



Viele Akteure, ein Auftrag: Partnerschaft und Wettbewerb

Proselytismus – eine evangelikale Sicht
Zusammenarbeit in der Jüngerschafts-Schulung für
Diaspora-Christen
Verantwortliche Partnerkirchen und der Einsatz von
Geld in der Missionsarbeit

Inhaltsverzeichnis

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aus meiner Sicht: Evangelikale Forschung ‚at its best‘ Thomas Schirmmacher..... | 63 |
| Proselytismus: Eine evangelikale Sicht Für die Diskussion erarbeitet im Auftrag der Abteilung für theologische Fragen der Weltweiten Evangelischen Allianz Thomas Schirmmacher und Elmer John Thiessen | 64 |
| Multi-dimensionale Jüngerschafts-Schulung für Diaspora-Christen – Partnerschaft zwischen Gastkirchen, Diaspora Kirchen und freien christlichen Werken Carolyn Kemp | 75 |
| Korrektur: Jahrgangszählung em 2018/2019..... | 86 |
| Von „selbstversorgenden“ Kirchen zu „verantwortlichen Partnerkirchen“ – Biblisch-theologische Reflektionen zum Einsatz von Geld in der Missionsarbeit Ivar Vegge | 87 |
| Rezensionen | 101 |
| missiotop Jahrestagung 2020 | 108 |

Impressum:

Herausgeber im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265-917731, Fax: 07265-275761, Email: info@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: Evangelikale Forschung ‚at its best‘

2000 Jahre Geschichte auf 880 Seiten darzustellen, wäre für jedes Thema eine Herausforderung. Das gilt erst recht, wenn es um eine Geschichte des Christentums geht, und zwar um die Geschichte der Ausbreitung des Christentums aller Konfessionen, in allen Jahrhunderten, auf allen Kontinenten – einschließlich meist vernachlässigter Bereiche wie die Kirchen außerhalb des Römischen Reiches. Und dann ist da ja noch die Frage, ob man angesichts der Materialfülle trocken historische Fakten aneinanderreihet oder sich traut, missiologische Einordnungen und Wertungen einfließen zu lassen, das aber bei deutlicher Trennung von Bericht und Meinung, sodass der Leser dazu inspiriert wird, selber weiterzudenken. Da war ich doch sehr skeptisch!

880 Seiten und viele Stunden später bin ich eines Besseren belehrt worden. Ich bin geradezu begeistert! Denn genau dies ist Klaus Wetzel gelungen in dem im Brunnen-Verlag erschienenen Buch *Die Geschichte der christlichen Mission: Von der Antike bis zur Gegenwart – ein Kompendium*. Sicher werden Rezensionen folgen, die sich ausführlich Kapitel für Kapitel zum Buch äußern werden. Ich möchte diese Neuerscheinung zum Anlass nehmen, mehr Christen herauszufordern, sich von Klaus Wetzel in (mindestens) zwei Richtungen inspirieren zu lassen:

Zum Einen gelingt es hier ausgezeichnet, einen eigenen evangelischen, ja evangelikal-standpunkt mit einer breiten ökumenischen Perspektive zu verbinden. Herausgekommen ist die vielleicht breiteste ökumenische Missionsgeschichte, in der alle Konfessionen und Kirchen zu ihrem Recht kommen, und zwar schon vor der Reformationszeit und auch außerhalb der westlichen Kirche! Wetzel, der aus einem Lebenswerk, entstanden aus einer langen Vorlesungstätigkeit in Asien und Europa, schöpfen kann, füllt die großen weißen Felder auf unserer ökumenischen Landkarte aus und bemerkt zu Recht: „In der europäischen Kirchengeschichtsschreibung wird bis heute die Geschichte der Kirche außerhalb des Römischen Reiches nicht gebührend berücksichtigt.“ (46).

Zum Anderen kann dieses Kompendium für die Geschichte der weltweiten Gemeinde Jesu Christi begeistern. Wetzel zeigt, wie bereits in den ersten Jahrhunderten des Christentums die Missionsgeschichte die Kirchengeschichte maßgeblich bestimmt hat. Die gegenwärtige Gestalt des Christentums weltweit ist stark von seiner enorm vielfältigen Ausbreitungsgeschichte bestimmt, ja sie ist ohne diese Ausbreitungsgeschichte gar nicht zu verstehen. Wetzel meistert es ausgezeichnet, alle wichtigen Stationen der Kirchengeschichte aus dem Blickwinkel der Mission einzubeziehen, ohne ständig sattsam Bekanntes zu wiederholen. Hier lese man z.B. die kompakte und zugleich differenzierte Darstellung der sogenannten „Sachsenmission“ unter Karl dem Großen, oder des innerkatholischen Ritenstreits oder die Ausführungen dazu, warum sich die russisch-orthodoxe Kirche Byzanz gegenüber als überlegen und Trägerin der Ausbreitung ansah.

Besonders lehrreich und inspirierend finde ich die Darstellung der grundlegenden Ausbreitungsarten des Christentums durch Geschäftsleute, Migration, Eroberung, Bildungsarbeit, Massenmedien, persönliche Beziehungen usw. und das quer durch die Jahrhunderte und Kontinente. So konkret geschah und geschieht „Kirchengeschichte“, so vielfältig baut Gott seine Gemeinde durch die Jahrhunderte unter den Völkern – bis heute.

Thomas Schirmacher, 1. Vorsitzender missiotop

Proselytismus: Eine evangelikale Sicht

Für die Diskussion erarbeitet im Auftrag der Abteilung für theologische Fragen der Weltweiten Evangelischen Allianz

Thomas Schirmmacher und Elmer John Thiessen

„Proselytismus“ ist ein „Schlagwort“, das meist negativ gemeint ist, nämlich als Vorwurf, anderen Kirchen die „Schäfchen“ zu stehlen. Aufgrund ihrer missionarischen Ausrichtung trifft diese Kritik oft besonders evangelikale Christen. Dieser Artikel stellt die Thematik in den größeren Rahmen einer Ethik der Evangelisation und Mission. Als Grundlage für ein konstruktives Gespräch zwischen den Kirchen definieren die Autoren zunächst die Begriffe und decken verbreitete Vorurteile auf. Darauf aufbauend werden die Rahmenbedingungen für einen ethisch verantworteten Proselytismus beschrieben und praktische Vorschläge für das Miteinander verschiedener christlicher Konfessionen auf der lokalen Ebene gemacht.

Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirmmacher (geb. 1960) ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Innsbruck, Prag, Zürich, Istanbul). Hier und an weiteren internationalen Institutionen lehrt er Missions- und Religionswissenschaft und Ethik. Er ist Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit und Vorsitzender der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz. E-Mail: drthschirmmacher@me.com.

Dr. Elmer John Thiessen (geb. 1942) war bis zu seiner Pension im Jahr 2007 für 35 Jahre Philosophiedozent am Medicine Hat College in Alberta, Kanada. Daneben ist er bis heute weltweit als Gastdozent tätig.

Dieser Artikel wurde von den Autoren im Auftrag der Abteilung für theologische Fragen der Weltweiten Evangelischen Allianz als Diskussionsgrundlage verfasst. Er erschien ursprünglich in der Evangelical Review of Theology 42 (2018)4, (S. 308-318, „An Evangelical View of Proselytism“). Übersetzung und Abdruck erfolgen mit freundlicher Genehmigung. Übersetzt von Christian Beese mit redaktioneller Überarbeitung von Meiken Buchholz.

Präambel

Evangelikale Christen haben in den letzten zehn Jahren ihre Aufmerksamkeit vermehrt einem Thema gewidmet, das in der Vergangenheit leider oft vernachlässigt wurde, nämlich der Ethik der Evangelisation. So hat sich die Weltweite Evangelische Allianz beispielsweise mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog des Vatikans zusammengesetzt, um eine gemeinsame Erklärung zu verfassen, die unter dem Titel „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ erschienen ist.¹ Dieses Dokument

¹ http://www.worldevangelicals.org/pdf/1106Christian_Witness_in_a_Multi-Religious_World.pdf.

