Siehe Schreiner 2003:68-69.



Macht (5,11) wird durch dieses Leid nicht eingeschränkt oder in Frage gestellt. Stattdessen befähigt sie die Christen zum Glauben und zum Leiden (5,10) und führt letztendlich zur ihrer Teilhabe an Gottes Herrlichkeit (und Macht) (5,10).

#### 4.6 Heuchelei und Integrität

Persönliche Integrität in dem Sinn, dass die inneren Werte einer Person mit ihrem nach außen sichtbaren Verhalten und ihren Äußerungen übereinstimmen, ist in einer Angstkultur kein moralischer Wert oder erstrebenswertes Ideal. Stattdessen werden Verhalten und Äußerungen an die Bedürfnisse und Erwartungen der anderen so angepasst, dass einem daraus so wenige Nachteile wie möglich erwachsen.

Die kulturelle Gepflogenheit, das zu sagen, was der Fragende hören will.

Gegen diese Einstellung wendet sich der 1. Petrusbrief ganz entschieden. Christen haben eine feste Glaubensüberzeugung. Davon dürfen sie sich nicht abbringen lassen (4,19), sondern sie müssen zu ihr stehen und entsprechend

handeln, ungeachtet der unmittelbaren Konsequenzen (1,15-17; 4,16). Damit folgen wir dem Vorbild Christi (2,22). Die fehlende Übereinstimmung von (inneren) Überzeugungen und (äußerlich sichtbarem) Verhalten dagegen wird als Heuchelei (ὕποκρισις) gebrandmarkt und scharf verurteilt (1,22; 2,1). Das Verhalten soll „von innen kommen und ein Ausdruck eures Lebens mit Christus sein“ (3,4 NGÜ). Ein reines Gewissen ist wichtiger als das Vermeiden von unangenehmen Folgen des Handelns (3,16); deshalb können Christen, auch unter äußerem Druck, aufrichtig „Rechenschaft über die Hoffnung in euch“ (3,15) geben.

Dieser bekannte Vers bekommt in diesem Kontext eine für uns eine ungewohnte Komponente: Es geht darum, auch mit

Worten zu seinen Überzeugungen und seinem Glauben zu stehen, anstatt — nach alter Gewohnheit und kultureller Gepflogenheit — das zu sagen, was der Fragende hören will und was keinen Anstoß erregt. Es ist gut möglich, dass Petrus bei dieser Aussage als Ausgangssituation kein Gespräch unter Freunden, sondern ein Verhör vor Augen hat. Die Einbettung des Verses in den Kontext unverdienter Verfolgung und Bestrafung in 3,13-17 legt diesen Zusammenhang nahe.

Auch die Stelle in 4,2 („sich nicht mehr von menschlich-selbstsüchtigen Wünschen bestimmen zu lassen, sondern vom Willen Gottes“, NGÜ; ähnlich 1,14) lässt sich in diesem Zusammenhang nicht nur als Warnung vor Vergnügungssucht und dem „Ausleben der eigenen Begierden“ (4,3 NGÜ) verstehen, sondern alternativ auch als Warnung davor, infolge des (menschlich-selbstsüchtigen) Wunsches nach Freiheit von Leid und Schande den Glauben zu verleugnen oder das eigene Handeln an den Wünschen und Erwartungen anderer Menschen auszurichten anstatt an Gottes Willen.

Allerdings hat das Verhalten jedes einzelnen nicht nur direkte Folgen, sondern auch langfristige: Gott wird alles Verhalten unbestechlich richten (1,17; 2,12.23), und zwar sowohl von Christen wie auch Nichtchristen (4,17), und den Ungehorsam bestrafen. Es ist also überaus wichtig, sich nach Gottes Willen zu richten und entsprechend zu leben (4,18).

Wie schon oben sehen wir auch hier, wie Petrus eine doppelte Strategie verfolgt, um seine Leser zu einem integren Leben als Christen zu motivieren: Zum einen präsentiert er neue, christliche Werte, die die alten kulturellen Werte ersetzen sollen, wenn er erklärt, dass für Gott Treue, Zuverlässigkeit und Integrität wichtig sind. Andererseits kann er auch diejenigen motivieren, nach Gottes Werten zu leben, die immer noch von den alten



Gewohnheiten und Denkmustern geprägt sind und sich deshalb mehr an den zu erwartenden Konsequenzen orientieren als an Gottes Werten: Er lenkt ihre Aufmerksamkeit von den unmittelbaren, aber vorübergehenden auf die langfristigen und in Ewigkeit relevanten Folgen ihres Verhaltens (1,24-25; 3,10-12).

## EXKURS 2: Gutes tun

Interessanterweise finden sich im 1. Petrusbrief nur wenige konkrete Handlungsanweisungen, die nicht auf eine sehr spezifische Situation bezogen wären.<sup>21</sup> Dagegen fordert Petrus seine Leser nahezu ununterbrochen<sup>22</sup> allgemein dazu auf, „Gutes zu tun“. Im Kontext einer Angstkultur steht das im Gegensatz zur generell verwendeten *Maxime*, das zu tun, was opportun ist.

Petrus kontrastiert das Tun des Guten<sup>23</sup> immer wieder mit dem Tun des Bösen<sup>24</sup>. Damit malt er seinen Lesern ein neues Wertesystem vor Augen.

Motiviert ist diese neue Orientierung, nämlich nicht das Opportune, sondern das Gute zu tun, in Gottes Wesen. Gott ist heilig (1,15-16), und er heiligt die Gläubigen (1,2). Sie sind auserwählt als heilige Priesterschaft (2,5) und als sein heiliges Volk (2,9). Das führt allerdings noch nicht automatisch zu einem ent-

sprechenden Verhalten, welches deshalb angemahnt wird: „Der, der euch berufen hat, ist heilig; darum sollt auch ihr ein durch und durch geheiligtes Leben führen. Es heißt ja in der Schrift: ‚Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.‘“ (1,15-16 NGÜ).

Im Tun des Guten findet diese Heiligkeit Ausdruck. Deshalb fordert Gott von seinen Kindern, dass sie entsprechend handeln, und macht auch seine Unterstützung für sie sowie ihr zukünftiges Wohlergehen davon abhängig (3,9-12). Ihr Verhalten wird aber auch von anderen beobachtet (2,12).<sup>25</sup> Gutes Verhalten wird von den Verantwortlichen anerkannt und gelobt (2,14), es widerlegt die Vorwürfe der Unverständigen und bringt sie zum Schweigen (2,15; 3,16), und es hält Gegner davon ab, den Christen Böses anzutun (3,13). Die Gläubigen zeigen sich im Tun des Guten als wahre Erben von Gottes Volk (3,6). Gutes zu tun selbst bei Widerstand und Verfolgung, ist eine Gnade Gottes (2,20) und ehrt Gott (2,12).

Petrus zeigt seinen Lesern auch den Gegenpol auf. Die Menschen, die Gott nicht kennen, folgen mit ihrem Handeln ihren eigenen Wünschen (1,14) und tun Schlechtes (4,3-4). Davon sollen sich die Christen klar distanzieren: Dem Beispiel Jesu folgend (2,22-23) sollen sie alle Bosheit ablegen (2,1) und ihre Freiheit nicht zum Tun des Bösen missbrauchen (2,16) – was einem typischen Verhalten in einer Angstkultur entspräche. Die wahre Gotteskindschaft zeigt sich darin,

---

21 Wie etwa Anweisungen für misshandelte Sklaven oder Gemeindefeiler.

22 In 2,12.14.15.20; 3,6.11.13.16.17; 4,19.

23 Er benutzt das Verb *ἀγαθοποιέω* bzw. die verwandten Formen *ἀγαθοποιός* als Adjektiv oder das Substantiv *ἀγαθοποιία*, dazu in 2,12 einmal *καλῶν ἔργων*.

24 Die Wortgruppe besteht aus dem Verb *κακοποιέω* sowie dem Adjektiv *κακοποιός* und dem Substantiv *κακία*. Im 1. Petrusbrief kommt die Wortgruppe etwa genauso häufig vor wie im gesamten restlichen Neuen Testament zusammengekommen. Lediglich *κακία* kommt auch sonst im NT vergleichsweise häufig vor (insgesamt elfmal, davon zweimal in 1. Petrus).

---

25 Interessanterweise beobachten gerade Menschen in einer Angstkultur das Verhalten anderer sehr genau. Man wacht darüber, dass andere sich nicht auf die eigenen Kosten mehr Macht aneignen. Petrus weist hier also darauf hin, dass Menschen infolge dieser Gewohnheit das veränderte, geheiligte Verhalten eines Christen wahrnehmen und dadurch selbst zum Glauben kommen oder zumindest Gott dafür ehren können.

dass selbst Böses nicht mit Bösem, sondern mit Segen erwidert wird (3,9; vgl. 2,23). Nur dann wird Gott sie überhaupt erhören (3,12; vgl. 2,7). Übeltäter dagegen werden sowohl von menschlichen Autoritäten (2,14; 4,15) als auch von Gott zur Rechenschaft gezogen (3,12). Eine Bestrafung als Folge von gutem Verhalten ist dagegen unwahrscheinlicher (3,13). Wenn sie aber doch vorkommt, ist sie eine Gnade Gottes (3,14).

Das Fehlen fester Verhaltensnormen in Angstkulturen wirkt sich auf zwei verschiedene Arten aus, je nachdem, ob die betroffene Person in einer Beziehung die mächtigere oder die schwächere Stellung innehat. Was man sich gegenüber einem Mächtigeren nie erlauben würde, wird dem Machtlosen bedenkenlos angetan. In den folgenden Abschnitten werden diese beiden Möglichkeiten erläutert und ihr Vorkommen im 1. Petrusbrief aufgezeigt.

#### 4.6.1 Opportunismus und loyale Unterordnung, auch in unangenehmen Situationen

Es ist für Menschen aus einer Angstkultur eine leichte und oft praktizierte Übung, sich Mächtigeren formal unterzuordnen und nach ihren Wünschen zu richten. Allerdings wird dabei normalerweise nur das beobachtbare Verhalten angepasst. Wichtig ist in diesem Kontext nicht, die eigene Meinung durchzusetzen oder auch nur mitzuteilen, sondern lediglich, die Begegnung oder Beziehung möglichst schadlos zu überstehen. Wo immer man sich jedoch unbeobachtet fühlt oder meint, sich gefahrlos gegen die Autorität auflehnen zu können, wird diese Möglichkeit ergriffen. Schließlich ist es ja ein wichtiges Ziel, sich der Macht der anderen zu entziehen und die eigene Macht zu vergrößern.

Dieser Gewohnheit setzt Petrus in seinem Brief die Aufforderung entgegen, sich jeder Person oder Instanz, die Autorität über die Briefempfänger ausübt,

nicht nur formal, sondern loyal und von Herzen unterzuordnen. An jeder Stelle, an der die Beziehung der Leser zu jemandem mit mehr Macht angesprochen wird,<sup>26</sup> kommt dieses Thema vor: Das Verhältnis zum Staat und seinen Institutionen (2,13-17); für Sklaven die Beziehung zu ihren Besitzern (2,18-25); Ehefrauen gegenüber ihren Männern (3,1-6); und junge Leute in der Gemeinde den Leitern gegenüber (5,5). Generell fordert Petrus dazu auf, nicht nur formell, sondern „ungeheuchelt“ (ἀνυπόκριτον, 1,22) zu lieben und zu handeln.

Die in Kap. 2,1 genannten Einstellungen und Verhaltensweisen, die die Christen ablegen sollen, sind alle typisch für Angstkulturen: Neid (φθόνους) auf das, was andere haben, bringt die Menschen dazu, diesen anderen mit Bosheit (κακίαν) und List/Betrug (δόλον) Schaden zuzufügen, um ihre Macht zu beschränken und damit die eigene auszubauen. Dazu dient auch Verleumdung (καταλαλιὰς, vgl. auch 2,12 und 15), denn dadurch schafft man für den Verleumdeten Feinde und begrenzt so dessen Macht. All das gibt man natürlich nicht offen zu; Heuchelei (ὑποκρίσεις) ist also normal.

Die einzige „Macht“, bei der die Christen nicht zu Unterordnung, sondern zu Widerstand aufgefordert werden, ist der Teufel (5,8-9). Anders als menschliche Machthaber, die ihrer von Gott auferlegter Pflicht nachgehen (2,13-14; 5,2), ist er der Feind, von dem Gefahr ausgeht (5,8) und gegen den man sich zur Wehr setzen muss.

Allerdings ist die Unterordnung unter Gottes Willen und Werte wichtiger als die Unterordnung unter menschliche

... sich jeder Autorität nicht nur formal, sondern loyal und von Herzen unterzuordnen.

<sup>26</sup> Zur Beziehung zu Gott siehe oben, Kap. 4,4, zum Thema Angst.

Autoritäten. In einer Angstkultur wird die Unterdrückung durch Mächtige – seien es menschliche Herrscher oder Götter – oft kollektiv durchgeführt oder empfunden. Eine (verständliche) Weigerung der Christen, sich am Götzendienst zu beteiligen (4,3) – zu dem Gelage, Orgien oder Alkoholexzesse oft integral dazugehörten – kann aus der Sicht der Nichtchristen ihre ganze Gesellschaft (Stadt, Großfamilie) zum Objekt des Zorns der Götter oder auch der menschlichen Herrscher machen.<sup>27</sup> Der Druck auf die Christen, zu alten Verhaltensweisen zurückzukehren, ist dann also eine Art Selbstschutz der Nichtchristen. Angesichts dieser Situation erinnert Petrus seine Leser daran, dass nicht die Götter oder Herrscher, sondern Gott derjenige ist, vor dem sich letztlich alle für ihr Verhalten verantworten müssen (4,4). Selbst der Tod eines Gläubigen<sup>28</sup> ist kein Zeichen für Gottes Unterlegenheit; er kann ihn nicht vom Leben im Geist trennen (4,6).<sup>29</sup>

Generell ermahnt Petrus seine Leser, nicht Böses mit Bösem zu vergelten,

---

27 Bei vielen Indianervölkern in Mexiko ist der soziale Druck auf die Christen, insbesondere auf Neubekehrte, immens. Dabei geht es der Gesellschaft gar nicht um die Teilnahme der Christen an den gemeinsamen Festen, sondern darum, nicht den Zorn der Geister dadurch zu erregen, dass sie nicht von allen in der erwarteten Weise geehrt werden.

28 Nirgends im Text des Petrusbriefes findet sich ein eindeutiger Hinweis darauf, dass im Umfeld der Briefempfänger Christen den Märtyrertod erlitten haben. Auch der hier behandelte Textabschnitt spricht nicht ausdrücklich von Martyrium. Im Kontext von 4,1-6, insbesondere mit dem Verweis auf das Leiden Christi in Vers 1, ist ein solches Verständnis aber sinnvoll und naheliegend. Für eine Diskussion zur Übersetzung von *νεκροῖς* als (im Glauben) Verstorbene siehe Schreiner 2003:206-210.

29 Vgl. 3,18, wo Petrus erwähnt, dass auch Jesus zwar getötet wurde, aber jetzt im Geist lebt.

sondern Gutes zu tun (siehe oben) und ein Segen für andere zu sein (3,9).