Für das offizielle deutschsprachige Dokument siehe z.B. <https://www.missionrespekt.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.pdf>. Vgl. auch die folgenden Artikel von Thomas Schirmmacher: „Christian Witness in a Multi-Religious World – Three Years On“, *Current Dialogue* 56 (Dez) 2014: S. 67-79; <http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/current-dialogue-magazine/current-dialogue-56>; „Christian Witness in a Multi-Religious World“, in Richard Howell (Hg.), *Sharing of Faith Stories: A Methodology for Promoting Unity* (Caleb: New Delhi, 2018, S. 345-370); „The Code ‘Christian Witness

formuliert eine Ethik der Mission, die betont, dass Christen nicht nur an den Missionsbefehl gebunden sind, sondern auch an jedes andere ethische Gebot Jesu, wie es der Missionsbefehl selbst nahelegt. Dieses Dokument ist unser Ausgangspunkt für die folgende Diskussion.

Die Weltweite Evangelische Allianz hat sich auch an Diskussionen über ein verwandtes Thema beteiligt, nämlich über Proselytismus im Sinne von „einander die Schäfchen stehlen“. Vor Kurzem nahmen etwa dreißig Theologen und Kirchenführer aus einem breiten Spektrum christlicher Traditionen an einer internationalen Konferenz in Accra (Ghana) teil, die der Frage gewidmet war, inwiefern bei der Umsetzung des weltweiten Auftrags, die gute Nachricht von Jesus Christus weiterzugeben, Proselytismus zu beobachten sei.² Das Thema

in a Multi-Religious World' – Its Significance and Reception“, *Evangelical Review of Theology* 40 (2016) 1: S. 82-89; „But with gentleness and respect’: Why missions should be ruled by ethics – An Evangelical Perspectives for a Code of Ethics of Christian Witness,“ (Kurzfassung) *Current Dialogue* (Ökumenischer Rat der Kirchen) 50 (Feb. 2008): S.55-66; sowie auf Deutsch: „Der innerchristliche Ethikkodex für Mission. Eine Einführung und der Text des Dokumentes“. *evangelikale missiologie* 27.4 (2011), S. 200-206. Von Elmer John Thiessen erschienen zum Thema: *The Ethics of Evangelism: A Philosophical Defense of Proselytizing and Persuasion* (Crownhill, Milton Keynes: Paternoster, & Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), *The Scandal of Evangelism: A Biblical Study of the Ethics of Evangelism* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018).

2 Das Treffen, das vom 8. bis 11. Juni 2017 stattfand, wurde vom Globalen Christlichen Forum einberufen, dessen Ziel es ist, einen Raum zu schaffen, in dem sich Christen aus den verschiedenen Kirchen und Traditionen treffen, um gegenseitigen Respekt zu fördern und gemeinsame Herausforderungen anzugehen. Die Planung und Durchführung dieser Konferenz erfolgte gemeinsam mit der Katholischen Kirche (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen), der Pfingstlichen Weltgemeinschaft, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Evangelischen

Proselytismus wird am besten als Unterthema des umfassenderen Themas Evangelisation verstanden. Die folgenden Ausführungen versuchen die evangelikale Position in Bezug auf Proselytismus im engeren Sinne von „einander Schäfchen stehlen“ zu erläutern.

Evangelikale, Evangelisation und Proselytismus

Die Evangelisation ist Teil der DNA der Evangelikalen. Evangelisation wird normalerweise als Verkündigung der Frohen Botschaft von Jesus Christus und seinem Königreich verstanden. Natürlich umfasst der Auftrag der Kirche Jesu Christi mehr als Evangelisation. Wir sind auch aufgerufen, die Gute Nachricht vom Reich Gottes anschaulich zu machen. Aber der Schwerpunkt liegt hier auf Evangelisation als verbaler Verkündigung des Evangeliums.

Oft sind Evangelisations-Veranstaltungen der Anlass dafür, dass Bedenken wegen eines möglichen Proselytismus geäußert werden. Insbesondere evangelikale Christen werden aufgrund ihrer Leidenschaft für die Evangelisation oft des Proselytismus beschuldigt.³ Evangelikale Christen sind überzeugt von der Notwendigkeit der Evangeliumsverkündi-

Allianz.

3 Wir verwenden das Wort „evangelikal“ hier als Sammelbegriff für Christen, die sich den folgenden theologischen Grundsätzen verpflichtet haben: eine hohe Sicht auf die Autorität der Bibel, Glaube an die Historizität der Evangelienberichte über Jesus, Glaube an den Tod Jesu am Kreuz als dem einzigen Opfer, das die Strafe der Sünde beseitigen kann, eine Verpflichtung gegenüber Jesus als Retter und Herrn und eine Verpflichtung zur Evangelisation. Wir verwenden den Begriff „evangelikal“ im weitesten Sinne, gemäß dem auch die meisten Pfingstler als „evangelikal“ zu bezeichnen sind und daher hier mit erfasst werden. Wir distanzieren uns von jedem politischen Missbrauch des Begriffs „evangelikal“, wie er heute in den USA allzu oft vorkommt.

gung an alle, die verloren sind. Es gehört zu ihrem Glauben, den Samen des Evangeliums überall und für alle Menschen auszusäen, auch wenn sie nicht im Voraus wissen können, wie empfänglich die Menschen für die Verkündigung des Evangeliums sein werden.⁴ Evangelikale Evangelisations-Aktivitäten kann daher auch die Kontaktaufnahme mit Menschen einschließen, die ehemals Christen waren, aber den Glauben verlassen und den Kontakt zur Kirche abgebrochen haben, auch wenn sie vielleicht noch auf einer Mitgliederliste stehen. Solche Evangelisations-Aktivitäten (in orthodoxer und katholischer Terminologie als Re-Missionierung bezeichnet) können zu Proselytismus führen, da eine erneute Hinwendung zum Glauben bei den Neu-Evangelisierten oft zu einem Wechsel der Kirchenzugehörigkeit führt.

Während die meisten Christen dem Auftrag zustimmen werden, diejenigen zu evangelisieren, die noch nie das Evangelium Jesu Christi gehört haben, gibt es starke Meinungsverschiedenheiten darüber, ob dieses Mandat auf diejenigen auszuweiten ist, die vom christlichen Glauben abgefallen oder nur Namenschristen sind. Evangelikale sind sowohl der Evangelisation als auch der Neu-evangelisation verpflichtet. Die Frage, mit der wir uns auseinandersetzen müssen, ist, ob Re-Missionierung, die zu Proselytismus führt, ethisch verantwortlich erfolgen kann.

Begriffsbestimmungen

Es herrscht große Verwirrung über die Definition des Wortes „Proselytismus“. Historisch gesehen wurde dieses Wort in einem positiven Sinne verstanden,

4 Eine solche Unterscheidung scheint Bestandteil des Gleichnisses vom Sämern zu sein, besonders wenn Jesus dieses Gleichnis seinen eigenen Jüngern erklärt (Mt 13,18-23).

gleichbedeutend mit Evangelisation und Verkündigung der guten Nachricht. Insbesondere in ökumenischen Kreisen, ist der Begriff „Proselytismus“ heute stark negativ besetzt. In einer Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), „Towards Common Witness“ wird Proselytismus beispielsweise definiert als „die Ermutigung von Christen, die zu einer Kirche gehören, ihre konfessionelle Zugehörigkeit zu ändern, und zwar durch Mittel und Wege, die dem Geist der christlichen Liebe widersprechen, die Freiheit des Menschen verletzen und das Vertrauen in das christliche Zeugnis der Kirche verringern“.⁵ Wir sind uns bewusst, dass der ÖRK sich in einem laufenden Dialog mit verschiedenen christlichen Gremien über die Definition des Begriffs „Proselytismus“ befindet. Dennoch nehmen wir diesen Text als Ausgangspunkt, da er eine weit verbreitete Verwendung des Begriffs veranschaulicht. Vier Probleme sind mit dieser und ähnlichen Definitionen des Begriffs „Proselytismus“ verbunden.

Erstens ist solche Definition verwirrend, weil sie zwei ganz unterschiedliche Bedeutungen von Proselytismus zu einem Begriff verschmelzen, nämlich (a) unethische oder unredliche Praktiken in der Evangelisation, die die Freiheit der Person verletzen, und (b) die Ermutigung von Mitgliedern anderer Kirchen, ihre denominationale Zugehörigkeit zu ändern. Um der Klarheit willen müssen wir diese beiden sehr unterschiedlichen Bedeutungen von Proselytismus trennen.

Zweitens sind solche Definitionen willkürlich. Wenn Proselytismus eindeutig

5 WCC, „Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Renounce Proselytism“. *International Review of Mission*, LXXXVI.343 (1997) S. 463–73. Auch verfügbar unter: <https://www.oikumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/towards-common-witness>.

mit den negativen Nuancen unethischer oder unredlicher Praktiken in der Evangelisation belastet ist, dann ist jeder Proselytismus unethisch. Dann machen wir jedoch Proselytismus durch willkürliche Definitionen unethisch. Auch hier müssen wir Aktivitäten, die dazu führen können, dass Menschen, die bereits einer Kirche angehören, ihre konfessionelle Zugehörigkeit ändern, unterscheiden von der Anwendung unethischer Mittel zu diesem Zwecke.

Drittens ist es unfair, solche Definitionen auf Evangelikale anzuwenden. Denn Evangelikale sind im Prinzip entschieden gegen jede Form von *unethischer* Evangelisation, Re-Missionierung oder Proselytismus. Evangelikale sind sich mit anderen christlichen Konfessionen darin einig, dass sie jede unethische Weise der Evangelisation und Re-Missionierung verurteilen.⁶ Evangelisation und Re-Missionierung müssen immer in einer Weise erfolgen, die Jesus Christus und den Normen der Schrift treu ist.⁷

Evangelisation in einer Weise, die Jesus Christus und den Normen der Schrift treu ist.

Viertens können solche Definitionen zu Unehrlichkeit führen. Leider wurzelt eine gewisse Ablehnung von Proselytismus, wie er vorstehend definiert wurde, tatsächlich in einer prinzipiellen Ablehnung von Evangelisation.⁸ Es ist jedoch un-

aufrichtig, seinen Widerwillen gegen Evangelisation hinter dem Wort „Proselytismus“ zu verbergen. Hier ist mehr Ehrlichkeit gefragt. Evangelikale sind der Evangelisation verpflichtet und lehnen daher alle Versuche ab, ihre evangelistischen Bemühungen zu unterbinden unter dem Vorwand, gegen „Proselytismus“ im Sinne eines ethischen Fehlverhaltens vorzugehen. Gleichzeitig wissen sie sich allen biblischen Geboten verpflichtet, bei denen es darum geht, das Evangelium auf eine ethische Weise zu vermitteln.

Übertriebene Vorwürfe gegen Proselytismus

Vorwürfe eines unethischen Proselytismus sind oft in mehrfacher Hinsicht übertrieben. Zum Teil liegt dies an der Unbestimmtheit der Begriffe, die speziell mit Proselytismus verbunden sind. Die ÖRK-Erklärung „Auf dem Weg zum gemeinsamen Zeugnis“ verbindet beispielsweise Proselytismus mit Bekehrungsversuchen mittels unfairer Kritik oder karikierender Darstellung der Überzeugungen und Praktiken einer anderen Kirche, durch das Angebot von humanitärer Hilfe oder Bildungsmöglichkeiten als Anreiz für den Wechsel zu einer anderen Kirche, mittels psychologischem Druck oder dem Ausnutzen von Einsamkeit, Krankheit, Not sowie der Enttäuschung durch die eigene Kirche.⁹

Das Problem hierbei ist, dass viele der Begriffe, mit denen unethische Mittel des Proselytismus beschrieben werden, vage bleiben. Wann ist die Kritik an einer anderen Kirche unfair? An welchem Punkt ist der psychologische Druck, die Kirchen zu wechseln, übermäßig und unethisch? Ist das Angebot humanitärer

6 Siehe die gemeinsame Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und der Weltweiten Evangelischen Allianz in Fußnote 1.

7 Siehe besonders Lk 9,51-55; 1Kor 2,1-5; 2Kor 4,1-2; 1Thess 2,1-6; 1Petr 3,13-17.

8 Dieser Punkt wird von Lawrence A. Uzzell verdeutlicht, „Don't Call it Proselytizing“. *First Things* 146 (Okt. 2004) S. 14–16. Eine klare Aussage dazu, dass es sich bei der Ablehnung von Proselytismus faktisch um eine Ablehnung von Evangelisation handelt, findet sich bei Petros Vassiliadis, „Mission and Proselytism: An Orthodox Understanding“ *International Review of Mission* 85.337 (April 1996) S. 257–275 (insb. 260f).

Vassiliadis meint, dass diese Einschätzung sowohl für die orthodoxe Kirche als auch für ökumenische Kreise gelte.

9 WCC, „Towards Common Witness“, S. 468.

Hilfe für Menschen in Not immer ein Anreiz, einer anderen Kirche beizutreten? Was bedeutet Ausnutzung von Krankheit oder Einsamkeit? Aufgrund der vagen Beschreibung der unethischen Methoden des Proselytismus sind diese Fragen nicht leicht zu beantworten. Die Kritiker von Proselytismus sollten genauer formulieren, was sie am Proselytismus für verwerflich halten, und dann bereit sein, in einer Diskussion darzulegen, warum sie eine konkrete Praxis für unethisch halten.

Viele Christen wechseln heute ihre Kirchenzugehörigkeit ganz von alleine und meist nach gründlicher Überlegung.¹⁰ Hier wäre es völlig unangebracht, jemanden im abwertenden Sinne des Proselytismus zu bezichtigen. Viele Kirchenmitglieder schließen sich einer anderen Gemeinde an, weil sie mit ihrer ursprünglichen Kirche nicht zufrieden sind. Es wäre doch sicherlich unfair, einer Kirche, die solche Menschen in ihrer Mitte willkommen heißt, unethischen Proselytismus vorzuwerfen.¹¹ Sodann gibt es jene Menschen, die eine Gemeinde verlassen, weil sie Liebe und Fürsorge von Mitgliedern einer anderen Gemeinde erfahren haben.¹² Nun es ist bestimmt nicht falsch, Mitgliedern anderer Gemeinden Liebe und Fürsorge zu zeigen. In all diesen Fällen ist der Vorwurf des unethischen Proselytismus völlig unangemessen. Etwas mehr Wohlwollen von Seiten derjenigen Christen, die solche Anschuldigungen erheben, ist hier nötig.

10 Dieser Punkt wird durch die Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Proselytismus anerkannt, „Towards Common Witness“, S. 468.

11 Es wurde treffend gesagt, dass der Schlüssel zur Lösung des „Problems“ des Proselytismus darin bestehe, dafür zu sorgen, dass die Kirche bzw. Gemeinde gesund ist.

12 Dabei ist zu beachten, dass Evangelikale selbst oft die Gemeinden wechseln, weil sie eine andere Gemeinde für attraktiver oder „treuer“ im Glauben an Jesus Christus halten.

Weiterhin gibt es viele Menschen, die aufgrund eines Umzugs ihre Kirchenzugehörigkeit wechseln, insbesondere wenn sie in ein anderes Land ziehen.¹³ Auch die Zahl der interkonfessionellen Ehen wächst stetig. Theologiestudenten verbringen zunehmend ein oder zwei Semester an den Seminaren anderer Konfessionen. In unserer globalisierten Welt stehen mehr Christen als je zuvor in Kontakt mit Kirchen einer anderen Tradition und Konfession, und durch diesen Kontakt wird ihr Interesse an anderen Kirchen geweckt. All dies ist Teil einer internationalen Gesamtentwicklung: Die lebenslange Loyalität gegenüber Institutionen nimmt weltweit ab, und das betrifft auch die Kirchen. Weltweit verlassen junge Menschen zunehmend die Religionszugehörigkeit ihrer Eltern, ebenso wie sie sich frei fühlen, einen anderen Beruf, eine andere politische Partei, einen anderen Musikstil oder eine andere Mode zu wählen.