#### 4.6.2 Machtmissbrauch oder dienen- de Liebe

Manchmal finden sich die Empfänger des 1. Petrusbriefes in einer Beziehung mit anderen Menschen auch in der Position des Einflussreicheren, Mächtigeren wieder. In einer von Angst geprägten Kultur wäre die typische Verhaltensweise, diese Situation zum eigenen Vorteil auszunutzen, ohne dabei Rücksicht auf die Rechte, Wünsche oder Bedürfnisse der anderen Person zu nehmen. Korruption und Machtmissbrauch sind in Angstkulturen weit verbreitet.

Auch dagegen wendet sich Petrus ganz entschieden. Stattdessen sollen ganz allgemein der Gehorsam Gott gegenüber (1,13-14,22), das Bewusstsein der Heiligkeit Gottes (1,15-16), des Opfers Christi (1,18-21) und des kommenden Gerichts (1,17) zu einem Leben führen, das von Liebe geprägt ist (1,22; siehe auch 2,17; 3,8; 4,8; 5,14) Das höchste Ziel jeden Handelns ist Gottes Ehre (4,11; vgl. auch 3,15; 4,16) und nicht etwa der eigene Vorteil oder die Befriedigung der eigenen Wünsche (2,11; 4,3).

Unter den zwischenmenschlichen Beziehungen mit Machtgefälle spricht Petrus konkret die Einstellung von Männern gegenüber ihren Frauen (3,7) und die Haltung von Gemeindeleitern (5,1-4) an.<sup>30</sup> Aber auch 4,9-11 passt in diesen Zusammenhang: Wer die Möglichkeit hat, Gäste aufzunehmen, hat eine von Gott anvertraute Gabe, die er zum Wohl der anderen einsetzen soll (4,9). Ebenso sind die in 4,10-11 genannten Gaben nicht zur Erweiterung des eigenen Einflussbereichs, sondern zum Wohl der

---

30 Interessant ist, dass Sklavenbesitzer (anders als etwa in Eph 6,5-9; Kol 3,22-4,1) nicht auch ausdrücklich angesprochen werden.

anderen gedacht. Die Ehre für diese Fähigkeiten gehört Gott, nicht dem damit Begabten (4,11). Das ist für Menschen aus einer Angstkultur ein neues Konzept; in ihrem kulturellen Umfeld setzt jeder seine Möglichkeiten (Mittel, Fähigkeiten) dazu ein, seine eigene Position zu verbessern, was in der Regel auf Kosten der anderen geht. Dieser seinen Lesern bekannten Gewohnheit setzt Petrus neue, christliche Werte entgegen: Gott begabte uns nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen (4,10).

Frauen als das schwächere Geschlecht – die faktische Situation in der damaligen Gesellschaft.

In Bezug auf die Beziehung zwischen Ehepartnern werden Frauen in 3,7 als das schwächere Geschlecht bezeichnet, und zwar nicht, um sie zu diskreditieren, sondern um eine faktische Situation in der damaligen Gesellschaft zu benennen.<sup>31</sup> Männer

könnten versucht sein, dieses Machtgefälle zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen. Petrus ermahnt sie stattdessen zu einem rücksichtsvollen Verhalten.<sup>32</sup> Gott, der unvergleichlich mehr Macht hat als Frauen oder Männer, hebt den Unterschied zwischen den beiden auf und gibt den Frauen die gleiche Ehre, die auch den Männern zuteil wird (3,7). Deshalb sollen auch die Männer ihre Frauen ehren und entsprechend behandeln.<sup>33</sup>

Noch aufschlussreicher ist der Abschnitt 5,1-4, der sich speziell an die Ältesten in

der Gemeinde richtet. Anders als beispielsweise in 1.Tim 5,17-19, wo die Gemeinde dazu angehalten werden muss, die Leiter zu achten, mahnt Petrus hier ebendiese Leiter, ihre erhobene Position in der Gemeinde nicht zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen (5,2) und sich auch sonst nicht am gewohnten Verhalten weltlicher Leiter zu orientieren: Ihre Aufgabe ist nicht zu herrschen, sondern ein Vorbild zu sein (5,3). Dabei müssen sie die Balance finden zwischen der Einstellung, die Gemeinde aus Angst vor Gottes Strafe zu leiten (μη ἀναγκαστῶς) und dem Ausnutzen ihrer leitenden Position zum eigenen Vorteil (μηδὲ αἰσχροκερδῶς). Eine solche Anweisung an Gemeindeleiter finden wir sonst nirgends im Neuen Testament. Vor dem Hintergrund einer Angstkultur ist diese Ermahnung aber nicht nur verständlich, sondern eigentlich zu erwarten. Denn dort üben Personen in Führungspositionen im Allgemeinen ihre Aufgabe entweder nur aus Angst vor einer noch einflussreicheren Autorität aus, oder sie missbrauchen ihre Position zum eigenen Vorteil. Im Unterschied zu diesen beiden Einstellungen sollen die Leiter der christlichen Gemeinde weder von Angst noch von Habgier, sondern von der Aussicht auf Gottes Anerkennung motiviert sein (5,4) und ihre Aufgabe freiwillig und bereitwillig wahrnehmen (5,2).

Selbst das Fehlen von Anweisungen an Eltern zum Umgang mit ihren Kindern (vgl. Eph 6,1-4; Kol 3,20-21) passt ins Bild einer Angstkultur: Die Eltern-Kind-Beziehung ist nämlich die *eine* Beziehung mit Machtgefälle, in der Machtmissbrauch nicht typisch ist. Kinder sind generell Verbündete im Kampf gegen die feindliche Welt. Eltern wären schlecht beraten, sich Feinde im eigenen Haus zu schaffen.<sup>34</sup>

31 Die Aussage „schwächer“ trifft sowohl auf die körperliche Konstitution als auch auf den sozialen Stand und die gesellschaftlichen Einflussmöglichkeiten zu.

32 „Κατὰ γνώσιν“, also „gemäß ihrer Einsicht“. GN, NeÜ, Einheitsübersetzung übersetzen „rücksichtsvoll“; NGÜ, NLB, Zürcher „verständnisvoll“.

33 Im Nachsatz „damit eure Gebete nicht verhindert werden“ (Elb) klingt das alttestamentliche Bild von Gott als dem Beschützer der Machtlosen an (z.B. 2.Mo 22,20-22; Ps 68,6). Wer die Schwächeren missachtet, dessen Gebete wird Gott ignorieren.

34 Umgekehrt haben in einer Gesellschaft, in der Beziehungen von Angst geprägt sind, Kinder in der Regel Respekt vor ihren Eltern, so dass auch eine

Wir sehen also, wie Petrus generell eine neue Ethik von den Christen fordert, die sich nicht an Machtverhältnissen zwischen Menschen orientiert, sondern an Gottes Wesen und seiner Ehre.

#### 4.7 Einzelkämpfer und die Gemeinschaft der Kinder Gottes

Statt allgemein anerkannter moralischer Normen, nach denen man sich in jeder Situation richtet, gilt in Angstkulturen das Recht des Stärkeren. Jeder ist sich selbst der Nächste; alle Anderen sind Rivalen im Streben nach Einfluss und Macht. Deshalb werden Beziehungen von Misstrauen beherrscht, denn der Andere könnte mich ausnutzen und mir schaden wollen. Darum will ich ihm diese Möglichkeit nicht einräumen. Darüber hinaus wacht man auch argwöhnisch darüber, was die Anderen tun: Hat jemand mir gegenüber einen Vorteil oder versucht, sich diesen zu verschaffen?

Die Gemeindeleiter sollen weder von Angst noch von Habgier motiviert sein.

Typischerweise haben solche Kulturen Mechanismen, um Andere am Vorankommen zu hindern. Bei vielen Völkern in Mexiko beispielsweise werden diejenigen, die mehr Geld haben, dazu verpflichtet, ein Fest zu bezahlen oder einen Dienst für die Gemeinschaft zu übernehmen. So wird ihr Reichtum (und damit ihre Einflussmöglichkeit) beschränkt und zurückverteilt an die Anderen, die weniger haben.

Dem stellt Petrus die Gemeinschaft als Ideal gegenüber: Christen achten den Nächsten höher als sich selbst, sind also „voll Mitgefühl und Bruderliebe, barmherzig und demütig“ (3,8-9; Menge;

---

Anweisung an die Kinder (vgl. Eph 6,1; Kol 3,20) hier vielleicht nicht völlig unnötig, aber doch weniger relevant wäre.

siehe auch 5,5). Immer wieder verweist er auf Aspekte dieser neuen Identität: die ungeheuchelte Liebe unter den Glaubensgeschwistern (1,22; 2,17; 3,8; 4,8; 5,14); die Integration in die Gemeinschaft (2,5), Gastfreundschaft (4,9) und gegenseitiger Dienst (4,10).

#### 5. Scham- oder Angstkultur?

Wie schon erwähnt wird der 1. Petrusbrief in der jüngeren Forschung oft vor dem Hintergrund einer Schamkultur gesehen und erklärt (Elliott 1995, Campbell 1998, deSilva 2011, Georges 2017). Das Besondere daran ist nicht das Eingehen auf die Verse, in denen Ehre oder Scham und damit verbundene Konzepte vorkommen, sondern der Versuch, den ganzen Text nicht aus dem eigenen kulturellen Blickwinkel des Kommentators zu bewerten, sondern aus der Sicht einer Schamkultur.

Die Wichtigkeit der Konzepte von Ehre und Schande im 1. Petrusbrief ist nicht zu verleugnen, und dieses Thema ist sicher in vielen traditionellen Kommentaren zum Text vernachlässigt worden. Dennoch scheint mir eine Interpretation vor dem Hintergrund einer Angstkultur angemessener. Sie geht mehr auf den Text ein und erklärt sowohl einzelne Aussagen wie auch ihre Relevanz besser.

Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der genannten Position ist hier nicht möglich. Ich möchte aber thesenartig dazu Stellung nehmen und die vorliegende Interpretation gegen diesen anderen Erklärungsansatz verteidigen.

- Der 1. Petrusbrief enthält sowohl Elemente, die auf Angstkulturen deuten, wie auch solche, die auf Schamkulturen hinweisen. Teilweise stimme ich den angeführten Werken also zu. Elliott hat beispielsweise Recht mit seiner Schlussfolgerung, dass

[i]n the Jewish and Christian transposition of honor and shame into a theological key, honor ultimately is ascribed not by blood and birth, as convention would dictate; nor is it achieved by any heroic act of valor and andreaia, that is, manliness or courage. It is rather conferred through an act of divine grace (Elliott 1995:174).

- Ein limitiertes Verständnis von Kulturen führt zur Fehlinterpretation. Bei keinem der oben angeführten Autoren findet sich ein Hinweis darauf, dass ihnen die Existenz von Angstkulturen bekannt ist.<sup>35</sup> Unter dieser Voraussetzung ist zu erwarten, dass die Eigenschaften verschiedener Kulturtypen unter einem Titel zusammengemischt werden, und es ist auch zu erwarten, dass das nicht der Kulturtyp ist, aus dem der betreffende Autor stammt.<sup>36</sup> Das gilt meines Erachtens nicht nur für die angeführten Werke, die den 1. Petrusbrief behandeln, sondern auch für die Arbeiten über die *ancient Circum-Mediterranean societies*, auf die sich deSilva und Elliott stützen.<sup>37</sup> Darin wird eine Schamkultur rekonstruiert,<sup>38</sup> die

---

35 Georges behandelt das Thema in anderen Texten.

36 Elliott beispielsweise führt in seiner Liste von „Honor and Shame Terminology and Their Related Semantic Fields in 1 Peter“ (Elliott 1995:174) unter anderem „have and display power“, „strength“, „judge“, „be superior to other authorities“ (alle 174), „show God awe and reverence“, „be obedient“ und „obey God's will“ (alle 175) an. Alle diese Begriffe passen besser in den Kontext einer Angstkultur. – Ähnlich listet deSilva alle Verse aus dem 1. Petrus, die mit Leiden zu tun haben, als Beleg für „socially imposed shame“ (deSilva 2010:159) auf. Manche der von ihm hier angeführten Textstellen haben gar keinen direkten oder sichtbaren Bezug zu Schamkulturen und ihren Werten und Verhaltensweisen oder zu „socially imposed shame“.

37 Siehe dazu die von Elliott 1995:167 angeführten Werke. Einige der dort als Elemente von Schamkulturen angeführten Eigenschaften sind eigentlich eher für Angstkulturen typisch.

38 Eine Zusammenfassung davon findet sich bei Elliott: 168.

angeblich vor zweitausend Jahren im gesamten Mittelmeerraum geherrscht haben soll. Abgesehen davon, dass die Existenz eines so großen kulturell einheitlichen Raumes wegen der begrenzteren Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten damals noch unwahrscheinlicher war als heute, ist diese angenommene Kultur nur in wenigen Grundzügen skizziert, welche von den Kommentatoren des 1. Petrus dann meist sehr statisch aufgenommen werden.

- Selektive Wahrnehmung führt zu falschen Schlussfolgerungen. Die oben angeführten Autoren gehen entweder nicht näher auf die im 1. Petrusbrief doch sehr prominenten und für Angstkulturen typischen Konzepte von Angst, Macht und Integrität ein (deSilva, Georges), oder sie betrachten sie einfach als Elemente von Schamkulturen (Elliott 1995:174-175). Sie gehen also m.E. nicht ausreichend und angemessen auf den Text des 1. Petrus ein.
- Die beobachtbaren Fakten in Scham- und Angstkulturen wirken oft gleich oder ähnlich, werden aber unterschiedlich interpretiert. Eine Interpretation des Textes ist an vielen Stellen aus beiden kulturellen Perspektiven möglich und sinnvoll. Manche Verse ergeben aber nur im Kontext einer Angstkultur Sinn (beispielsweise 1,17; 2,1.16; 3,7; 5,2-3.11).

Zusammenfassend kann man sagen, dass ein Verständnis des 1. Petrusbriefs ohne Bezug auf Schamkulturen leichter möglich und natürlicher zum Text passend ist als eines ohne Bezug auf Angstkulturen. Wie schon erwähnt halte ich den Bezug auf Schamkulturen in vielen Passagen aber nicht für unmöglich oder völlig unpassend.

## 6. Zusammenfassung

McKnight schreibt in der Einleitung zu seinem Kommentar zum 1. Petrusbrief:



I must admit I have never met any Christians in the United States who have told me that 1 Peter was their favorite book or even high on the priority list. [...] Why? The answer is simple: Too much of it is centered on aspects of Christian existence that are far from most Western Christian experiences: social marginalization and suffering (McKnight 1996:35).

Diese Beobachtung ist interessant und die Analyse ist zutreffend, aber meines Erachtens unvollständig. Zusätzlich zu den beiden genannten Themen unterscheidet sich unsere Situation auch noch kulturell grundlegend von der der Empfänger des 1. Petrusbriefes. Ein Text, der für Menschen aus einer Angstkultur geschrieben ist, spricht Menschen aus einer Schuldkultur weniger an. Eine Auslegung aus der Perspektive einer typisch deutschen Gemeinde – gesellschaftlich anerkannt, finanziell gut versorgt und im Kontext einer Schuldkultur – verfehlt in vielen Aspekten die eigentliche Absicht und Zielsetzung des Briefes.

Das ist für die Mixteken, unter denen ich in Mexiko arbeite, ganz anders: Sie sind generell arm und gehören zu der untersten sozialen Schicht im Land. Die Christen unter ihnen sind eine verschwindend kleine Minderheit und leiden unter großem sozialen Druck, sich wieder an das alte Leben anzupassen, sowie in vielen Fällen auch unter Angriffen und Verfolgung. Sie leben in einer Angstkultur. Mit anderen Worten: Für sie (und viele andere Völker in Mexiko) gehört der 1. Petrusbrief zu den biblischen Texten, die am leichtesten zu verstehen und am praktischsten auf ihre Situation anzuwenden sind.