In einem weiteren Punkt ist Vorsicht geboten. Kirchen, die den Vorwurf des Proselytismus erheben, sollten sorgfältig untersuchen, durch *wen* die abwerbende Mission geschieht. Allzu oft werden Anschuldigungen gegen Evangelikale erhoben, obgleich der Proselytismus durch andere Gruppierungen geschieht, wie die Mormonen, Zeugen Jehovas oder andere Gruppen, die sich nicht zur globalen evangelikalen Gemeinschaft zählen und nicht auf deren Empfehlungen hören. Des Weiteren fordern wir alle Kirchen auf, zwischen aktiven Kirchenmitgliedern (die ohnehin selten ihre Kirchenzugehörigkeit wechseln, selbst wenn sie darauf angesprochen werden) und solchen Christen zu unterscheiden, die vom

13 Allein in Deutschland wechseln jährlich rund 150.000 Menschen zwischen den beiden großen Kirchen, der katholischen und der protestantischen, ohne dass eine Seite Bedenken äußert oder etwas dagegen unternimmt.

Glauben abgefallen sind oder die über ihre Taufe als Säuglinge hinaus nie wieder Kontakt zu ihrer Kirche hatten. Mehr dazu später.

Die Probleme bei der Definition und Anwendung des Proselytismus-Begriffs, die bis hierher behandelt wurden, legen nahe, dass wir bei der Verwendung dieses Wortes sehr vorsichtig sein müssen. Vielleicht wäre es sogar besser, einen Verwendungsstopp für dieses Wort in christlichen Kreisen zu beschließen. Im Folgenden werden wir das Wort jedoch weiterhin benutzen, denn wir versuchen, ein Thema anzusprechen, das in ökumenischen Kreisen als Problem angesehen wird und die Beziehungen zwischen christlichen Gemeinschaften in der heutigen Welt belastet. Jedoch werden wir im Folgenden das Wort „Proselytismus“ in einem ethisch neutralen Sinne und nur für einen christlichen Kontext verwenden. Proselytismus in diesem Sinne bezieht sich auf Aktivitäten, die in irgendeiner Weise dazu beitragen, dass Menschen ihre Kirchenzugehörigkeit ändern. Wir belasten den Begriff nicht mit willkürlichen Annahmen über die Verwendung unethischer Mittel. Mit anderen Worten, wir lassen die Möglichkeit offen, dass es eine ethische Form des Proselytismus gibt.

Wer ist ein Christ?

Den geäußerten Bedenken gegenüber Proselytismus liegt eine Frage zugrunde, die beantwortet werden muss, nämlich: Wer ist ein Christ? Das Dokument „Auf dem Weg zum gemeinsamen Zeugnis“ definiert Proselytismus als „die Ermütigung von *Christen*, die einer Kirche angehören, ihre Konfessionszugehörigkeit zu wechseln“ (Hervorhebungen hinzugefügt). In den Augen Evangelikaler kann der Verweis auf „Christen“ in dieser Definition an der eigentlichen Problematik vorbeigehen und einmal mehr zu

einer willkürlichen Definition von Proselytismus führen.

Evangelikale nehmen die wiederholten biblischen Warnungen ernst, dass Christen den Glauben verlieren, ihre erste Liebe verlassen, irregeleitet werden, abfallen oder vom Glauben abweichen können.¹⁴ Jesus selbst veranschaulichte in Gleichnissen die Möglichkeit, dass Gottes Volk Schafe verliert, die einst Teil des Schafbestands waren, aber alleine in die Irre gehen. Er erzählt die bewegende Geschichte eines Sohnes, der einen liebevollen Haushalt verlässt, nur um sein Leben in einem egoistischen Lebenswandel zu vergeuden.¹⁵

Jesus ist der gute Hirte, der keine Mühe scheut, verlorene Schafe zu finden, und er ist auch ein liebevoller Vater, der hinausläuft, um Söhne und Töchter zu willkommen zu heißen, die die Familie verlassen und ihr Erbe verschwendet haben. Christen sollten dem Beispiel Jesu, des guten Hirten, folgen, indem sie sich um die verlorenen Schafe kümmern und alles daran setzen, sie wieder in die Schafherde zu bringen. Evangelikale sind entschlossen, das Evangelium allen Verlorenen zu verkünden, und dazu gehören auch diejenigen, die einst Christen waren, aber vom Glauben abgewichen sind, diejenigen, die getauft wurden und vielleicht noch im Kirchenverzeichnis stehen, aber nie in die Kirche gehen, sowie diejenigen, die zwar dem Namen nach Christen sind, aber ihren Glauben verlassen haben oder ihn nicht praktizieren.¹⁶ Evangelikale sind sowohl der

14 Siehe beispielsweise, Am 2,4-5; Hosea; Gal 1,6-9; 1Tim 6,3-10; 2Tim 4,3-4; Heb 2,2; 3,7-11; 5,11-6,6; Offb 2,4.

15 Luk 15.

16 Einige dieser „Mitglieder“ wissen nicht einmal, dass sie als Kinder getauft wurden, und sie erfahren es erst nach ihrer Bekehrung zu Christus und müssen dann mit ihrem Status als Christen ringen. Wenn wir uns der Evangelisation diesen „Christen“ gegenüber enthalten wollten, müssten wir der öffentlichen Evangelisation in Ländern wie Deutsch-

Evangelisation als auch der Re-Missionierung verpflichtet.

Eine Rückkehr zu Gott, jedoch nicht unbedingt zur eigenen Kirche.

Evangelikale verstehen die Rückkehr des verlorenen Sohnes oder der verlorenen Tochter im Wesentlichen als eine Rückkehr zu Gott, dem Vater, und zu Jesus dem guten Hirten, jedoch nicht unbedingt als Rückkehr zu einer Kirche oder Konfession. Die leitende Motivation besteht darin, das Beste für die Schafe zu tun, nicht für uns selbst. Das Ziel aller Kirchen sollte es sein, Leben zu verändern und zu erleben, wie Menschen Jesus ähnlicher werden. Tatsächlich wird dieses Ziel in verschiedenen Konfessionen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht – die Orthodoxen nennen es „Theosis“, Katholiken und Evangelikale nennen es „Heiligung“ (mit vielleicht etwas unterschiedlichen Bedeutungen), und Pfingstler nennen es „ein geisterfülltes Leben“. Jenseits aller theologischen Unterschiede ist dies die DNA des Christentums – dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist das Leben von Menschen verändern und sie in Gemeinschaft mit anderen Gläubigen in der Gemeinde Jesu bringen. Alle Kirchen sollten sich auch einig sein, dass getaufte „Christen“, die nicht ihre Sünden bekennen und ein verändertes christliches Leben führen und keine Gemeinschaft mit anderen Christen haben, eine Anomalie sind. Keine Kirche oder Konfession sollte eine Situation, in der Millionen getaufter Mitglieder den Kontakt zur christlichen Gemeinschaft verloren haben und kein Wachstum im

land oder Russland insgesamt Einhalt gebieten, denn die Mehrheit der Menschen gehört zu dieser Kategorie. Um ehrlich zu sein, haben wir manchmal den Eindruck, dass diese nominalen „Kirchenmitglieder“ nur dann von Interesse für ihre etablierten Kirchen sind, wenn sie zu Christus kommen und Interesse daran zeigen, in eine andere Kirche zu gehen.

Glauben und in der Heiligung zeigen, als normal akzeptieren. Alle sollten glücklich sein, wenn Gott andere Christen benutzt, um ihre bloß nominalen Mitglieder im Glauben wiederzubeleben.

Bei dem Thema der abtrünnigen und nominalen Christen handelt es sich um ernste theologische Fragen, die weiterer Diskussion bedürfen. Aber unabhängig davon, wie wir diese theologischen Fragen angehen, müssen wir in ethisch verantwortbarer Weise miteinander umgehen.