Wir haben gesehen, dass Petrus auf zweierlei Art in eine Lage wie die der Mixteken hineinspricht. Zum Einen bemüht er sich, ihre kulturell geprägten Werte durch neue christliche Werte und Verhaltensmaßstäbe zu ersetzen. Zum Anderen ar-

gumentiert er aber oft auch innerhalb der althergebrachten Denkmuster zeigt in diesem Rahmen, wie Christen ihr Leben gestalten sollen. Selbst wenn viele Einzelheiten des 1. Petrusbriefes für unseren Alltag kaum relevant sein sollten, kann uns dieses Prinzip in vielen Situationen hilfreich sein.

## Bibliographie

- Campbell, Barth L. 1998. *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter*. Atlanta: Scholars Press. (SBL Dissertation Series 160).
- DeSilva, David A. 2011. *Turning shame into honor: The pastoral strategy of 1 Peter, in The shame factor: How shame shapes society*. Robert Jewett (Hg.) mit Wayne L. Alloway jr. und John G. Lacey. Eugene, Oregon: Cascade, 159-186.
- Davids, Peter H. 1990. *The first epistle of Peter*. (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans.
- Elliott, John 1995. Disgraced yet graced. The Gospel according to 1 Peter in the key of honor and shame. *Biblical Theology Bulletin* 25:4, 166–78.
- Georges, Jayson 2017. *1 Peter: An honor-shame paraphrase*. O.O.: Timē.
- Grudem, Wayne 1988. *1 Peter*. (TNTC). Leicester: Inter-Varsity; Grand Rapids: Eerdmans.
- Guthrie, Donald 1970. *New Testament introduction*. Downers Grove: Inter-Varsity.
- Hillyer, Norman 1992. *1 and 2 Peter, Jude*. (NIBC). Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- McKnight, Scot 1996. *1 Peter. (NIV application commentary)*. Grand Rapids: Zondervan.
- McRay, John 1991. *Archeology and the New Testament*. Grand Rapids: Baker.
- Muller, Roland 2010. *Honor and shame: Unlocking the door*. 2. Ausgabe. O.O.: CanBooks.
- Schreiner, Thomas R. 2003. *1, 2 Peter, Jude*. (NAC). Nashville: Broadman & Holman.



# Erotisierte heterosexuelle Beziehungen in der Mission

Martina Kessler

---

In vielen zwischenmenschlichen Begegnungen finden Erotisierungen statt – auch auf dem Missionsfeld. In Folgenden werden die erotisierten Erlebnisse von Missionar/-innen, ihre daraus resultierenden Bedürfnisse und die Folgen in und für Missionssituationen dargestellt, wie sie in einer qualitativ-empirischen, passiv-narrativen Forschung erarbeitet wurden. Ein wichtiges Ergebnis ist, dass immer wieder Erotisierungen stattfinden, ohne dass wirklich Erotik vorliegt.

---

*Dr. Martina Kessler ist an der Akademie für christliche Führungskräfte und Stiftung Therapeutische Seelsorge sowohl in der Leitung als auch als Dozentin tätig. Sie ist Co-Researcher der University of South Africa (Department of Philosophy, Practical and Systematic Theology).*

## Einleitung

Die bei Frauen – egal ob alleinstehend oder verheiratet – festzustellende Unsicherheit in Bezug auf das eigene Leben und die (Vor-)Urteile gegenüber dem jeweils anderen Familienstand weckten mein Interesse, dies zu erforschen. Ich beobachtete, dass die Art und Weise, wie Frauen miteinander umgehen, häufig durch Männer – egal ob anwesend oder nicht – geprägt ist.

In diesem Artikel sind Teile der Ergebnisse aus der empirischen Forschung zu heterosexuell erotisierten Beziehungsgeflechten von Missionarinnen beschrieben, die 2014 als DTh bei der University of South Africa, Pretoria, Südafrika, vorgelegt und 2018 veröffentlicht wurde.<sup>1</sup>

In einer Prästudie wurde deutlich, dass manche deutsche Missionsorganisationen den Umgang mit Sexualität thematisieren und andere dies tabuisieren. Insgesamt ist die Erotisierung heterosexueller Bezie-

hungsgeflechte jedoch wenig strukturiert erfasst und reflektiert. Gerade in der Missionsarbeit sollte es möglich sein, sich mit Erotisierungen, Versuchung und Versuchlichkeit theologisch und lebensnah auseinander zu setzen. Dieser Artikel ist interdisziplinär angelegt und verbindet Erkenntnisse aus der Missiologie und Psychologie.

Eine Befragung von Missionar/-innen brachte hervor,<sup>2</sup> dass manche Missionar/-innen durch die Annahmen, mit denen sie aufs Missionsfeld gehen, schon im Voraus erotisiert sind. Aber es finden auch Erotisierungen innerhalb des Missionarskollegiums statt. Ebenso können Erotisierungen intrinsisch verankert sein. Daher wurde die Dynamik unerwünschter heterosexueller Erotisierung (subtiler und offensichtlicher) im Beziehungsgeflecht der Mitarbeiter/-innen von deutschen, evangelikalen Missionen differenziert erfasst, systematisiert und strukturiert abgebildet. Die Vermutung war, dass das Beziehungsgeflecht im Miteinander von Singles<sup>3</sup>, Ehefrauen und

Durch die Veränderung der Lebenssituation treten Beziehungskonflikte früher auf.

---

1 Kessler, M., 2018, *Erotisierte Beziehungen in der Mission. Eine theologisch-soziologische Untersuchung in deutschen evangelikalen Missionsgesellschaften*, VKW, Bonn

---

2 Gefragt wurde: Was für Erotisierungen wurden in der aktiven Missionar/-innenzeit erlebt? Welche Folgen hatte die Erotisierung für die Mission? Was wäre in der Situation hilfreich gewesen?

3 Es wird das Wort Singles benutzt, um die Frauen zu beschreiben, die jenseits einer Partnerschaft leben.

Ehemännern<sup>4</sup> in der Mission mehr durch erotische Einflüsse belastet ist, als es üblicherweise wahrgenommen wird. Durch die Veränderungen der Lebenssituation,<sup>5</sup> wie sie bei Missionar/-innen üblich sind, treten Beziehungskonflikte früher und deutlicher auf. Gleichzeitig wird der Zugang zu dieser Dynamik von den aus der Bibel abgeleiteten Erwartungen mit einem verstärkten Anspruch an sich selbst und an andere erschwert. Wenn dann z.B. Konflikte eher unterschwellig bleiben oder auf andere Ebenen verlagert werden (z.B. durch den Versuch, das Problem mittels Bibelarbeiten zu klären), wird es immer problematischer im Miteinander. Das Sich-Hingezogen-Fühlen zum anderen Geschlecht kann dadurch so stark werden, dass es sogar zu außerehelichen sexuellen Aktivitäten kommen kann, obwohl die Missionar/-innen vor und außerhalb der Ehe sexuell enthalten und in ihrer Ehe treu leben wollen.

## Begriffsklärung

Ich arbeite in diesem Artikel mit folgender Definition von Erotisierung:

*Eine **Erotisierung** setzt aktives Handeln voraus und geschieht, wenn jemand in etwas oder in jemanden Erotik hineininterpretiert. Dies kann sich auf Beziehungen, Aktionen, Situationen oder auch Personen beziehen.*

Erotisierung geschieht zum Einen, wenn Menschen Gefühle füreinander entwickeln, die die eigene Geschlechtlichkeit sowie die des Gegenübers involvieren. Aber Erotisierung kann auch in Form einer Übertragung stattfinden,

---

4 „Ehefrauen“ meint hier immer verheiratete Missionarinnen, mit „Ehemann“ immer verheirateter Missionar.

5 siehe Wagner, E., 2004, *Bei uns ist alles ganz anders: Handbuch für Ehefrauen in der Mission*, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn.

wenn z.B. ein eifersüchtiger Ehepartner oder ein kontrollierendes Umfeld eine Beziehung entsprechend interpretiert. In diesem Fall muss überprüft werden, ob die Beziehung tatsächlich erotisch ist, oder ob sie ausschließlich von außen erotisiert wird. Eifersucht alleine ist noch kein Indiz für eine tatsächliche Erotisierung der Beziehung.

Die theologische Anthropologie begründet heterosexuelle Erotik u.a. darin, dass Menschen ihre Geschlechtlichkeit auch im Anderssein erkennen. Sie kommen in den bekannten Zügen des Partners in Kontakt mit ihren eigenen unbekanntem Möglichkeiten.<sup>6</sup> Der Mann wird wie ein Spiegel für die Frau, die Frau ein Spiegel für den Mann.<sup>7</sup> In dieser Verschiedenheit von Mann und Frau liegt ein Reiz. Der Vollzug von Sexualität war bei der Schöpfung des Menschen mit eingeplant und Adam und die Frau haben den Auftrag sich sexuell zu vereinen. Demzufolge hat Gott Anziehungskraft, Erotik und Sexualität gestiftet, als er Frau und Mann in ihrem jeweiligen Geschlecht erschuf. Von Rad begründet den urgewaltigen Drang der Geschlechter zueinander damit, dass die Frau aus der Seite des Mannes gebildet wurde und beide im Sexualakt wieder zu einem Fleisch werden, welches im gezeugten Kind sichtbar würde.<sup>8</sup> Die im Geschöpf verankerte Orgasmusfähigkeit zeigt die im Menschen organisch angelegte Lustfähigkeit. Beim sexuellen Akt sind gerade die Organe be-

---

6 Schellenbaum P., 2001, *Das Nein in der Liebe: Abgrenzung und Hingabe in der erotischen Beziehung*, 17. Auflage, dtv, München, S. 90

7 Vgl. Buber, M., 2006, *Das dialogische Prinzip*, 10. Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, S. 15,32 und Bovet, T., 1951, *Die Ehe: Ihre Krise und Neuverdingung: Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater*, 3. Auflage, Katzmann, Tübingen, S. 21.

8 Von Rad, G., 1992, *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, Band 1, Kaiser, München, S. 163.

sonders beteiligt, die bei Mann und Frau verschieden sind.<sup>9</sup> Das wirkt anziehend.

## Beziehungsgeflecht in der Mission

Der Rahmen dieses Artikels ist durch die verschiedenen Beziehungsgeflechte von Missionar/-innen bestimmt. Die Arbeits- und Lebensgemeinschaften finden inmitten eines fremden Landes, mit einer fremden Sprache in einer fremden Kultur statt. Die erwachsenen Missionar/-innen sind zu Unwissenden degradiert (wozu sie freiwillig zugestimmt haben) und müssen ganz alltägliche Lebensvorgänge neu lernen.

Sie finden sich auf dem Missionsfeld häufig in einem eingeeengten Umfeld mit Mitmissionar/-innen wieder, die als Kolleg/-innen eher willkürlich zusammengestellt sind und die sie sich so nicht unbedingt für einen Freundeskreis ausgesucht hätten.

Deutsche Missionar/-innen sind heute zwar meistens von deutschen Missionsgesellschaften ausgesandt, aber ihr Beziehungsgeflecht ist multinational. Das Lebensumfeld innerhalb der Missionsgemeinschaft ist christlich, oft durch hohe Ideale geprägt, findet aber in einem nichtchristlichen kulturellen Umfeld statt. Die persönliche Beziehung zu Gott und die Orientierung an Gottes Wort sind im Umgang mit Mitmissionar/-innen hilfreich, dennoch werden die christlichen Werte immer wieder von den individuellen Eigenarten, Denkweisen, Möglichkeiten und Verletzungen geprägt sein.

Das Beziehungsnetz wird oft auch stark von einheimischen Missionsgesellschaften und/oder einer dritten Kultur geprägt. Die Missionar/-innen arbeiten mit jungen und/oder reifen Christ/-innen und/oder einheimischen, nichtchristlichen Projektmitarbeiter/-innen zusammen und unterstehen zumeist einem Feldleiter/einer

Feldleiterin aus der sendenden Missionsgesellschaft. Durch die Kooperation mit einheimischen oder anderen Missionsgesellschaften unterstehen sie auch der einheimischen Kirchenleitung oder der Leitung durch die Partnermission aus einer dritten Kultur. Gleichzeitig gibt es Beziehungen zur Missionsleitung der sendenden Missionsgesellschaft, oft auch den direkten Kontakt zur Leitung oder zum Freundeskreis der Heimatgemeinde,<sup>10</sup> die ihrerseits Erwartungen an die Missionar/-innen haben.<sup>11</sup>

Wie werden Missionare und Missionarinnen vorbereitet?

Das Beziehungsgeflecht, d.h. menschliche Verbindungen (Beziehungen) mit einem Beziehungsprodukt (Geflecht), kann hilfreich sein, aber auch spannungsgeladenen und missverständlich. Oft sind die Beziehungsstränge unübersichtlich ineinander verflochten und bedürfen einer hohen Aufmerksamkeit.

## Die Prästudie

Zunächst wurde mittels einer Prästudie durch leitfadengestützte Interviews mit anschließender qualitativer Inhaltsanalyse nach Mayring die Relevanz der Untersuchung zu heterosexuell erotisierten Beziehungsgeflechten untersucht.<sup>12</sup> Ziel war, einen Überblick zu Präventionsmaßnahmen in der aktuellen Missionspraxis erhalten. Dazu wurden 63 deutsche, evangelikale Missionsgesellschaften, die sich in der AEM zusammengeschlossen haben, per E-Mail angeschrieben, um herausfinden, wie Mis-

9 Bovet, T., 1981, *Die Ehe: Ein Handbuch für Eheleute*, 3. Fassung, Katzmann, Tübingen, S. 9.

10 Brandl, B., 2003, „Feldleitung und Heimatleitung“, in Müller, K. W. (Hg.), 2003, *Die Person des Missionars: Berufung, Sendung, Dienst. Referate der Jahrestagung 1996 des Arbeitskreises für Evangelikale Missiologie*, 3. Auflage, VTR, Nürnberg, S. 48.

11 Tröger, B., 2003, „Betreuung auf dem Feld“, in Müller, K. W. (Hg.), 2003, dito, S. 56.

12 Mayring, P., 1999, *Einführung in die Qualitative Sozialforschung*, 4. Auflage, Beltz, Weinheim.

sionar/-innen in Bezug auf die Erotisierung von Beziehungsgeflechten bei der Missionsarbeit vorbereitet und wie sie begleitet werden (einige Missionsgesellschaften wurden ausgeschlossen, weil die Rahmenbedingungen nicht erfüllt waren. Allerdings wurden einige weitere missionsaktive Organisationen interviewt).<sup>13</sup>

Der Rücklauf lässt folgende Schlüsse zu: Die Missionswerke haben den Umgang mit Erotik und Sexualität vor allem vor der Ausreise im Blick. Während eines Auslandsaufenthaltes sind die Missionar/-innen stärker auf ihre Eigeninitiative angewiesen und können sich z.B. vertrauenswürdige Gesprächspartner suchen. Bei einigen Missionswerken werden aufkommende Probleme in Seminaren thematisiert. Gleichzeitig ist es schwierig, heterosexuell erotisierte Beziehungsgeflechte im Rahmen der semi-strukturierten Interviews, wie sie etwa in psychiatrischen Kliniken vorgenommen werden, abzugreifen, weil auch der Scham Rechnung getragen werden soll. Man kann sich leicht vorstellen, dass dabei nicht alles erzählt wird, was die Missionar/-innen tatsächlich beschäftigt.<sup>14</sup>

Eine starke  
Tabuisierung  
und soziale  
Kontrolle.