Ethisch verantworteter Proselytismus

Evangelikale Christen halten es für möglich, dass Proselytismus ethisch vertretbar ist, insofern er den biblischen Normen entspricht. In dieser Hinsicht ist es hilfreich, den Fokus auf das zu legen, was sicherlich als paradigmatischer Fall für Proselytismus gelten kann, nämlich die Evangelisation oder Re-Evangelisation von Menschen, die sich von der Kirche entfernt haben oder sogar den Glauben verlassen haben, dem sie ursprünglich angehörten. Wie sieht ein ethisch vertretbares Verhalten in diesem paradigmatischen Beispiel aus?¹⁷ Von größter Bedeutung ist erstens, dass die Würde und Freiheit des Einzelnen respektiert werden müssen.¹⁸ Zwang ist

¹⁷ Hier müssen wir zwischen weltlichen/gesetzlichen Regeln und christlicher Ethik unterscheiden. Die Gesetze des Staates, das Völkerrecht und Menschenrechtserklärungen können manchmal bestimmte Handlungen zulassen oder verbieten, die der christlichen Ethik widersprechen. Zum Beispiel könnte uns die Redefreiheit erlauben, Dinge über andere Christen zu sagen, die wir nicht sagen werden, wenn wir den Geboten Christi folgen. Im Folgenden geht es um die christliche Ethik, also um die Dinge, die verbindlich für uns sind, weil wir Nachfolger Jesu Christi sind, nicht unbedingt, weil wir Staatsbürger sind.

¹⁸ Siehe 1Mose 1,28; 2,15; Ps. 8; Jos 24,15.

zu vermeiden.¹⁹ Jede Form von Anreiz zur Konversion oder zu einem Wechsel der Kirche ist falsch. Es muss strikt vermieden werden, Situationen auszunutzen, in denen das Gegenüber verletzbar oder ausgeliefert ist.

Wie bereits gesagt, bleiben diese Leitlinien relativ vage. Aber die grundlegenden Prinzipien stehen fest: Gott zwingt niemanden. Darum sollte auch keinerlei Zwang im Spiele sein, wenn man mit jemandem zu tun hat, der einen Wechsel der Kirchenzugehörigkeit in Betracht zieht.

Ethisch verantwortbare Re-Evangelisation und Proselytismus ist stets darauf bedacht, die Wahrheit in Liebe zu sagen. Wahrhaftigkeit wird in der Schrift immer wieder als Ideal hervorgehoben.²⁰ Falsche Behauptungen über andere Kirchen aufzustellen, ist unethisch. Es ist falsch, wenn im Zuge von Re-Missionierung oder Proselytismus die Lehren anderer Kirchen verkehrt dargestellt werden.

Ethische Re-Evangelisation und Proselytismus muss des Weiteren Toleranz zeigen. Obwohl Toleranz kein explizit biblischer Begriff ist, entspricht der wesentliche Gedanke der Toleranz dem, was die Heilige Schrift gebietet.²¹ Toleranz bedeutet, richtig definiert, Personen mit anderen Überzeugungen mit Liebe

und Respekt zu begegnen.²² Ethischer Proselytismus schließt zwar wahrheitsgemäße und faire kritische Kommentare über den Glauben anderer Kirchen nicht aus, aber er ist immer darauf bedacht, dies auf eine Weise zu tun, die Liebe und Respekt für diejenigen zeigt, die anderen kirchlichen Traditionen angehören.

Auch Einstellungen und Motivationen sind wichtig. Diejenigen, die sich mit Evangelisation oder Re-Evangelisation beschäftigen, müssen Demut und eine dienende Haltung zeigen.²³ Eine egoistische Motivation ist für Christen ausgeschlossen, und daher ist es unangemessen in der Re-Evangelisation das Augenmerk auf das Wachstum der eigenen Kirche zu legen.²⁴ Die grundlegende Motivation für Re-Evangelisation und Proselytismus muss die Liebe zu Gott und zum Nächsten bleiben.²⁵

Es sollte offensichtlich sein, dass die Leitlinien für Re-Evangelisation und Proselytismus tatsächlich die gleichen sind wie die ethischen Richtlinien für Evangelisation. Allgemein gesprochen geht es immer wieder darum, die Goldene Regel anzuwenden.²⁶ Versetze dich in die Lage des anderen und stelle dir vor, jemand

19 Siehe besonders Lk 9,51-55 und Mt 10,12-15 wo Jesus seinen Jüngern auch eine „Theologie des Versagens“ vermittelt. Vgl. auch 1Pet 3,13-17.

20 Jesus ist die Verkörperung der Wahrheit (Joh 1,14; 14,6), und ermutigt zur Wahrhaftigkeit (Mt 5,37). Immer wieder hören wir Jesus sagen, „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch“ (Mt 5,18, 26; Mk 3,28; Lk 9,27; Joh 3,3, 5, 11). Paulus ermutigt uns auch, immer die Wahrheit in Liebe zu sagen. (Eph 4,15).

21 Im Alten Testament gibt es Aufrufe, seinen Nächsten zu lieben, einschließlich des Fremdlings und des Ausländers. (2Mose 22,21; 3Mose 19,18, 33, 34; 5Mose 10,19). Paulus führt den Begriff der Langmut ein, der eng mit Toleranz verbunden ist (Kol 3,12-14; Röm 2,2-4; 15,1-2).

22 Paulus und seine Mitarbeiter werden von einem Stadtschreiber von Ephesus verteidigt, als ein Aufstand ausbrach – „sie sind weder Tempelräuber, noch lästern sie eure Göttin“ (Apg 19,37). Auch Petrus ermahnt uns, „jedem den gebührenden Respekt zu erweisen“, eine Ermahnung, die sich in der Mitte eines Briefes befindet, der die Christen ermahnt, bei der Verteidigung ihres Glaubens mit Liebe und Sanftmut auf Feindseligkeiten zu reagieren (1Pet 2,17; 3,15-16).

23 Die Bibel bezieht Demut häufig auf unsere zwischenmenschlichen Beziehungen. (Mt 18,2-4; Joh 13,1-17; Phil 2,3-11; Kol 3,12). Jesus lehnt es ab, über andere zu „herrschen“, und ermahnt uns, ein Diener zu sein, wie er es war. (Mt 20,24-8). Petrus spricht von Sanftmut, Freundlichkeit und Demut speziell in Bezug auf die Evangelisation. (1Pet 3,15-16; vergl. 5,5-6).

24 Ps 119,36; Spr 18,1; Phil 1,17; 2,3.

25 5Mose 6,5; 10,12, 19; Mt 22,34-8; 2Kor 5,14.

26 Mt 7,12; Gal 5,14.

versucht, dich zu dazu zu bewegen, die Kirche zu wechseln. Was würdest du für akzeptabel halten? Verhalte dich genauso, wenn du dich in Re-Evangelisation und Proselytismus engagierst.

Bisher haben wir uns auf die Re-Evangelisation von abgefallenen oder bloß nominellen Christen beschränkt. Es muss aber kurz auf ein weiteres Szenario eingegangen werden. Angenommen wir haben es mit einem wirklichen Christen zu tun, der sich zutiefst für seine Gemeinde einsetzt und in ihr aktiv ist. Ist es dann falsch, zu versuchen, eine solche Person von einem Gemeindefwechsel zu überzeugen? Ein solches Verhalten wäre abzulehnen, denn es würde eindeutig gegen den Geist der Ökumene verstoßen. Ein solcher Proselytismus sollte keine Option für einen Christen sein.

Man kann sich jedoch leicht ein Szenario vorstellen, in dem ein solcher Gemeindefwechsel ganz natürlich geschieht. Ein freundschaftlicher Austausch zwischen zwei christlichen Freunden könnte beispielsweise Diskussionen und sogar Auseinandersetzungen über die theologischen Unterschiede ihrer Kirchen beinhalten. Der eine Freund könnte gegenüber dem anderen behaupten, seine Kirche sei Jesus Christus, dem Haupt der Kirche, treuer. Dies könnte zur Erforschung der Kirche führen und am Ende sogar zu einem Kirchenwechsel. An diesem Szenario des Proselytismus ist sicherlich nichts Unethisches zu finden. Natürlich wären auch hier wieder die oben dargelegten ethischen Richtlinien zu beachten.