Manche Missionswerke gehen offensiv mit dem Thema Sexualität und Erotik um und haben dazu Papers. Diese unterscheiden sich in Inhalt und Umfang deutlich, nicht aber in ihren Zielen.

Alle Missionsgesellschaften wollen die Mitarbeiter/-innen zu sexueller Reinheit (d.h. für Verheiratete sexuellen Kontakt ausschließlich mit dem/der Ehepartner/in, für Singles Verzicht auf partnerschaftliche Sexualität) und ehelicher Treue animieren. Andere Missionsgesell-

schaften wissen nicht so recht, wie sie dieses Thema ansprechen sollen. Wenn Sexualität und Erotik in Missionsgesellschaften einer starken Tabuisierung unterliegen und gleichzeitig die soziale Kontrolle innerhalb der Missionskultur hoch ist, ist es nicht verwunderlich, dass nicht offen und hilfreich mit beginnender Erotisierung im Missionsbeziehungsgeflecht umgegangen werden kann.

## Auswahl der Proband/-innen

Zum Zeitpunkt der Befragung waren die Proband/-innen zwischen 35 und 68 Jahren alt. Während der Zeit, aus der die erotisierten Erlebnisse stammen, waren zehn Missionarinnen Singles, alle anderen (acht Ehefrauen und acht Ehemänner) verheiratet. Singles erzählten mir ganz persönliche Geschichten und sie waren dann besonders offen, wenn sie das Erlebte bereits bearbeitet und reflektiert hatten. Vier Ehepaare wurden gemeinsam interviewt. Dabei wurde die Ehedynamik durch die erotisierten Beziehungsgeflechte viel klarer. Gleichzeitig konnten Mutmaßungen, was jeweils bei dem anderen Partner abgelaufen ist, direkt überprüft werden. Das steigerte wiederum die Qualität. Bei drei Interviews hatten die Eheleute die Situationen vorher schon ausführlich gemeinsam reflektiert und bearbeitet. Das führte insgesamt zu einer großen Offenheit. Bei einem Ehepaar wurden die Partner getrennt interviewt. Die Interviewpartner/-innen kamen aus acht verschiedenen, evangelikalten, deutschen Missionsgesellschaften, die im Dachverband der AEM zusammengeschlossen sind.

Für die qualitativ-empirische Forschung wurde eine narrative Frageform nach Kaufmann<sup>15</sup> gewählt, die mit einer

13 Kessler, M. 2018, dito. S.159-167.

14 So der Oberarzt Dr. Andreas Richter der Klinik Hohe Mark bei einem Telefoninterview 2011.

15 Kaufmann, J., 1999, *Das verstehende Interview, Theorie und Praxis*, UVK, Konstanz.

induktiven Theorienbildung, der *Grounded Theory*,<sup>16</sup> computergestützt mittels MAXQDA<sup>17</sup> ausgewertet wurde. Bei den narrativen Interviews sollte ein gewisser Sättigungsgrad erreicht werden, so dass nichts oder kaum mehr Neues aus den Interviews herausgeholt werden kann.<sup>18</sup>

## Ergebnisse aus der Studie

### Erotisierungen im missionarischen Beziehungsgeflecht

Die Erotisierungen im missionarischen Beziehungsgeflecht konnten in fünf Gruppen unterteilt werden:

- Erotisierungen durch Vorannahmen und Verallgemeinerungen.
- Intrinsische Erotisierungsfaktoren.
- Erotisierungen zwischen Missionar/-innen und Einheimischen.
- Erotisierungen im kollegialen Beziehungsgeflecht.
- Erotisierung, Familienstand und Lebensumstände.

Da unter den Punkten 3-5 die facettenreichsten Ergebnisse gefunden wurden, werden diese ausführlicher beschrieben. Im Folgenden werden nun einige Ergebnisse dargestellt:

### Die Erotisierung durch die Gastkultur bzw. Einheimische

Fast alle Interviewpartner/-innen berichteten von einer Erotisierung durch die

Gastkultur. Erotisierungen im Gastland nach Kontinenten:<sup>19</sup>

- Afrika: 3xFs, 2xFv, 1xM.
- Afrikanisch-islamischer Kontext: 2xFs.
- Asien: 2xFv, 1xM, 1xFvM.
- Europa: 2xFvM.
- Lateinamerika: 3xFs, 1xFvM.
- Ungenanntes Missionsland: 1xM, 1xFv.

Von der Erotisierung waren Singles (5xFs, 1xM), Ehemänner (3xFv, 1xM, 2xFvM) und eine Ehefrau (1xFv) betroffen.

Manche Missionar/-innen erlebten im Gastland eine bis dahin nicht gekannte, starke Erotisierung (3xFs, 1xM, 1xFv), die stärker als in Deutschland war (2xFs, 1xM). Für einen Interviewpartner war die Herausforderung in Deutschland höher, denn im Gastland wüsste man „was geht und was geht nicht“ (1xM). Beziehungsorientierte oder einsame Missionare beschrieben, durch Sorglosigkeit in der Gastkultur Erotisierungen ausgelöst zu haben, obwohl sie keine Erotisierungsabsicht hatten (1xM, 1xFvM).<sup>20</sup>

Einige Missionar/-innen erkannten die Intensität der Erotisierung erst nach der Rückkehr nach Deutschland, weil sie feststellten, dass das für sie in Deutschland kein so intensives Thema mehr ist (2xFs, 1xM). Erotisierungen im Gastland waren dann besonders herausfordernd, wenn die sexuelle Beziehung in der Ehe durch die Besonderheiten des Missionsfelds (z.B. die Beschulung der Kinder, körperliche Schwäche durch eine starke Gewichtsabnahme aufgrund der klimatischen Be-

Die Menschen der Gastkultur konnten sich nicht vorstellen, dass Singles „sexuell rein“ seien.

---

16 Strauss, A. & Corbin, J., 1996, *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Forschung*, Psychologie Verlags Union, Weinheim und Faix, T., 2007, *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*. LIT, Berlin.

17 MAXQDA, 2013. MAXQDA – eine Qualitative Datenanalyse Software. Aufgesucht am 11. September 2013, von: <http://www.maxqda.de/produkte/maxqda>.

18 Kaufmann, J., 1999, dito, S. 43.

---

19 Folgende Abkürzungen werden verwendet: Fs = Frau Single, Fv = Frau verheiratet, M = Mann, FvM = Frau und Mann wurden zusammen interviewt und waren einig in ihrer Bewertung.

20 Bei FvM reagierte vor allem ein amerikanischer Missionarskollege.

dingungen oder eine enge Zusammenarbeit zwischen Ehemann und Single) geprägt war (1xFs, 1xFv) sowie wenn Singles ausreisten (2xFs).

Auch wenn Singlefrauen in männerdominierten Kulturen oft weniger attraktiv wirkten, als „anders“ und nahezu asexuell galten, erlebten sie neben personalen Erotisierungen auch grundsätzliche Erotisierung durch die Gastkultur, mit der sie irgendwie umgehen und fertig werden mussten. Gleichzeitig war es schwierig, die erotisierenden Indikatoren und Hinweise der fremden Kultur zu erfassen. „Meinen die das jetzt ernst? Oder ist das nicht ernst?“ (2xFs, 1xM16). Man versuchte, sich gegen eine Erotisierung zu schützen, dennoch war die erotisierende Atmosphäre allgegenwärtig (4xFs, 1xM). Die Missionar/-innen setzten sich auch immer wieder mit den (teilweise befremdlichen) sexuellen Praktiken der Gastkultur auseinander und thematisierten diese inhaltlich (2xM).

Singles konnten sich im Missionsland in der Öffentlichkeit nicht frei bewegen und brauchten mehr Schutz. Das erotisierte sie (3xFs, 1xM). Obwohl Erotisierungen verhindert werden sollten, trugen die geschlechtsspezifischen Umgangsregeln der Gastkultur zu einer Erotisierung bei (1xM), wie z. B. das Zusammensein von Mann und Frau ohne Begleitperson, wenn es in der Gastkultur mit einer sexuellen Handlung gleichgesetzt wurde (4xFs, 4xM, 1xFv). Daher wurden solche Situationen und Erotisierungen vermieden durch das Prinzip der „offenen Türe“ (3xFs, 2xM, 1xFvM).

Singlemissionarinnen, die enthaltsam leben wollen, waren in ständiger Auseinandersetzung mit Erotisierungen, weil sich die Menschen der Gastkultur nicht vorstellen konnten, dass Singles „sexuell rein“ seien (1xFs) und gut allein leben konnten. Manche Singles schützten sich vor sexuellen Übergriffen oder Eroti-

sierungen dadurch, dass sie behaupten, sie hätten Ehemänner und Kinder, die jenseits der Grenzen wohnten. Allerdings müssen sie dann erstens damit zurechtkommen, die Unwahrheit gesagt zu haben und zweitens spielen sie Erotik vor, die sie nicht leben. Sie schützten sich vor sexuellen oder erotisierenden Übergriffen, indem sie so tun, als würden sie in einer sexuellen und erotischen Beziehung leben. Das befreit nicht wirklich.

„Was erotisiert wird, hängt sehr stark davon ab, was kulturell als Erotisierung oder als erotisch betrachtet wird“ (1xM). Im asiatischen Kontext gilt die Zone zwischen den Beinen als erotisch, weshalb keine Hosen ohne lange Oberteile getragen werden können. Im afrikanisch-muslimischen Kontext führte gerade das, was verdeckt wurde zu einer unterschwelligeren Erotisierung (1xFs). In Ostafrika sollte der Rock einer Frau möglichst bis zur Wade gehen. Die Brust wurde als Aspekt des Mutterseins von Erotisierungen ausgenommen (1xFv).

War das Kleidungsverhalten der einheimischen Frauen „sehr offenherzig“ und stilvoll (1xFs, 1xFv) weil sie „was aus sich machen“ (1xFv) und Männern gefallen wollten (1xFv), wirkte das besonders stark, wenn die eigene Ehefrau vor allem zweckmäßiges, „weites, schlapperes Zeug“ trug (1xFv).

Geschlechtsspezifischen Umgangsregeln tragen zur Erotisierung bei.

In 15 von 21 Interviews berichteten Missionar/-innen von personalen Erotisierungserlebnissen bei sich selbst oder bei anderen. Männer oder Frauen der Gastkultur versuchten Missionar/-innen aktiv zu erobern (3xFv, 2xM, 3xFs, 2xFvM). Die Missionar/-innen interpretierten das so, dass für Einheimische eine Beziehung oder Partnerschaft mit Ausländern durchaus attraktiv sei (2xFs, 2xM, 1xFv), Halt gebe (1xM), als exotisch betrachtet würde (1xFv, 1xM, 1xFs), Missionare als



Heiratsoption gelten (1xFvM), erst recht, wenn Wunsch nach einem hellhäutigen Baby von einem weißen Missionar bestehe (1xFs).

### Die Erotisierung Einheimischer durch Missionar/-innen

Einheimische wurden von Ehemännern (2xFv, 1xFvM, 1xM), Ehefrauen (2xFv) und von Singles (2xFs) erotisiert.

Von Erotisierungen Einheimischer durch Missionar/-innen wurde insgesamt weniger berichtet. Sie geschah, wenn Missionar/-innen ständig darüber nachdachten, welches Verhalten in der Gastkultur erotisierend wirken könnte (1xFs, 2xM, 1xFvM). Aber auch die Fremdheit der Gastkultur konnte erotisierend wirken (2xM, 1xFs, 1xFv). Einheimische wurden auch erotisiert durch die Vormachtstellung/Leitungsfunktion der (häufig männlichen) Missionare, auf die diese aber wiederum nicht pochten, die andere Hautfarbe und weil männlichen Missionare von einheimischen Frauen als zugewandt, sensibel und emphatisch erlebt wurden (1xFv).

Missionar/-innen erotisierten auch Personen der Gastkultur, die sich nicht kulturkonform verhielten (1xM). Aber auch der Wunsch nach Inkulturation konnte erotisierenden Charakter annehmen, entweder passiv, wenn das Verhalten der eigenen Kultur mit der Zeit als unschicklich empfunden wurde (1xM) oder aktiv, wenn die Distanz verloren ging (1xFv).

### Erotisierungen im kollegialen Beziehungsgeflecht

Erotisierungen im kollegialen Beziehungsgeflecht kamen in den Interviews relativ häufig vor (Ausnahmen: 2xFv, 1xFvM). Die Erotisierungen geschahen sowohl passiv (4xFs, 3xM, 2xFvM, 2xFv) als auch aktiv (2xM, 6xFs, 2xFvM). Passive Erotisierung fanden vor allem im Kopf des/der Missionars/-in oder subtil statt. Dann wurden Verhal-

tenweisen mit Erotik verbunden, die man auch anders interpretieren könnte. Aktive Erotisierung beschreibt aktiv-erotisierendes Eingreifen durch Kolleg/-innen.

Unter deutschen Missionarsgemeinschaften geschah eher passive Erotisierung. Erotisierungen durch die nordamerikanischen Kolleg/-innen waren mehrheitlich aktiv und manchmal sehr direkt.

Für mich war das in dem Moment wirklich Erotik pur ... Mir war irgendwie klar, hier geht irgendwas ab. An Blicken, an Gesten und dann mussten wir noch in so einem ganz engen Taxi zusammen fahren und das war schon ... Das hat mich völlig überrascht (Fs).

Manche Missionar/-innen erotisierten Beziehungen, obwohl sie Erotisierungen durch besonders korrektes Verhalten vorbeugen wollten. Das geschah auch, weil die Missionar/-innen dem christlichen Zeugnis nicht durch Erotisierung im Weg stehen wollten (1xFs) und weil sie kulturelle Faktoren für Erotisierung beachten mussten (1xFs). Dennoch geschahen gerade dadurch Erotisierungen. So nahmen Singles, um Eifersucht zu vermeiden, besonderen Kontakt zur Ehe-

**Tabelle 1: Passive oder aktive kollegiale Erotisierung**

Erotisierung durch	passiv	aktiv
<b>deutsche Kolleg/-innen</b>	2xFs, 3xM, 2xFvM, 2xFv	1xM
<b>aus deutscher Missionsgesellschaft</b>	1xFs	1xFs
<b>nordamerikanische Kolleg/-innen</b>	4xFs	4xFs, 1xFvM, 1xFvM
<b>südafrikanische Kolleg/-innen</b>		2xFs
<b>einheimische Kolleg/-innen ungenannter Kultur</b>	1xFs	1xM

frau des Missionars auf (3xFs, 1xFv) und andere waren hoch wachsam (2xM, 1xFv). „Neulinge“ sollten möglichst schnell „eingenordet“ (1xFs) und sensibel für die eigene Wirkung bzw. das Einhalten entsprechender Regelwerke gemacht werden (1xM). Dazu hatten Missionsgesellschaften mündliche Regeln oder ein schriftliches Regelwerk für den Umgang mit dem anderen Geschlecht (2xFs). Weibliche Missionarinnen sollten (weder bei Tag und erst recht nicht in der Nacht) mit einem Mann allein in einer Wohnung oder auf Dienstreise sein (2xFs, 1xM, 1xFv). Regelbewusstes Verhalten führte dazu, dass Mitmissionar/-innen kontrolliert wurden, denn „was mir nicht zugestanden werden kann, das sollen auch andere nicht haben“ (2xM). So wurden Beziehungen erotisiert, um eine Erotisierung der Betroffenen miteinander zu verhindern und neue Missionar/-innen wurden sogleich mit Erotisierungen in Kontakt gebracht.

Der unterschiedliche kulturelle Hintergrund von Missionar/-innen zeigte sich auch, als nordamerikanischen Missionare erstaunt darüber waren, dass das Miteinander von Männern und Frauen in Deutschland normalerweise nicht geregelt wird (1xFs).

Ehemänner wurden z.B. aufgefordert, jeglichen Körperkontakt, auch Schulterklappen, bei Singles zu unterlassen um Erotisierungen vorzubeugen (1xFs). So wurde Spontaneität eingeschränkt und natürliches Verhalten erotisiert.

Natürlich kann es attraktiv sein, mit Erotisierung zu spielen. Wer jedoch mit Erotisierung spielt, meint es nicht wirklich ernst, fordert aber leichtsinnig eine Gefahr durch die Einleitung eines riskanten Unterfangens ein.<sup>21</sup> Das geschah

auch im missionarischen Beziehungsgeflecht (3xM, 1xFvM, 3xFv, 1xFs).

Eine besondere Stellung nahm Erotisierung ohne Erotik ein. Dann wurden Personen oder Situationen von dritten erotisiert, obwohl keine tatsächliche Erotisierung oder Erotik vorlag. Manchmal galten alle Mann-Frau-Beziehungen generell als erotisiert (1xFs, 1xM). Konkrete Ursachen waren der kulturelle Hintergrund der Kollegen (1xFvM), Prioritätenverschiebungen des Missionars von der Ehefrau hin zur Singlemissionarin (1xFv, 1xM) oder grundlose Eifersucht (5xFs, 2xM, 2xFv). Auffallend war, dass Ehefrauen dazu neigten Singles zu erotisieren obwohl keine Erotik vorlag.

### Erotisierung, Familienstand und Lebensumstände

Singlesein wurde in auffallend vielen Interviews thematisiert, egal zu welchem Familienstand die Probanden selbst gehörten.<sup>22</sup> Singles erlebten aus verschiedenen Gründen Erotisierungen durch Ehefrauen (1xM, 1xFvM, 2xFv, 2xFs).

Ebenso erotisierten Ehemänner Singles (3xM, 6xFs, 1xFvM, 3xFv). Das Alter von ca. 40 Jahren galt als problematische Altersphase, weil Singles dann noch einmal besonders auf der Suche nach einer Partnerschaft seien, um eine „letzte Chance“ zu nutzen (2xM, 1xFvM, 1xFs). Manchmal lagen die Gründe für Erotisierungen in der Missionarsehe. Zu Erotisierungen führten

- Schwierige Ehephasen (1xFvM, 1xM, 1xFv)
- Schwierige Sexualität (2xFv, 1xFvM)

Das Alter von ca. 40 Jahren galt als problematische Altersphase ...

21 Udem, P., 2013, Redensarten Index. Aufgesucht am 22. Oktober 2013, von <http://www.redensarten->

[index.de/suche.php?suchbegriff=~mit%20dem%20Feuer%20spielen&suchspalte\[\]=rart\\_ou\\_](http://index.de/suche.php?suchbegriff=~mit%20dem%20Feuer%20spielen&suchspalte[]=rart_ou_)

22 Siehe Kessler, M., 2018, dito, S. 216-228

Erotisierungsobjekt:	Singles	Ehefrauen	Ehemänner	Alle Mann-Frau-Beziehungen
Erotisierung durch:				
<b>Singles</b>	1xM	2xFs		1xFs
<b>Ehefrauen</b>	4xFs, 2xM, 1xFvM, 3xFv		1xFv	
<b>Ehemänner</b>	1xM		1xFvM	1xM

**Tabelle 2: Kollegiale Erotisierungen ohne zugrundeliegende Erotik**

- Unverständnis für die Bedürfnisse des anderen (2xFv)
- Unterschiedliche Aufgaben: Entweder durch getrennte Weiterentwicklung und/oder fehlende Zeit füreinander (2xM, 3xFv) oder als Bedrohung durch Singles, weil diese häufig vorwiegend zum Mann Kontakt hatten (3xFv, 3xFs, 1xM).
- Herausforderung durch Kinder 4xFv, 4xFs, 1xM.

Manchmal erotisierten Leiter Singles auf dem Missionsfeld (2xM, 2xFv, 2xFs, 1xFvM15) oder die Singlemissionarin fühlte sich durch die Beziehung aufgewertet.

Dass sich so jemand in einer so hohen Position für mich ... kleine Mitarbeiterin interessieren würde ... Wenn das jetzt irgendein anderer gewesen wäre, ich wäre vielleicht nicht ganz so interessiert gewesen (1xFs).

Aber auch die Singles erotisierten (7xFs, 2xM). Gelegentlich deshalb, weil die Singles in „den besten Jahren“ in der Auseinandersetzung mit ihrer Fruchtbarkeit standen (1xFs), aber auch, weil sie es genossen.

Einerseits habe ich das genossen ... weil ich mich ja begehrt fühlte. Und dadurch schön und toll ... dein Körper, deine ganze Art. Das ist begehrt. Wirklich begehrt. Wer verliebt ist, kommt zum Leben“ (Fs).

### Konsequenzen für die Missiologie

Missiologie muss das volle Menschsein und die Authentizität von Missionar/-innen fördern. Das sollte sich auch auf den Bereich der Erotisierung erstrecken. Da das Leben als Christ/-in den Umgang mit Erotisierung, sexueller Versuchung und Versuchlichkeit beinhaltet, bleibt es eine permanente Reise und auch ein Ziel sich zu einer „ordinary human person“ zu entwickeln.<sup>23</sup> Die Realität der Inkarnation Christi zwingt dazu, genauso missionarisch wie menschlich zu sein. Eine Auseinandersetzung mit menschlicher Erotisierung, Erotisierungsfähigkeit und Versuchlichkeit und deren hilfreicher Gestaltung zu einer gesunden Weiterentwicklung der Missionar/-innen kann dazu verhelfen und die Authentizität und Vertrauenswürdigkeit von Missionar/-innen erhöhen. Gut wäre es, wenn das Bewusstsein Botschafter/-in Christi zu sein, sich auch in diesen Aspekten des Lebens voll entfalten könnte. Dabei könnte eine Auseinandersetzung mit sexueller Versuchung

Hilfreich wäre eine Auseinandersetzung mit sexueller Versuchlichkeit im Alten Testament.

<sup>23</sup> Saayman, W., 2007, *Being missionary: Being Human: An overview of Dutch Reformed Mission*, Cluster Publications, Pietermaritzburg, S. 138.

und Versuchlichkeit im Alten Testament hilfreich sein, um theologisch eine höhere Realitätsnähe zu gewinnen.<sup>24</sup> Die Missionar/-innen werden dann integer wahrgenommen, wenn es ihnen gelingt, sich zu reflektieren und auch zuzugeben, dass sie bei einer Sache oder in einem Lebensbereich in der Entwicklung sind.<sup>25</sup>

Die Missionswerke und -organisationen haben die Aufgabe, die Dienstfähigkeit von Missionar/-innen vorzubereiten, zu fördern und zu erhalten. Dazu sollte in der Missiologie der Umgang mit der Geschlechtlichkeit und deren Auswirkungen in Missionsorganisationen reflektiert und nicht ignoriert werden. Ebenso wäre es hilfreich, wenn mögliche Erotisierungen

und Versuchlichkeit in der Vorbereitung bei Missionskandidat/-innen bereits aufgegriffen würden, um Angstbesetztheit zu vermindern und Tabuisierung abzubauen. Missionar/-innen sollten wissen, dass sie sich jederzeit an ihre Missionsorganisationen wenden können und das ich-nen von dort qualifiziert Hilfe zu Teil wird. Dazu wäre es notwendig, dass sich Missiolog/-innen und die Leiter/-innen von Missionsorganisationen stärker mit der Möglichkeit von Erotisierungen, Versuchung und Versuchlichkeit theologisch und lebensnah auseinandersetzen.

... bereits in der Vorbereitung aufnehmen, um Tabuisierung abzubauen.

---

24 Siehe Kessler, M., 2018, dito, S. 55-102.

25 Nach Kritzinger, J. N. J., 2005, Nurturing Missional Integrity. Unveröffentl. Manuskript, Vortrag, GBFE, M&D-Seminar, 19.-21. 09. 2005, S. 6-9.

# Erich Schick (1897-1966) als Mann der Mission

## Missionsgeschichtsschreibung in den Jahren des 2. Weltkriegs

Joachim Schnürle

---

Erich Schick ist vor allem als Verfasser seelsorgerlich ausgerichteter Schriften bekannt. Sowohl Schriftauslegung als auch Impulse aus der Kirchengeschichte und aus den Kirchenliedern prägen sein Werk. Weniger bekannt ist sein Wirken als Missionslehrer und Schriftleiter von Missionszeitschriften, wodurch er bedeutenden Einfluss auf viele Missionsaktive ausübte. Dieser Artikel zeigt insbesondere anhand seiner Missionsgeschichtsschreibung, wie Schick in der herausfordernden Zeit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine biblisch begründete heilsgeschichtliche Sicht und Motivation der Mission vermittelte.

---

*Dr. Joachim Schnürle (Jahrgang 1970) ist als Mediziner an der Altmühlseeklinik Hensoltshöhe, Gunzenhausen tätig in der Rehabilitation von psychosomatischen, onkologischen und kardiologischen Patienten. Ein Interessenschwerpunkt ist dabei der Einbezug von Psychotherapie und Seelsorge unter Rückgriff auf Kirchenlieder und Erbauungsliteratur mit dem Ziel, aus deren Ringen mit dem Leid und deren Aufspüren von Ressourcen Richtungsweisung für heutiges ganzheitliches seelsorgerliches und therapeutisches Handeln zu erhalten.*

*Joachim Schnürle veröffentlichte Untersuchungen zur Rezeption und dem seelsorgerlichen Gebrauch von Schriften von Gerhard Tersteegen, Philipp Friedrich Hiller, Philipp Neri und Thomas von Kempen. Email: Joachim.Schnuerle@hensoltshoehe.de.*

## Zur Person Erich Schicks

„... aufs neue dankbare Liebe zu erwecken zu den Persönlichkeiten, ohne deren geistgewirktes Tun und Leiden das heutige Geschehen insbesondere auf den Feldern der evangelischen Mission nicht zu denken ist.“<sup>1</sup>

---

1 Erich Schick: *Vorboten und Bahnbrecher – Grundzüge der evangelischen Missionsgeschichte*

Obwohl Erich Schick, ein Freund des langjährigen Missionsinspektors der Basler Mission Karl Hartenstein (1894-1952), viele Missionare als Lehrer am Basler Missionsseminar und auf St. Chrischona geprägt hat, ist er als Mann der Mission nahezu vergessen. Wenn er heutzutage noch Beachtung findet, dann als Seelsorger und Seelsorgelehrer<sup>2</sup>. In Nachrufen wurde seine Wirkung als Seelsorger hervorgehoben. So hat Friso Melzer, einer seiner Weggenossen, im Jahr 1972 bescheinigt:

„Erich Schick ist wohl der literarisch fruchtbarste Seelsorger unseres Jahrhunderts gewesen: hat er uns doch mehr als 60

---

*bis zu den Anfängen der Basler Mission*, Basel 1943, Vorwort, S. [5].

2 Martin Benker: *Segnende Seelsorge: Seelsorge bei Erich Schick*, in: Thorsten Dietz und Hans-Jürgen Peters (Hg.): *Seelsorge auf dem Feld des Denkens, Festschrift für Sven Findeisen*, Marburg, 1995, S. 81-88. Nahamm Kim, Leiden als Opfer. Zur christozentrische Leidensvorstellung in der Seelsorgelehre von Erich Schick, in: *ThBeitr* 37, 2006, S. 131-146. Joachim Schnürle: *Das Werden eines Seelsorgelehrers – prägende Begegnungen für Erich Schick (1897-1966)*, in: *Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für Theologische Studien (BeTh)* 1, 2017, S. 237-254.

Bücher und Schriften meist seelsorgerlichen Inhalts geschenkt.<sup>3</sup>

Der am 23. April 1897 in Ruppertshofen als Pfarrerssohn geborene Erich arbeitet nach seinem Theologiestudium in Tübingen als Religionslehrer, dann als Vikar und Pfarrer in Bickelsberg-Brittheim. 1931 wurde er von Karl Hartenstein in seine Lebensaufgabe als Lehrer am Basler Missionsseminar berufen. Nach Schließung dieses Instituts unterrichtete er von 1959 bis 1965 am Predigerseminar auf St. Chrischona bei Basel, wo er zuvor schon dreizehn Jahren lang nebenamtlich tätig war. Schick hat als Lehrer, als Seelsorger, als theologischer Schriftsteller und Redner eine breite Wirksamkeit weit über Basel hinaus entwickelt. Seine Schriften bewegten sich meist im Bereich praktisch-theologischer Themen. Ihm war es ein Anliegen, Impulse aus der Kirchengeschichte und des Kirchenliedes auf Fragestellungen der praktischen Seelsorge anzuwenden. Gerne hat er dazu „Auslegungen“ zu Chorälen des Kirchengesangsbuches erarbeitet. Auch kurz dargestellte Schriftauslegungen zu Abschnitten des Neuen Testaments stammen aus seiner Feder. 72 Bücher und Broschüren wurden von ihm gezählt. Seine private handschriftliche Bibliographie umfasst 410 Einträge, viele in christlichen Publikumszeitschriften und im Basler Missionsmagazin veröffentlicht.<sup>4</sup>

## Kontakt mit der Weltmission

Nach dem Tod des Vaters am 22. September 1906, zu diesem Zeitpunkt war Erich gerade acht Jahre, zog die Mutter

mit den Kindern nach Korntal. Dort kam Erich Schick in Kontakt mit einem früheren Missionar, der auch von Deutschland aus eine rege Tätigkeit zur Propagation der „Heidenmission“ bewies: Johannes Hesse (1847-1916). Der Vater des Schriftstellers Hermann Hesse weitete ihm den Blick für die Weltmission. Hatte dieser doch in Korntal ab 1905 seinen Altersruhesitz aufgeschlagen. In der „heiligen Kolonie“ verbrachte der alternde Hesse nahezu erblindet nach einem bewegten Leben die letzten Lebensjahre. Als junger Mann war Hesse mit hohen Idealen aus dem Baltenland als Sohn eines beliebten und arbeitsamen Arztes in die Aufgabe der Mission eingetreten. Das Missionsfeld in Indien wählte er sich als Aufgabe, musste dann jedoch nach kaum vier Jahren 1873 wieder nach Deutschland zurück. Das Klima vertrat er nicht. Immer wieder war er krank und musste so die Pläne der Heidenmission *ad acta* legen. Nachdem er als Missionar der Basler Mission ausgesandt war, interessierten ihn weiterhin die Aufgaben der Basler Mission. Von der Leitung der Mission wurde ihm eine Aufgabe im Nordschwarzwald zugewiesen. Hermann Gundert (1814-1893), ebenfalls früherer Basler Missionar, suchte einen Nachfolger für die Leitung des Calwer Verlagsvereins. So arbeitete sich Hesse in die Redaktion der verschiedenen Calwer Missionsblätter ein und übernahm diese. Dies war ein Wirken für die Missionssache aus heimatlicheren Gefilden. Hesse war Schriftleiter des Evangelischen Missionsmagazins der Basler Mission für die Jahrgänge 19 bis 30, also für die Jahre 1875 bis 1886. Diese Aufgabe wurde dann in weitere Hände übergeben. Beiträge für Basler und die Calwer Missionsblätter

Ein Wirken für die Missionssache aus heimatlicheren Gefilden.