Proselytismus und Religionsfreiheit

Evangelikale Christen wissen sich dazu verpflichtet, die Religionsfreiheit anderer zu respektieren, zu bekräftigen und zu

fördern.²⁷ Dabei geht es für sie nicht nur darum, ein rechtliches oder politisches Konzept zu bejahen, vielmehr ist Religionsfreiheit Teil ihrer theologischen DNA.²⁸ Mann und Frau wurden nach dem Ebenbild Gottes erschaffen mit der Freiheit, Gott zu gehorchen oder nicht zu gehorchen. Gott zwingt niemanden, seine Offenbarung oder sein Heilsangebot anzunehmen. Jesus und die Apostel erlaubten den Menschen stets, die gute Nachricht, die sie verkündeten, auch abzulehnen.²⁹

Religionsfreiheit ist von zentraler Bedeutung für die Wahrung der Würde des Menschen. Deshalb unterstützen evangelikale Christen die Definition der Religionsfreiheit, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte enthalten ist:

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; Dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.³⁰

27 Siehe die „Resolution zur Religionsfreiheit“ erarbeitet auf der Generalversammlung der Weltweiten Evangelischen Allianz 2008 in Pattaya, Thailand https://www.iirf.eu/site/assets/files/112304/wea_res_eng-1.pdf. Andere Übersetzungen, siehe: <https://www.iirf.eu/about-us/wea-rlc/>.

28 Siehe Thomas Schirrmacher und Richard Howell, „Freedom of Religion or Belief from a Biblical Perspective“, in *Freedom of Belief and Christian Mission* (Regnum Edinburgh Centenary Series 28. Regnum: Oxford, 2015, S. 18-29).

29 Siehe zum Beispiel die Antwort Jesu an seine Jünger, die das Feuer vom Himmel herabrufen wollten, als die Menschen die Botschaft Jesu ablehnten (Lk 9,51-55). Oft lesen wir von zwei ganz unterschiedlichen Antworten auf die Verkündigung des Evangeliums in der Apostelgeschichte – manche glaubten, andere wiederum nicht. (Apg 2,13+41; 14,1-7; 17,32-4; 18,8+12; 19,9 und 19).

30 Siehe Allgemeine Erklärung der Menschen-

Religionsfreiheit beinhaltet also auch, dass es Christen freisteht, ihre Kirchenzugehörigkeit zu wechseln. Wir müssen daher vorsichtig mit Formulierungen umgehen, die den Eindruck vermitteln, Gemeindeglieder seien Eigentum ihrer Kirchen. So betrachtet ist es befreumdend, wenn Proselytismus als „einander die Schäfflein stehlen“ verstanden wird. Jeder Christ gehört letztendlich zur Kirche Jesu Christi, denn er ist durch das Blut Jesu erkaufte- und nicht durch etwas, was eine Kirche oder Christen getan haben.

... zu einer durchdachten und reifen Entscheidung zu verhelfen.

Einige praktische Anregungen

1. Evangelisation oder Re-Evangelisierung kann die Frage der Gemeindegliedschaft für Neubekehrte oder Wiederbekehrte nicht vermeiden. Denn ein aktives Christsein beinhaltet die Zugehörigkeit zu einer örtlichen Gemeinde. Wenn Personen bei der Bekehrung oder erneuten Hinwendung zum Glauben angeben, dass sie einmal getauft wurden oder Mitglieder einer anderen Kirche oder Gemeinde waren, dann wird ethisch

verantwortbarer Proselytismus diese Personen zunächst ermutigen, sich wieder ihrer ursprünglichen Kirche anzuschließen. Wenn es große theologische Unterschiede zwischen den Kirchen gibt, müssen diese auf eine so faire und offene Weise erklärt werden, dass es denjenigen, die über einen Wechsel der Kirchenzugehörigkeit nachdenken, hilft, ihre eigene Entscheidung zu treffen. Wenn diese Personen am Ende entscheiden, dass sie nicht in ihre ursprüngliche Kirche zurückkehren wollen, dann müssen sie sorgfältig hinsichtlich des Gemeindegliedswechsels beraten werden. Es sollte alles getan werden, um ein friedliches Verhältnis zur ursprünglichen Kirche zu gewährleisten (siehe oben genannte Richtlinien für einen ethisch verantwortbaren Proselytismus).

2. Wenn jemand die Kirchenzugehörigkeit infolge von Evangelisation oder Re-Evangelisation ändert, sollte man sich bemühen, den Pastor oder Priester der ursprünglichen Kirche über den Wunsch der neu bekehrten oder wieder bekehrten Person zu informieren und ihm so die Möglichkeit zu geben, mit dieser Person Kontakt aufzunehmen, wenn sie damit einverstanden ist. Wir sollten nicht befürchten, dass ein solcher Kontakt die Person dazu bringen könnte, die Meinung zu ändern. Ziel ist es, dem Menschen zu helfen, eine durchdachte und reife Entscheidung zu treffen, die er oder sie in Zukunft nicht bereuen wird. Wir sollten dieser Person auch helfen, Frieden mit ihren Verwandten oder Freunden aus der ursprünglichen Kirche zu bewahren, statt unnötige Spannungen in bestehenden sozialen Beziehungen zu schaffen.

3. Es ist von größter Bedeutung, dass das Gewissen und die Entscheidung der Person, die die Kirchenzugehörigkeit wechselt, respektiert werden. Allzu oft konzentrieren sich die Proselytismus-Diskussionen auf die beiden beteiligten Kirchen, und die betreffende Person wird

rechte, Artikel 18. Auch zitiert in, „Towards Common Witness“, S. 467. Eine Übersicht über die internationalen Pakte zu Gewissensfreiheit, religiösem Pluralismus und Gleichheit, freier Religionsausübung, Nichtdiskriminierung aus religiösen Gründen und Autonomie für religiöse Gruppen findet sich in Natan Lerner, „Proselytism, Change of Religion, and International Human Rights“, *Emory International Law Review* 12.1 (1998) S. 477-563. Siehe auch Thomas Schirrmacher und Jonathan Chaplin, „European Religious Freedom and the EU“, in: Jonathan Chaplin and Gary Wilton (Hg.), *God and the EU: Faith in the European Project*, 2. Aufl., (Routledge: London & New York, 2017, S. 151-174); Thomas Schirrmacher, „Mission und Religionsfreiheit – eine evangelikale Perspektive“, in Marianne Heimbach-Steins and Heiner Bielefeldt (Hg.), *Religionen und Religionsfreiheit: Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion* (Würzburg: Ergon Verlag, 2010, S. 113-133).

lediglich als Schachfigur im Konflikt zwischen den beiden Kirchen angesehen. In Wirklichkeit sollte es umgekehrt sein. Der Wunsch und die Entscheidung der Person sind zu respektieren, und wenn wir die Würde dieser Person respektieren wollen, dann müssen wir gemeinsam überlegen, was das Beste für diese konkrete Person ist.

4. Evangelikale Christen auf lokaler, nationaler oder internationaler Ebene sollten einen Verhaltenskodex entwickeln, wie Pastoren, Priester und Gemeindeleiter verschiedener Kirchengebäude sich gegenüber Personen verhalten, die ihre Kirchenzugehörigkeit wechseln wollen.