3 Friso Melzer: Erich Schick (23.4.1897 - 20.1.1966) – Seelsorger für Leidende, in: *Stuttgarter Evangelisches Sonntagsblatt* 106, Nr. 17, 23.4.1972, S. 7.

4 Jochen Eber: Erich Schick, in: *BBKL* Band XVI, 1999, Spalten 1412-1418.



hat Hesse weiterhin bis ins hohe Alter verfasst, auch in Korntal.<sup>5</sup>

Erich Schick ist als Achtjähriger im Jahr 1906 nach Korntal gekommen. Wie der Kontakt zwischen Hesse und dem Jungen Erich Schick zu Stande kam ist nicht berichtet. Überliefert ist jedoch, dass es Hesse verstand, dem Jungen einen Zugang zur weiten Welt der Mission zu eröffnen. Erich Schick hat dem früheren Missionar bei Schreibearbeiten geholfen und mit „seiner ausgesprochen schönen Handschrift“ Sekretärsdienste geleistet.<sup>6</sup> Erich hat Missionsberichte abgeschrieben und Veröffentlichungen damit vorbereitet. Nicht nur der persönliche Kontakt mit dem früheren Missionar war prägend, sondern auch die Aufgabe: das Schreiben der Missionsnachrichten, das Eintauchen in fremde Welten und Kulturen. Hier hat Erich Schick intensiv erlebt, was auf Missionsfeldern geschah. Diese Korntaler Zeit war rückblickend gesehen eine Vorbereitung für Erich Schick, der 1932 bis 1939 der Schriftleiter des Evangelischen Missionsmagazins und damit einer der Nachfolger von Johannes Hesse wurde,<sup>7</sup> und außerdem bei der Basler Mission und auf St. Chrischona viele Missionskandidaten ausbildete sowie ein Buch über die protestantische Missionsgeschichte verfasste<sup>8</sup>. Zudem hat er die Reihe „Mission und Gemeinde“ von 1935-1939 herausgegeben. Er hat selbst viele Beiträge beigesteuert, so zum Evangelischen Mis-

sionsmagazin bis ins Jahr 1961, wie die Bibliographie von Jochen Eber zeigt<sup>9</sup>.

## Anschauung der Missionsgeschichte

Erich Schicks Anschauungen über die Notwendigkeit der Mission und seine Liebe für die missionarische Aufgabe wurde in der Zeit in Korntal geprägt. Als Lehrer am Basler Missionsseminar und auf St. Chrischona konnte der selbst körperlich eingeschränkte Schick an der Aufgabe der Mission mitwirken und Missionare für ihre Aufgabe zubereiten. Eine eigene Tätigkeit als Missionar war aus gesundheitlichen Gründen nicht möglich, hatte er doch seit den einschneidenden Erfahrungen während des ersten Weltkrieges in der Sommeschlacht eine schwächliche „Nervenkonstitution“, ein „Nervenleiden“, das ihn Zeit seines Lebens begleitete. Retrospektiv ist von einer depressiven Störung auszugehen, die aus dem Erlebnis des Verlustes vieler Kameraden und dem täglichen Konfrontiertsein mit dem Tod und der eigenen Endlichkeit resultierte. Ein geschichtsorientiertes Denken ist wohl in nahezu allen Schriften von Erich Schick auffällig. Ob dieses Denken in genetischen Linien, diese geistesgeschichtliche Anschauung auch über den alten Missionar Hesse geprägt wurde? Hesse hat über Jahre selbst historische Themen bearbeitet. Mehrere Biographien hat Johannes Hesse herausgegeben, unter anderen die seines Schwiegervaters Hermann Gundert und die des Missionsinspektors Joseph Josenhans. Eine große Zahl von Missionsberichten veröffentlichte er in den Calwer Missionstraktaten und im Basler Missionsmagazin. In der Korntaler Zeit sind dann auch Sammelbände mit Missionsberichten und Missionsbiographien erschienen, die als eine Zusammenfassung seiner Lebensarbeit

---

5 Jürgen Quack: Basler Mission Deutscher Zweig, in: Württembergische Kirchengeschichte Online, 2015, <https://www.wkgo.de/cms/article/print/183>

6 Edgar Schmid: Kurzbiographie Erich Schick, in: Erich Schick, *Der helfende Mensch und das Menschenbild der Gegenwart*, Gießen: Brunnen, 21979, 5-15, hier S. 6.

7 Dora Schick, Kurzer Lebensabriß, in: *Studium und Zeugnis* 17, Heft 1, 1962, S. 4-5.

8 Schick: Vorboten wie Anm. 1.

9 Eber: Schick, wie Anm. 4.

angesehen werden können. Im Band „Frühlingswehen“ ist das Vorwort mit Korntal Januar 1908 unterzeichnet. Hesse schreibt über seine Beweggründe im Vorwort:

Die Beschäftigung mit diesen Geschichten hat mir viel Freude gemacht und oft zu Aufmunterung gedient. Möchte es den Lesern auch so gehen!

Dies sind Argumente, die auch in Schicks Vorwort zur Missionsgeschichte passen könnten. Ein geschichtliches Werk ist der Kolonie Korntal gewidmet. Dieses Buch ist 1910 erschienen. Auch Überarbeitungen von früher geschriebenen Werken sind in dieser Zeit gedruckt worden: *Vom Segensgang der Bibel durch die Heidenwelt*, 1910, zweite Auflage oder *Ein Mann Gottes: Aus Henry Martyns Leben, Briefen und Tagebüchern*, Missionsbuchhandlung 1913. Diese Schriften hat Erich Schick sicherlich zumindest zum Teil mit für den Druck vorbereitet und wurde in der Beschäftigung mit diesen geprägt.

Ein geschichtsorientiertes Denken in genetischen Linien.

In Schicks Missionsgeschichte, die im Rahmen des Unterrichts am Basler Missionsseminar und Vorträgen an der Volkshochschule in Basel in den 40er Jahren entstanden ist und 1943 veröffentlicht wurde, stellt Erich Schick seine Gedanken über die Missionsgeschichte chronologisch dar. *Vorboten und Bahnbrecher* sind für ihn leitende Gedanken in seiner Anschauung der Missionsgeschichte. Schick sieht eine geistesgeschichtliche Betrachtung<sup>10</sup> von Missionsvorhaben und Missionsbewegungen als hilfreich an, um diese Bewegungen einzuordnen und geschichtliche Linien zu verdeutlichen. Überhaupt fällt in den Schriften von Erich Schick auf,

dass er eine geschichts-orientierte Sichtweise in vielen Bereichen entwickelte. Für ihn haben sowohl für die Seelsorge und die Praktische Theologie, die Tradition in Wort und Schrift, im Kirchenlied und Predigtliteratur beziehungsweise Erbauungsliteratur einen hohen Vorbildcharakter. Er sieht in diesen das Potential, um Bewegungen und Traditionslinien zu verdeutlichen.

## Wichtige Linien in der Evangelischen Missionsgeschichte nach Erich Schick

Dem Mann der Mission war aufgefallen, dass die Missionsgeschichte nicht nur als isolierte Spezialdisziplin verstanden werden darf, die einen kleinen Randbereich der praktischen Theologie darstellt. Er sah eine Bedeutung die weit über die Begeisterung einzelner Menschen für die Weitergabe des Evangeliums hinausreicht.

So macht die Missionsgeschichte von Anfang an auch letzte weltgeschichtliche Wirklichkeiten und Zusammenhänge offenbar.<sup>11</sup>

Wohl und Wehe der Weltgeschichte haben etwas zu tun mit der Missionsgeschichte. Zumindest werden „Wirklichkeiten und Zusammenhänge“ mit weltgeschichtlicher Bedeutung bei der Arbeit an der Missionsgeschichte deutlich. Sowohl in der Lehre wie auch als Bildungsgut für den einzelnen Christen hat die Beschäftigung mit der Geschichte und Vorgeschichte der Missionstätigkeit einen Ertrag, der nicht zu gering eingeschätzt werden darf.

Im Blick auf die Reformationszeit und auch die folgenden Jahrhunderte schärft Schick den Blick für die Frage „nach der

---

10 Schick: *Vorboten*, wie Anm. 1, S. (5).

---

11 Schick: *Vorboten*, wie Anm. 1, S. 13.

Missionspflicht der Kirche“<sup>12</sup>. Hier erkennt der Pfarrer des 20. Jahrhunderts einen Mangel in der Sichtweise der Reformatoren:

Hier stehen wir nun vor einer Tatsache, welche für die innere Geschichte aller drei Konfessionen des Protestantismus von weittragender Bedeutung gewesen ist. Bei den Reformatoren fehlt ein grundsätzliches Bekenntnis zur Missionspflicht der Kirche.<sup>13</sup>

Die Frage  
„nach der  
Missionspflicht  
der Kirche“.

Diese Tatsache stellt er an den Beginn der Missionsgeschichte und erläutert dies für Luther und das Luthertum, Zwingli und Calvin. Dagegen stellt er fest, dass der Humanist Erasmus in seinen *Ecclesiastes*, Kapitel 17 eine ganz der Bibel verpflichtete Sicht der Mission vertritt, die über die Erkenntnis der Reformatoren hinausgeht:

Hier gibt Erasmus eine begeisterte, ganz an der Bibel orientierte Aufforderung zur Missionsarbeit, ohne daß der Gedanke dazwischentreten würde, der Missionsbefehl gelte nur den Aposteln.<sup>14</sup>

Bei Erasmus sieht unser Mann der Mission auch eine Achtung der Menschheit, die jedem Imperialismus entgegensteht, die weit über jene Zeit hinausreicht, und erst im 20. Jahrhundert zu einer allgemeinen Sichtweise geworden ist:

Gar schön und köstlich wäre es, denen die wir für Christus zu gewinnen wünschen, mitzuteilen, anstatt sie auszuplündern und sie in solcher Weise unserer Herrschaft zu unterwerfen, daß sie sich freuen, die Untertanen von Fürsten zu sein, unter deren Szepter sie glücklicher leben können als sie früher gelebt haben.<sup>15</sup>

---

12 Schick: Vorboten, wie Anm. 1, S. 14 und im Verlauf an vielen weiteren Stellen.

13 Ebd.

14 Schick: Vorboten, wie Anm. 1, S. 21.

15 Ebd.

Als Vorläufer und Vorbild für die protestantische Mission stellt Erich Schick dann Justinian von Weltz (1621-1668) dar. Dies über einen nicht unerheblichen Umfang des Buches, auf Seiten 44-66. An ihm wird die persönliche Überzeugung zur „Heidenmission“ dargelegt und das persönliche Eintreten in Wort und Schrift gelobt zu einer Zeit, als dadurch nur ein Widerstand von Seiten der Kirche erreicht wurde.

„Justinian von Weltz war auf dem Boden des Luthertums der erste Missionar im eigentlichen biblischen Sinn ... Er hat als Erster die Missionspflicht der evangelischen Kirche rein biblisch begründet. Mögen auch seine flehentlichen Bitten ungehört verhallt sein, so hat er doch mit denselben spätere Entwicklungen prophetisch vorausgenommen.“<sup>16</sup>

## Entwicklung der protestantischen Missionsgeschichte

Mit Justinian von Weltz, der selbst in seinen letzten Lebensmonaten noch als Missionar nach Suriname (Holländisch-Guyana) ausreiste, war damit das Vorbild des protestantischen Missionars geboren. Dessen Wirkung war sehr begrenzt durch den raschen Tod, doch wurde er ein Vorbild für viele, die seinem Beispiel folgten. Schick wertet ihn in der Rückschau:

So mag uns das Bild Justinians ein leuchtendes Beispiel dafür sein, daß ein Leben und Sterben, das nach den irdischen Maßstäben völlig erfolglos ist, nach göttlicher Ordnung Frucht zu schaffen vermag, die da bleibt, wenn nur dieses Leben in ganzer Treue dem lebendigen Herrn zu Gebote steht.<sup>17</sup>

Im Weiteren folgen Blicke auf die Blütezeit evangelischer Mission auf dem europäischen Festland zu Anfang des 18.

---

16 Schick: Vorboten, wie Anm. 1, S. 66.

17 Ebd.

Jahrhunderts, wobei die Dänisch-Halle-  
sche Mission in Ostindien und die Mis-  
sionierung Grönlands unter Hans Egede  
besonders hervorgehoben werden. Ein  
eigenes Kapitel kreist um Zinzendorf und  
die Missionsarbeit der Brüdergemeine,  
gefolgt von den reichen Bemühungen des  
Missionslebens in England bis zum Ende  
des 18. Jahrhunderts.

Als Vorbereitung auf die Basler Mission,  
die als Endpunkt oder vielmehr Dop-  
pelpunkt der Betrachtung der Missions-  
geschichte dargestellt wird, folgen aus-  
führliche Darstellungen über die Deut-  
sche Christentumsgesellschaft und die  
damit zusammenarbeitenden  
internationalen Verflechtun-  
gen. Es hat sich darin der  
Missionsgedanke im Protes-  
tantismus etabliert und ist zu  
einer großflächigen Bewe-  
gung geworden, die auch  
katholische Elemente in der

Bibel-  
verbreitung  
als wichtiges  
Element der  
Mission.

Allgäuer Erweckungsbewegung um Mar-  
tin Boos (1762-1825) und Johannes Goß-  
ner (1773-1858) mit einbezog. Schick  
sieht in dieser Entwicklung einen neuen  
Höhepunkt der evangelischen Missions-  
geschichte, wurden doch lokal stattfin-  
dende Gebetsversammlungen und Mis-  
sionsstunden eingerichtet, durch die  
größere Freundeskreise zur Unterstüt-  
zung des Missionsgedanken und der  
praktischen Unterstützung der Missions-  
arbeit gesammelt wurden.

Dabei ist zu bemerken, daß in den Augen  
des ganzen Freundeskreises das Anliegen  
der Mission und dasjenige der Bibel-  
verbreitung von Anfang an in engster Ver-  
bindung miteinander gesehen wurden.<sup>18</sup>

Die Bibelverbreitung, die in der Folge als  
wichtiges Element der Mission gesehen  
wurde, ist nach spärlichen Anfängen im  
18. Jahrhundert dann im 19. Jahrhundert  
mit der Gründung der Bibelgesellschaft

ten zu einer breiten Bewegung im In-  
und Ausland geworden. Auch hierfür  
waren die Impulse der Christentums-  
gesellschaft richtungsweisend.

Viele der in der geschichtlichen Ent-  
wicklung dargelegten Gedanken und  
Linien finden sich vereint in den Grün-  
dungen von Christian Friedrich Spittler  
(1782-1867)<sup>19</sup>. Er war der Ideengeber  
und Gründer der Basler Mission im Jahr  
1815 und auch der Pilgermission in St.  
Chrischona, einer Arbeit der Evangeli-  
sierung im Inland durch Wanderprediger.  
Die Basler Mission hatte den weiteren  
Horizont der Heidenmission. In einer  
Missionszeitschrift wurden diese Gedan-  
ken auch unter dem Blick der Bibel-  
verbreitung subsummiert: „Magazin für  
die neueste Geschichte der protestanti-  
schen Missions- und Bibelgesellschaften“<sup>20</sup>. Dies war der direkte Vorläufer des  
Evangelischen Missionsmagazins.

## Motivation zur Schreibung von Missionsgeschichte – Consolatio im Weltenbrand?

Wie im Eingangszitat aus dem Vorwort  
seiner Missionsgeschichte ersichtlich  
wird, möchte Erich Schick Verbindung-  
linien in der Geschichte aufzeigen, eben  
von den Vorboten, die eher im Verbor-  
genen gearbeitet haben, vielleicht auch  
selbst nicht mit der Weltmission in Ver-  
bindung gebracht werden, zu den Bahn-  
brechern. Unter den Letzteren versteht er  
geistesmächtige Pioniergestalten, die  
Missionswerke gegründet haben oder als  
charismatische Prediger eine Erweckung

---

19 Über ihn hat Erich Schick eine Biographie  
erarbeitet: Christian Friedrich Spittler: *Gründer und  
Hirte, Zeugen des gegenwärtigen Gottes* 113/114,  
Gießen 1956, siehe auch Karl Rennstich: „... nicht  
jammern, Hand anlegen!“ *Christian Friedrich  
Spittler. Sein Werk und Leben*, Metzgingen, 1987.

20 Schick: Vorboten, wie Anm. 1, S. 311.

---

18 Schick: Vorboten, wie Anm. 1, S. 307.

hervorgerufen haben. Er möchte insbesondere

...jene fernen Gestalten wenigstens in Umrissen aus der Dämmerung des Vergangenen hervortreten [...] lassen.<sup>21</sup>

Aber nicht allein Geschichtsschreibung strebt der Missionsgeschichtsschreiber an. Ihm geht es um ein darüber stehendes Ziel:

„... vermag das Herz zu erfüllen mit tiefem Dank für das, was der Herr an den Seinen tut und durch die Seinen zu wirken vermag.“<sup>22</sup>

Für die praktische Missionsarbeit sieht er eine Funktion im Betreiben von geschichtlichen Überlegungen und Studien. Der Blick soll in „das Dunkel der Zukunft“ gewiesen werden. Schick sieht diesen Dank an als „ermutigend, tröstend und den Blick schärfend für das verborgene Wirken des Geistes Gottes“.<sup>23</sup> Die Missionsarbeit an sich soll profitieren von der Beschäftigung mit der Missionsgeschichte.

Seelsorge in  
Zeiten des  
Umsturzes  
und der  
Orientierungs-  
suche.

Dieser Blick in „das Dunkel der Zukunft“ ist vor dem Horizont des Weltenbrandes des Zweiten Weltkrieges von besonderer Brisanz. War doch im Jahr 1942 eine Umwälzung in den Machtverhältnissen der gesamten westlichen Welt

im Schwange, die Auswirkungen auch auf die klassischen Missionsgebiete implizierte. Völlig unklar war zu diesem Zeitpunkt, wie die begonnenen Umwälzungen weltgeschichtlich weiter wirken würden und was für Auswirkungen auf sämtliche missionarische Tätigkeiten zu erwarten waren.

Völlig unsicher waren damals alle bestehenden Missionsaktivitäten. In der

herankommenden Katastrophe, dem Erleben eines Weltenbrandes waren für Erich Schick auch frühere Bewegungen, die Christus als Herrn der Geschichte und auch der Mission verdeutlichten, eine Form von Halt.

Der Hinweis auf das Tun des Herrn an den Seinen und durch die Seinen erfüllt das Herz mit Dank und ist in dieser Umbruchszeit für den Missionsgeschichtsschreiber Ermutigung und Trost. Ist doch das Wirken des Geistes Gottes im Erleben der Katastrophe verborgen und kann nur aus den Erfahrungen vergangener Zeiten geschlossen und extrapoliert werden – *Consolatio* durch Missionsgeschichtsschreibung! So hat auch die Betrachtung der Missionsgeschichte für Schick einen seelsorgerlichen Aspekt, in der Selbstfürsorge und in der Seelsorge an seinen Schülern beziehungsweise seinen Lesern – eine Seelsorge in Zeiten des Umsturzes und Zeiten der Orientierungssuche.

Das von Schick genannte Wirken des Geistes Gottes in der Missionsarbeit kann man als eine Veranschaulichung für die Gedanken der *Missio Dei* verstehen, die ja von seinem Weggenossen Karl Hartenstein schon in den 30er und 40er Jahren gedacht und formuliert wurden.<sup>24</sup>

## Die Missionsarbeit von Erich Schick

Da Erich Schick nicht die gesundheitliche Stabilität aufwies, die für eine Arbeit auf dem „Missionsfeld“ erwartet wurde, richtete er seine Arbeit für die Mission ganz in den Fußspuren seines großväterlichen Freundes und Gönners Johannes Hesse ein. Die Hilfen, die er dem alternden Missionschriftsteller in

21 Schick: Vorboten, wie Anm. 1, S. 8.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Siehe hierzu aktuell Elmar Spohn: Die Missio Dei bei Karl Hartenstein. Neue Quellen – neue Interpretationen? in: *Evangelische Missiologie* (2017/3), S. 163-171

Korntal leistete, mündeten direkt in seine Tätigkeit als Lehrer an den beiden auf Spittler zurückgehenden Einrichtungen in, dem Missionsseminar der Basler Mission und dem Seminar der Pilgermission St. Chrischona. Er redigierte über mehrere Jahre das Evangelische Missions-Magazin, für das früher schon Johannes Hesse verantwortlich zeichnete. Erich Schick prägte durch Lehre, Wort und Schrift, wie auch mit seiner Missionsgeschichte Generationen von Schülern und späteren Missionaren.

Zum Ausklang seiner Missionsgeschichte zitiert Erich Schick sechs Strophen eines Liedes von Christian Gottlob Barth (1799-1862), das ein Ausdruck seiner Anschauung von Mission ist. Zwei Strophen können uns als Umriss der Anschauungen Schicks dienen. Auch in den

Kriegszeiten, die Erich Schick erlebte und die Lehre und Missionsarbeit zeitweise unmöglich machten – ein Erleben, in dem das Ende der Zeiten geahnt wurde:

Wenn die Berge wanken und ihr Gipfel fällt,  
wenn aus ihren Schranken bricht die alte Welt,  
wenn sie sinnlos rennend immer vorwärts stürmt,  
einend bald, bald trennend neues Babel türmt.

Draußen in der Ferne, in der Heiden Land hält er auch die Sterne in der starken Hand und erhellt allmählich ihre lange Nacht, bis er alle selig in dem Lichte macht.<sup>25</sup>

## Rezensionen

**Collin Hansen (Hg.), *Our Secular Age: Ten Years of Reading and Applying Charles Taylor*, Deerfield: The Gospel Coalition, 2017; 176 Seiten, 15,99 USD.**

Wer sich mit Mission und Gemeindearbeit in der westlichen Welt beschäftigt, kommt am Thema der Postmoderne nicht vorbei, obwohl einige Analysten bereits ihr Ende verkünden. Ließ sich das Phänomen früher nur schwer definieren, ordnen viele die Spätmoderne heute in einen größeren Säkularisierungsprozess ein. Ein maßgeblicher Forschungsbeitrag hierzu ist Charles Taylors *Ein säkulares Zeitalter*

(Harvard, 2007/ Suhrkamp, 2012). Der kanadische Politikwissenschaftler und Philosoph hinterfragt darin gängige Säkularisierungstheorien und liefert einen Ansatz, der zudem die historische Bedeutung des Christentums berücksichtigt.

Zehn Jahre nach Veröffentlichung diskutiert der vorliegende Sammelband Taylors einflussreiche Thesen sowie ihre Anwendungsmöglichkeiten für Gemeinde und Mission im säkularen Westen. Publiziert wurde er von *The Gospel Coalition*, einem internationalen Netzwerk re-

---

25 Strophen 1 und 4, abgedruckt bei Schick: *Vorboten*, wie Anm. 1, S. 326-327.



formiert-protestantischer Kirchengemeinden unterschiedlicher Denominationen.

In Kapitel 1 führt C. Hansen in Taylors Werk ein und mahnt, man solle die Anfragen und Schwachpunkte des Säkularismus beachten. Kritik am protestantischen Selbstverständnis sei zu prüfen und man solle neu fragen, was den christlichen Glauben im Kern ausmache. Der Kirchengeschichtler C. Trueman untersucht in Kapitel 2 Taylors historische Analyse des Säkularismus und zählt methodische bzw. inhaltliche Einseitigkeiten auf, die eine differenzierte Lesart erfordern.

In Kapitel 3 beleuchtet der Dogmatiker M. Horton Taylors Sicht der Reformation. Kritisch sieht er dessen phänomenologischen Ansatz, der das Christentum auf Verhaltensweisen reduziert, theologische Lehrfragen ausklammert und zu kirchengeschichtlichen Unklarheiten neigt. Taylor urteile teilweise aufgrund seiner religiösen Präferenz.

Praktischer ausgerichtet ist der Beitrag des Pastors J. Starke: Er geht auf den exklusiven, selbstgenügsamen Humanismus von heute ein und gibt anhand Taylor'scher Grundkonzepte Impulse für die pastorale Arbeit. In Kapitel 5 untersucht der Autor D. Rishmawy die Denkvoraussetzungen junger Menschen im 21. Jahrhundert und veranschaulicht, was dies für Kirchengemeinden bedeuten kann. Anschließend erläutert der Theologe A. Roberts das religiöse Empfinden säkularer Menschen und spricht sich für eine Kombination von lehrhafter Verkündigung und einer umfassenden liturgischen Katechese aus. Im sechsten Kapitel legt der Journalist B. McCracken dar, inwiefern die säkulare Kultur Christen prägt, und erklärt, wie Gemeinden dank einer bodenständigen Christuszentriertheit Unterscheidungsvermögen und Orientierung finden.

Professor B. Ashford beschreibt in Kapitel 8 die Entheiligung/Säkularisierung des öffentlichen Raums durch ein immanentes Weltbild sowie fünf positive Folgen eines evangeliumsgemäßen Zeugnisses von Lokalgemeinden. Zum Schlüsselthema der Religionsfreiheit bietet im neunten Kapitel Prof. G. Forster Analysen und Strategien für die Zukunft. Danach fragt die Autorin J.P. Michel nach der Definition des guten Lebens. Im Kontrast zur autonomen, oft zerbrechlichen Selbstbestimmung beschreibt sie Gottes Charakter am Beispiel Jesu und unterstreicht, dass das Christentum keineswegs lebensfeindlich ist.

Der Mediziner B. Cutillo geht in Kapitel 11 auf die existenzielle Fragmentierung des Säkularismus und auf dessen schädliche Folgen für das menschliche Leben ein. In Kapitel 12 beleuchtet der Musiker und Englisch-Professor A. Noble die Spannung zwischen dem säkularen Denkraum und der Sehnsucht nach transzendenter Tiefe in Kunst und Literatur, und skizziert ein ästhetisches Evangeliumszeugnis. Der Autor M. Cosper analysiert im letzten Kapitel anhand von Taylors Diagnostik einen berühmten Musikauftritt von Kanye West als Paradebeispiel säkularen Lebensgefühls und religiöser Hoffnung, wobei er Kunst und Musik als evangelistischen Ansatzpunkt herausarbeitet.

Erste theologische Auseinandersetzungen mit Charles Taylor im deutschsprachigen Raum haben sich bereits bewährt (vgl. P. Bartholomä, Bedingungen des Glaubens in einer nachchristlichen Gesellschaft, in: EJT 2016/2). Da Taylors prämiertes Hauptwerk auf Deutsch über 1.000 Seiten umfasst, bietet der vorliegende Titel eine informative Einführung, die besonders Praktiker interessieren wird. Die Kapitel sind inhaltlich breit aufgestellt und mit durchschnittlich 15 Seiten überschaubar, während die Fußnoten auf weiterführende Literatur verweisen. Zusammenfassungen von Taylors Analysen

wechsellern sich mit thematischen Vertiefungen und praktischen Ausblicken ab, die meist über den amerikanischen Kontext hinausgehen. Für Interessierte sollte *Our Secular Age* nicht die einzige Lektüre bleiben, doch lädt der kompakte Sammelband definitiv zum Weiterdenken und zu einem reflektierten missionarischen Gemeindebau im säkularen Westen ein.

Daniel Vullriede, M.A.,  
Missionar in Italien

**Klaus Krämer, Klaus Vellguth (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (Theologie der Einen Welt 1)*, Freiburg: Herder, 2012, 320 S., 25 EUR / Klaus Krämer, Klaus Vellguth (Hg.), *Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen (Theologie der Einen Welt 9)*, Freiburg: Herder, 2015, 408 S., 29,99 EUR**

Die Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ ist getragen von einer „weltkirchlichen Katholizität“ (Band 1, 14), sie will den Dialog fördern und die Einheit in der Vielfalt zur Darstellung bringen. Das ist den Herausgebern und allen Verfassern mit ihren Beiträgen gut gelungen.

Der erste Band sammelt die Beiträge unter fünf Überschriften mit jeweils vier Beiträgen: Systematisch-theologische Reflexion des Verhältnisses von Mission und Dialog (16-78), Interreligiöser Dialog (80-140), Dialog zwischen Universal- und Ortskirche (142-206), Dialog zwischen Ortskirchen (208-260) und Pastorale Konsequenzen (262-315). Die Anordnung der Beiträge erscheint naheliegend und ist gut nachvollziehbar. In allen Blöcken kommen Autoren von verschiedenen Kontinenten zu Wort. Das bringt nicht nur die Vielfalt zum Ausdruck, es ist für den Leser bereits eine Einladung, in den Dialog zwischen und mit den Beiträgen einzutreten.

Klaus Krämer unterstreicht in seinem grundlegenden Beitrag „Mission im Dialog“ (16-30) die Komplexität der Begriffe Mission und Dialog. Seine Definitionen geben Orientierung für den ersten Band, aber auch für die gesamte Buchreihe: „Die Kommunikationsform des Dialogs bezeichnet ein ernsthaftes und zielgerichtetes Gespräch, bei dem die Gesprächspartner grundsätzlich gleichberechtigt sind. Ein Dialog lebt von der Wechselseitigkeit von Rede und Erwiderung.“ (16) Austausch ist dabei der wesentliche Vorgang. Verständigung und Klärung sind wichtige Ziele. Das gegenseitige Kennenlernen ist dabei ein erster Schritt, der an Bedeutung wohl kaum zu überschätzen ist: Dialog als Instrument im Umgang mit sozialen Problemen ist wertvoll, geradezu unentbehrlich. Dem allem kann ich zustimmen. Krämer formuliert aber außerdem, dass Dialog auf Konsens ausgerichtet ist. Mir wurde in der Lektüre des Beitrags nicht klar, wie dieser Konsens zu fassen ist. Kann man im Zuge eines Dialogs zu dem Konsens kommen, dass man inhaltlich verschieden ist und auch verschieden bleibt, ja, dass im Zuge eines Dialogs diese Unterschiede klar herauskommen und als solche anerkannt werden? Oder schließt das notwendigerweise eine Annäherung in inhaltlichen Positionen ein? Auf der einen Seite betont Krämer die Freiheit des Gesprächspartners, die im Zuge des Dialogs nicht eingeschränkt werden darf (28f). Auf der anderen Seite erfordert Dialog eine Haltung, die zu Korrekturen bereit ist „auch zu wesentlichen und tiefgreifenden“, ohne Grundentscheidungen zur Disposition zu stellen (29). Ich kann diese grundsätzliche Lernbereitschaft sehr gut nachvollziehen, die in dieser Formulierung zum Ausdruck kommt. In dem Versuch, diese Umschreibungen zu begreifen, stoße ich allerdings an meine Grenzen. Ich meine, dass dies allerdings weniger an dem

Begriff Dialog oder an der Definition von Krämer liegt. Vielmehr lebt diese Formulierung von bestimmten epistemologischen und theologischen Voraussetzungen. Krämer spricht von einer „notwendigen Offenheit“, den anderen so ernst zu nehmen „dass der Dialog auch für ihn selbst zu einem Ort der Christusbegegnung des tieferen Eindringens in das Verständnis des eigenen Glaubens werden kann.“ (29) Auf der Grundlage dieser Voraussetzungen sind die Formulierungen von Krämer nicht nur nachvollziehbar, sondern angemessen. Teilt man diese Voraussetzungen so nicht oder nicht vollständig, dann muss man bei diesen Umschreibungen von einer Spannung oder gar einem Widerspruch sprechen.