5. Evangelikale Christen müssen sensibel sein für Probleme, die entstehen, wenn man in dem Gebiet einer anderen Gemeinde evangelisiert, insbesondere wenn die dort etablierte Kirche sich aktiv an Programmen zur Evangelisation oder Re-Evangelisation beteiligt. In dieser Hinsicht folgen wir dem Beispiel des Apostels Paulus, der in seinem Brief an die Heiligen zu Rom sagt, sein Ziel bestehe stets darin, „nur dort zu predigen, wo man noch nichts von Jesus Christus gehört hatte. Denn ich wollte nicht auf ein Fundament aufbauen, das jemand anderes gelegt hatte.“ (Röm 15,20; vgl. auch 2Kor 10, 12-18).³¹

Allerdings müssen wir vorsichtig sein, bei dieser Problematik den Grundsatz der Sensibilität nicht überzustrapazieren. So ist beispielsweise die Vorstellung der orthodoxen Kirche von einem kanonischen Territorium nicht nur schwer zu definieren, sondern steht auch im Widerspruch zu den orthodoxen Prinzipien der Katholizität und Einheit sowie zur Globalisierung der modernen Gesellschaft. Wo große Not herrscht und die orthodoxe Kirche in ihrem Land, das

weitgehend säkularisiert sein mag, nicht evangelisiert, dann sind evangelikale Christen nicht an das Konzept des „kanonischen Territoriums“ gebunden, zumal dieses im Grunde nur im kanonischen Recht der orthodoxen Kirche existiert.³²

6. Wo immer möglich, werden die Evangelikalen versuchen, mit anderen Kirchen bei der Aufgabe der Evangelisation oder Re-Evangelisation zusammenzuarbeiten.

7. Wir müssen sehr vorsichtig damit sein, den Vorwurf des Proselytismus zu erheben, wenn Geistliche oder andere Leiter oder Theologen einer Kirche aus eigenem Antrieb von einer Kirche oder Konfession zu einer anderen wechseln. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind solche Wechsel nicht die Folge unmoralischer Angebote oder von aktiven Bemühungen der aufnehmenden Kirche, sondern das Ergebnis eines langen Klärungsprozesses des Geistlichen selbst. Wenn die Betroffenen die Frage gründlich überlegt haben, müssen wir die theologischen Begründungen hinter ihrer Entscheidung respektieren.

³² Wir bitten in aller Bescheidenheit, dass Kirchen, die sich auf ein Konzept des „kanonischen Territoriums“ berufen, diesen Begriff überdenken. Wenn dieser Begriff Teil des kanonischen Rechts ist, dann ist er so zu verstehen, dass er für die betreffende Kirche gilt. Ein katholischer Bischof darf also nicht in der Diözese eines anderen katholischen Bischofs ohne dessen Zustimmung handeln. Eine autokephale orthodoxe Kirche darf nicht auf dem Gebiet einer anderen autokephalen Kirche ohne deren Erlaubnis tätig werden. Aber warum sollte dies andere Bekenntnisse binden? Und wenn es für andere Konfessionen gelten soll, dann sollte es auch für die orthodoxe Kirche gelten, die faktisch in Ländern, die nicht orthodox sind, wie Italien, Evangelisation betreiben. Dies ist sicherlich eine Inkonsistenz, die wiederum darauf hindeuten würde, dass in einer globalisierten Welt der Begriff des kanonischen Territoriums neu zu bewerten sei.

³¹ Röm 15,20. Siehe auch 2Kor 10,12-18.

Das gemeinsame Zeugnis

Viele Bedenken hinsichtlich des Proselytismus konzentrieren sich auf die Sorge um das notwendige gemeinsame Zeugnis der Kirche in der Welt. Dieses Anliegen teilen die Evangelikalen zwar, doch haben sie auch Bedenken gegen eine Überbetonung des gemeinsamen Zeugnisses. In einer Welt nach dem Turmbau zu Babel ist eine vollständige Einheit unmöglich und vielleicht sogar nicht wünschenswert. Die unterschiedlichen

theologischen Schwerpunkte der verschiedenen christlichen Kirchen haben auch etwas Gesundes. Wir können voneinander lernen in unseren Bemühungen, zu dienen und die gute Nachricht von unserem gemeinsamen Herrn und Erlöser zu verkünden. Re-Evangelisation und Proselytismus können im „Geist der christlichen Liebe“ geschehen und so durchgeführt werden, dass das „Vertrauen in das christliche Zeugnis der Kirche“ gestärkt wird.³³

Multi-dimensionale Jüngerschafts-Schulung für Diaspora-Christen

Partnerschaft zwischen Gastkirchen, Diaspora-Kirchen und freien christlichen Werken

Carolyn Kemp

Zahlreiche Menschen finden während eines längeren Auslandsaufenthalts zum christlichen Glauben. Doch nur ein Fünftel lebt auch nach der Rückkehr ins Heimatland weiter als Christ. Dieser Artikel zeigt auf: Um hier positive Veränderung zu schaffen, ist es dringend nötig, dass Diaspora-Kirchen, die Kirchen des Gastlandes und übergemeindliche christliche Organisationen zusammenarbeiten. Jeder hat spezifische Stärken und nur gemeinsam können sie jungen Christen Antworten und Vorbilder geben, die sie zu Christen reifen lassen, die an jedem Ort als Nachfolger Jesu zu leben.

Carolyn Kemp arbeitet seit 1993 mit OMF International. Nach mehreren Jahren als Gemeindegründerin in Manila schloss sie sich vor vierzehn Jahren den Diaspora Returnee Ministries (DRM) an, deren Feldleiterin sie seit sieben Jahren ist. OMF-DRM arbeitet in 13 Ländern mit dem Fokus auf einem gezielten kontextualisierten Jüngerschafts-Training und Coaching von ostasiatischen Akademikern, Geschäftsleuten und Arbeitsmi-

granten, die außerhalb ihrer Heimatländer leben.

Der Artikel erschien ursprünglich in Mission Round Table Vol. 12 No. 2 (Mai-Aug 2017), S. 20-25. Der Abdruck der deutschen Übersetzung geschieht mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber und Autoren, Übersetzung durch Meiken Buchholz.

³³ Diese Sätze sind der Schrift „Towards Common Witness“ des ÖRK entnommen, S. 467.

Einführung

Die einheimische Kirche, die Diaspora-Kirchen und übergemeindliche christliche Werke stehen vor immensen Herausforderungen, wenn sie Mitglieder der Diaspora in die Nachfolge Jesu führen wollen. Ob sie es wissen oder nicht: Sie brauchen einander mehr als jemals zuvor. Nie war der Bedarf an bewusster partnerschaftlicher Zusammenarbeit wichtiger als jetzt.

In meiner Arbeit bin ich beständig mit den Herausforderungen konfrontiert, die sich für alle drei in der Jüngerschaft-Schulung ergeben. Ich sehe einen großen Bedarf an einer kontextualisierten Jüngerschaft-Schulung, die multidimensional ist und so Einfluss auf die Diaspora-Gemeinschaften hat. Doch in der Praxis findet man nur wenige gute Beispiele dafür. Wir brauchen Modelle der partnerschaftlichen Zusammenarbeit, die gegenseitige Ergänzung, Zusammenarbeit und Vertrauen zum Ausdruck bringen. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe kann gar nicht genug betont werden!

Global betrachtet gibt es definitiv ein wachsendes Bewusstsein für das Potential, das darin liegt, die wachsende Zahl der Migranten mit dem Evangelium zu erreichen. Migration und Diaspora sind zu missiologischen Modewörtern geworden. Das verwundert nicht, denn

Mehr als 247 Millionen Menschen oder 3,4 Prozent der Weltbevölkerung leben außerhalb ihres Geburtslandes. Obgleich die Anzahl internationaler Migranten von 175 Millionen im Jahr 2000 auf über 247 Millionen im Jahr 2013 wuchs und 251 Millionen für das Jahr 2015 vorausgesagt wurden, ist der Anteil der Migranten an der Weltbevölkerung in den letzten fünfzehn Jahre bei etwas über drei Prozent geblieben.¹

¹ World Bank Group, „Migration and Remittances

Über 20% Prozent aller internationalen Studenten weltweit kommen aus der Volksrepublik China, und diese Zahl steigt beständig. Einem Bericht des chinesischen Kultusministeriums zufolge, gingen im Jahr 2015 523.700 Studenten ins Ausland, um zu studieren, und 70 bis 80 Prozent der Auslandsstudenten sind in den letzten Jahren nach China zurückgekehrt.² Abbildung 1 zeigt die Statistik für die Jahre 2010 bis 2015.