Man kann auch über einen anderen Aspekt der Definition nachdenken. Krämer spricht von Dialog als einem „zielgerichteten Gespräch“. Er will damit (wohl) Dialog von beliebigen (Alltags-) Gesprächen abgrenzen. Auf den ersten Blick erscheint das sinnvoll. Auf den zweiten Blick kann „zielgerichtet“ m.E. auch missverstanden werden, wenn man es zu stark an die Intentionalität eines Dialogpartners oder eine Ergebnisorientierung bindet.

Krämer definiert Mission als „(1) ein geplantes, methodisches und organisiertes Vorgehen, (2) um andere für die eigene Glaubensüberzeugung zu gewinnen und (3) sie zum Eintritt in die Glaubensgemeinschaft zu bewegen, (4) weil man selbst von der Wahrheit des eigenen Glaubens überzeugt ist und (5) deren Bejahung auch im objektiven Interesse des Adressaten liegen.“ (S. 17) Auch diese Definition ist nachvollziehbar und in vielerlei Hinsicht angemessen und sinnvoll. Dennoch hätte ich Fragen zu einzelnen Aspekten der Definition. Intentionalität spielt auch hier eine wichtige Rolle und der menschliche Agens erscheint als tragendes Element. Das ist m.E. religionsvergleichend plausibel,

aber biblisch-theologisch zu hinterfragen. Die Definition kann so verstanden werden, als ob es bei „Mission“ um menschliche Initiativen und Handlungen geht, die auf eine individuell-menschliche und soziale Veränderung abzielt. Dies überrascht in einem Beitrag, der einen Block von Beiträgen zu „systematisch-theologischer Reflexion“ einleitet. Aber vor allem überrascht es, dass Krämer wenige Seiten später den Dialogbegriff in Gott grundlegend verankert. „Gott ist seinem Wesen nach dialogisch!“ (S. 23) Krämer zitiert Walter Kasper („Die göttlichen Personen stehen nicht nur im Dialog, sie sind Dialog“; S. 23) und plädiert für ein dialogisches Verständnis für Mission, was sich aus innertrinitarischen Relationen ergibt: „dann kann der vollendete absolute Dialog im trinitarischen Wesen Gottes in gewisser Weise als die ‚transzendente Voraussetzung‘ jedes echten, wirklichen Dialogs bezeichnet werden“ (S. 25ff). Für mich bleibt die Frage offen, warum sich das dann nicht in der Definition von „Mission“ niederschlägt, wenn es diese Voraussetzung darstellt.

Der einführende Beitrag von Krämer öffnet die Tür zu einer Sammlung von Beiträgen, die mit ihren Titeln bereits Interesse wecken und zum Dialog einladen, wie beispielsweise José María Vígils „Mission ist Dialog, nur Dialog“ (S. 31-43), Klaus Vellguths „Universalkirche als Netzwerkprinzip der Ortskirchen“ (S. 189-206) oder Michael Huhns „Ortskirche werden, um Weltkirche zu sein“ (S. 249-260). In der Lektüre der Beiträge gibt es viele anregende Beobachtungen, Thesen und Reflexionen. Darin spiegelt sich auch manche Fragestellung, die Menschen in westlichen Gesellschaften stark beschäftigt, wie beispielsweise das Verhältnis von lokalen Lebenswirklichkeiten und einer globalen Wirklichkeit. Die katholische Kirche mag hier in einer besonderen Position sein, wertvolle Perspektiven zur gesellschaftlichen Debatte

beizutragen, weil sie auf unterschiedlichste Weise wichtige Fragen grundlegend durchlebt. Bei der Frage der Einheit wird der Eucharistiegemeinschaft wiederholt eine große Bedeutung zugeschrieben.

Auch Fragen der Identität kommen zur Sprache, wobei einerseits die Tendenz zu beobachten ist, dass man vieles bewahren will wie beispielsweise „afrikanische Wurzeln und Werte“. (S. 295) Andererseits schließt Orlando B. Quevedo seinen Beitrag mit den Worten „Die Grundlage des Dialogs zwischen den Ortskirchen liegt in den Tiefen der Identität der Kirche als Gemeinschaft, als Sakrament des Abendmahls, als Gemeinschaft der Gemeinden, mit einer Mission zur Gemeinschaft.“ (S. 239) Es wäre spannend, einen Dialog zwischen diesen beiden Perspektiven zu verfolgen.

Eine andere Tendenz ist schwierig konkret zu fassen. Es ist zwar die Rede von partikularen Perspektiven und einer persönlichen Verankerung in der transzendenten Welt, von der aus ein Dialog in einer (mehr oder minder) ergebnis-offenen Haltung eingegangen wird. Bei aller Inklusivität und Breite kann dennoch der Eindruck entstehen, dass mit der Offenheit auch manche unausgesprochenen Grenzen und Spielregeln einhergehen. Regeln, die durch die Diskussion selbst, die Akteure und den Raum ihrer Diskussion unabdingbar vorgegeben sind. Dabei erfolgt bisweilen eine scharfe Abgrenzung von denen, die diese Regeln nicht befolgen. Da ist dann die Rede von „religiösem Fundamentalismus“, gegen den man sich in jeder Form wenden muss (S. 29). Oder man findet die Ablehnung von Gedanken einer „Fundamentalopposition“ oder einer „Gegenwelt“ (S. 284). Man kann an der einen oder anderen Stelle erahnen, was damit gemeint ist, aber zu häufig dienen diese Begriffe zur Abgrenzung von etwas, das nicht wirklich zu greifen

ist. Der Exklusivismus ist „eine Haltung, eine Art, die Welt zu interpretieren“ (S. 35), eine Entwicklungsphase, die egozentrisch ist, die aber noch nicht alle überwunden haben. Eine enge Verbindung von kirchlicher und gesellschaftlicher/gesellschaftlich-politischer Perspektive scheint wiederholt vorausgesetzt und mündet beispielsweise in der Frage für „Religionen mit Universalitätsanspruch in pluraler Gesellschaft“: „Können sie aus inneren – theologischen – Gründen plurale Gesellschaft bejahen?“ (S. 273) Es wäre hilfreich, diese Abgrenzungen konkreter zu fassen.

Im zweiten hier zu besprechenden Band (Band 9 der Reihe) bringt Norbert Strotmann die Notwendigkeit des Themas „Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen“ gut auf den Punkt: „Wir müssen in unseren Überlegungen tief genug ansetzen, wollen wir der Jahrzehnte währenden Flut an Evangelisierungs-Publikationen nicht nur ein paar vielleicht geistvolle, aber wenig hilfreiche Zeilen hinzufügen“ (S. 309). Dieser Band entfaltet wichtige Fragen von Mission und Evangelisierung unter fünf Überschriften: Epochen der Evangelisierung (S. 21-102), Mission als Evangelisierung (S. 105-172), Impulse der Evangelisierung (S. 175-256), Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt (S. 259-335) und Haltung der christlichen Evangelisierung (S. 339-394). Unter jeder dieser Überschriften findet sich ein Beitrag eines Theologen oder einer Theologin aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa. Einige Beiträge werden dem Anspruch Strotmanns gerecht (so wie sein eigener), andere vielleicht nicht in gleichem Maße.

Die Beschreibung der Epochen der Evangelisierung gibt einen guten Überblick und wirft viele gute Fragen auf, nicht zuletzt über „Das Evangelisierungswerk auf den Philippinen während der Kolonialzeit“ (S. 40-65) oder die „Epochen

der Evangelisierung in der Geschichte Lateinamerikas“ (S. 82-102). Eine Zusammenschau der Beiträge fördert m.E. eine bemerkenswerte Spannung zutage. Einerseits finden sich Perspektiven, die gewissermaßen von „unten“ her argumentieren, von der Basis, aus der Perspektive von Schwachen oder Benachteiligten. Strotmann spricht von dem Minderheitenstatus (S. 330), von der Macht der Überzeugung. Andererseits schimmert immer wieder der Anspruch durch, für das „Ganze“ zu sprechen, theologisch übergreifend zu argumentieren – bisweilen eben auch die Überzeugung der Macht, um mit Strotmann zu sprechen. Jacob Kavunkals Beitrag „Das Heil findet sich in vielen Religionen“ (S. 271-289) verkörpert diese Spannung auf theologischer Ebene. Die Realität ist der menschlichen Erkenntnis entzogen, so Kavunkal, aber dennoch kann er sagen, dass es nur einen Gott gibt, der die Menschen nur durch ein Mysterium, Jesus Christus, erreicht (S. 279). Die epistemologische und theologische Spannung wird hier unter anderem greifbar. Vielleicht drückt Pius Rutechuras Betonung von „solidarischem“ Dienen in „Christliches Zeugnis als Kultur des Einladens und des Willkommenheißens“ (S. 290-306) auch diese Spannung aus. Diese Formulierung legt das Missverständnis nahe, dass es ein Dienen gibt, das nicht solidarisch ist. Er betont die Auseinandersetzung mit sozialen Realitäten und begreift seinen Ansatz von Inkarnation und Inkulturation her (S. 301). Er will diakonische und bezeugende Tätigkeiten, Tat und Wort, zusammenhalten (S. 305). Das ist alles nachvollziehbar und sein Schlusssatz bringt viele wichtige Aspekte auf den Punkt: „Von der Bereitschaft, beim anderen zu sein, mit ihm zu leben

und in Dialog zu treten, wird es abhängen, welche Wirkung unser christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt entfalten wird“ (S. 306). Aber die Rede vom solidarischen Dienen bleibt schwierig.

Durch die Vielfalt der Beiträge in beiden Bänden begegnen dem Leser Positionen, die sehr unterschiedlich, ja in Teilen sogar gegensätzlich sein können. Damit wird die Wertschätzung von „Dialog“ auch zum Programm für die Zusammenstellung des Sammelbandes. Die Beiträge reflektieren Dialog auf verschiedenen Ebenen und führen anhand von Beispielen verschiedene Dialogsituationen vor Augen. Damit kommt eine große Vielfalt an Perspektiven zum Ausdruck. Dies mag man als Schwäche oder aber auch als Stärke ansehen. Bedauerlich ist auf jeden Fall, dass dies mehr oder minder unverbunden dem Leser präsentiert wird. Das besondere Merkmal von Dialog, das Gespräch mit verschiedenen Positionen, ein aufmerksames Hinhören, differenzierte Wahrnehmung in der Interaktion und eine weiterführende Beschreibung der eigenen Perspektive, findet zwischen den Beiträgen leider nur andeutungsweise statt. Das mag der Regelfall in Sammelbänden sein, zumal wenn diese als Anthologie begriffen werden. Es wäre aber sicherlich für den Leser von besonderem Interesse, wie verschiedenen Positionen, die zur Darstellung kommen, miteinander ins Gespräch kommen. Dann würde nicht nur ein lebendiger Diskurs abgebildet (Band 1, S. 9), sondern vor den Augen des Lesers vollzogen. So bleibt dies die Aufgabe des Lesers.

*Prof. Dr. Heiko Wenzel,  
Freie Theologische Hochschule Gießen*

## missiotop Jahrestagung 2020:

31. Januar – 1. Februar 2020 Wycliff-Zentrum Karimu

### Animismus – oder vom „blinden Fleck“ bei Pastoren und Missionaren

1982, vor fast 40 Jahren, schrieb Paul Hiebert einen Aufsatz, der unter Missionaren zu einem Wendepunkt im Verständnis von Weltbildern werden sollte: *The Flaw of the Excluded Middle* (die Schwachstelle der ausgelassenen Mitte). Es handelt sich um den Bereich der Welt, der weder zur Welt Gottes noch zur materiellen Welt gehört. Wissenschaftler aus dem Westen, die im interkulturellen Kontext arbeiten, haben was diesen Bereich angeht oft einen „blinden Fleck“. Wofür sie blind sind, ist ihnen so unbekannt, dass sie dafür nicht einmal einen Namen haben. Viele sprechen schnell von Aberglauben – und verraten sich damit als Kinder der Aufklärung. Manche sprechen von Okkultismus – und verstellen sich damit den für Mission und Evangelisation so wichtigen Blick von außen. Wieder andere sprechen von Brauchtum und volkstümlicher Religiosität – und verharmlosen auf unverantwortliche Weise. Sie sprechen von Zauberei, Mystizismus, Ahnenanbetung, Geisterglauben und Medizinmännern – und nehmen die ausgelassene Mitte deshalb als verwirrendes Durcheinander religiöser Phänomene wahr, ohne ein weltanschauliches erklärendes Ganzes zu erkennen.

In der Missionsanthropologie spricht man hinsichtlich dieser Phänomene von Animismus. Man verwendet diesen Begriff dabei weniger zur Beschreibung einer Religion oder Religionsform, sondern zur Klassifizierung verschiedener Weltbilder. Dieser andere Blickwinkel kann Mitarbeitern und Forschern in interkulturellen Kontexten helfen, den bislang blinden Fleck wahrzunehmen. Und das ist wichtig! Sonst mögen sie zwar Experten in der theoretischen Auseinandersetzung mit Hochreligionen sein oder Experten in praktisch-materieller Entwicklungshilfe – oder beides. Die tiefgreifenden Fragen, wie etwa die Fragen nach dem Sinn von Leid und Tod, nach Sicherheit, nach dem Guten, werden sie aber im besten Fall nicht beantworten können; im schlimmsten Fall wird ihre Antwort die Sichtweise ihres Gegenübers ins Lächerliche ziehen. Wer die christliche Botschaft so vermittelt bekommt, mag formal Christen werden, doch in den für ihn wirklich wichtigen Fragen wird er sich von dieser fremden Botschaft abwenden und seinen Halt in alten Wertesystemen suchen.

Mit dem Thema der missiotop-Jahrestagung 2020 wollen wir diesen „blinden Fleck“ deshalb thematisieren. Das Grundsatzreferat wird Prof. Dr. Lothar Käser halten. Es folgen Kurzreferate über verschiedene konkrete Beispiele aus aller Welt – auch aus Europa und Deutschland. Am Abschluss steht eine Podiumsdiskussion, in der die Referenten weniger miteinander sprechen, als vielmehr mit den Tagungsteilnehmern ins Gespräch kommen wollen.

Weitere Information werden im Laufe des Jahres an dieser Stelle sowie auf unserer Homepage [www.missiotop.org](http://www.missiotop.org) erfolgen.