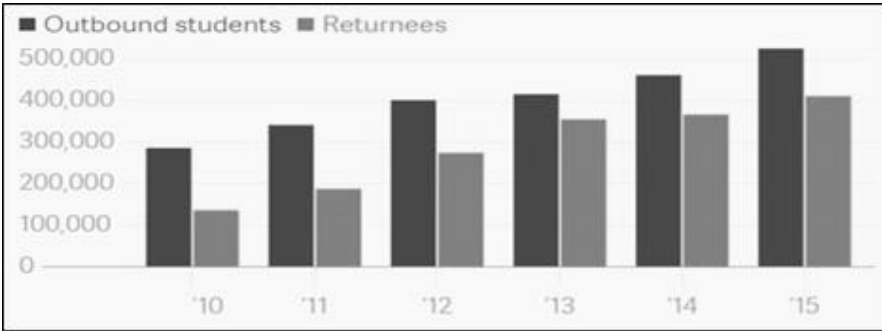
Da Menschen, die im Ausland leben, eine größere Offenheit dafür zeigen, sich mit Glaubensfragen zu beschäftigen, eröffnet sich hier eine von Gott geschenkte Gelegenheit. Fern von der Heimat entfallen Gruppendruck und manche gesellschaftlichen Einschränkungen und es gibt eine größere Freiheit, Gott zu suchen, Christus zu vertrauen und zu lernen, unter der Führung seines Geistes zu leben.

Jedoch für höchstens zwanzig Prozent derjenigen, die sich im Ausland für ein Leben in der Nachfolge Jesu interessieren oder entscheiden, gilt dies auch nach ihrer Rückkehr in die Heimat. Wenn wir uns die Möglichkeiten vor Augen halten, die sich in der Diaspora-Arbeit eröffnen, dann ist diese Statistik schlicht erschreckend. Wenn ein Flugzeug-Typ zu achtzig Prozent Probleme aufweisen würden, dann hätten alle Flugzeuge dieser Art Flugverbot, bis das Problem behoben wäre. Entsprechend sind wir dabei, eine der bedeutendsten Gelegenheiten der modernen Missionsgeschichte

Factbook 2016,” 3rd edition, <http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1199807908806/4549025-1450455807487/Factbookpart1.pdf> (eingesehen am 16.05.2017).

² ICEF Monitor, “A Record Number of Chinese Students Abroad in 2015 but growth is slowing” (6 April 2016), <http://monitor.icef.com/2016/04/a-record-number-of-chinese-students-abroad-in-2015-but-growth-is-sliding/> (eingesehen am 16.05.2017).

Abb. 1: Die Zahl der Studenten aus der Volksrepublik China in den Jahren 2010-2015, die ein Auslandsstudium aufnahmen und die nach dem Studium in die Heimat zurückkehrten (Quelle: Chinesisches Kultusministerium, siehe Fußnote 2)



zu verpassen, wenn wir uns nicht um die Probleme kümmern, die für die hohe Verlustquote unter den rückkehrenden Studenten verantwortlich sind.

Ein Schlüsselfaktor ist der Mangel an kontextualisierten Jüngerschaft-Programmen, die die Rückkehrer darauf vorbereiten, in der Heimat standhaft bei ihrem Glauben zu bleiben. Diese Vorbereitung muss innerhalb der Gastkultur geschehen, und damit dies geschehen kann, ist ein multidimensionales Modell relationaler Jüngerschaft-Schulung nötig, das Beiträge von der Kirche des Gastlandes, von den Diaspora-Kirchen und christlichen freien Werken vereint. Dieser Artikel versucht, ein solches Modell vorzustellen.

Dieses Modell nimmt seinen Ausgangspunkt im Kontext der Heimatkultur, in die internationale Studenten, Geschäftsleute und Gastarbeiter wieder zurückkehren werden. Vor ihrer Rückkehr leben und arbeiten jedoch viele von ihnen an mehreren Orten – zum Beispiel zwei Jahre in Großbritannien und dann noch einmal einige Jahre in den USA. Darum ist eine weltweit mobile Bewegung notwendig, um diese Menschen dazu auszurüsten, nicht nur Jünger Jesu zu werden, sondern auch interkulturelle Christus-Zeugen, wo auch immer sie hinziehen.

Begriffsdefinitionen

Bevor ich fortfahre, möchte ich einige der im Folgenden verwendeten Begriffe definieren. Als „Rückkehrer“ werden diejenigen bezeichnet, die, nachdem sie für mehrere Monate oder Jahre im Ausland waren, in ihr Heimatland „zurückkehren“. Dabei kann es sich um Studenten, Gastarbeiter oder Geschäftsleute handeln. Der entscheidende Punkt ist, dass sie zu einem gewissen Zeitpunkt in ihre Ursprungskultur und Heimat zurückkehren werden, ganz gleich, ob mehrere Monate oder viele Jahre dazwischen liegen. Wenn wir mit Menschen zu tun haben, die irgendwann einmal in ihrer Heimat zurückkehren werden, ist es wichtig, dass wir dies von Anfang im Hinterkopf haben, wenn wir sie begleiten und schulen. Zwar ist kontextualisierte Evangelisation genauso wichtig wie kontextualisierte Jüngerschaft-Schulung, doch ich werde mich in diesem Artikel auf Letzteres beschränken.

Mit „Kontextualisierung“ meine ich einen Ansatz, der kulturell einfühlsam ist und dem Kontext, der Geschichte, den Werten, der Sprache und den Ausdrucksformen der jeweiligen Heimatkultur entspricht. Es geht darum, dass alle Dimensionen des Evangeliums in Be-

ziehung zu allen Dimensionen einer Kultur gesehen werden und diese beeinflussen. Alle Aspekte einer Kultur und eines Weltbildes sollen in der Vermittlung des Evangeliums feinfühlig berücksichtigt werden, damit die Kommunikation gelingt und Christus tatsächlich verstanden wird. Das gilt gleichermaßen für die Aspekte, die zum Verständnis des Evangeliums helfen, als auch für die, die durch das Evangelium herausgefordert werden.

Wenn ich von „Jüngerschaft“ spreche, bezieht sich das ist nicht auf eine Art Programm, sondern auf eine persönliche Begleitung von Anderen mit dem Ziel, dass Christus die Priorität in ihrem Leben und Dienen bekommt und ihre Entscheidungen, ihren Fokus und ihre Sicht der Welt prägt. Es geht also nicht nur um Bibelstudium, obgleich dies natürlich wichtig ist, sondern darum, Christus in allem den Herrn sein zu lassen und seiner souveränen Herrschaft im eigenen Leben zu vertrauen. Das kann nur geschehen, wenn wir offen und transparent vor dem anderen leben. Jüngerschaftsschulung ist also eine lebenslange gemeinsame Reise.

Den Begriff „multidimensionale Beziehungen“ benutze ich, um der Erkenntnis Rechnung zu tragen, dass viele Menschen nötig sind, um eine Person zu formen. Jeder von uns ist in viele Beziehungen involviert, die uns alle beeinflussen. Mit manchen Freunden rede ich über meine Familie, mit manchen über meine Arbeit und wieder mit anderen über meine Gemeinde. Nur mit relativ wenigen Menschen spreche ich über persönlichere Dinge und mit nur sehr wenigen rede ich über alle Aspekte meines Lebens. So werde ich täglich durch verschiedene Menschen geformt, die mir jeweils helfen, mich auf ihre Erfahrungen und Sicht der Dinge einzulassen. Ein gesundes Wachstum in der Nachfolge setzt also voraus, dass man mit unterschiedlichen Menschen zu

tun hat, und diese stellen einen Reichtum für den Prozess der Jüngerschaft dar, der genutzt werden sollte.

Der Schwerpunkt in der Interaktion zwischen der Kirche des Gastlandes, der Diasporagemeinde und freien christlichen Werken, die gemeinsam Rückkehrer in der Jüngerschaft begleiten, liegt auf der Einzelperson, der wir zusammen dienen, und auf einer Reich-Gottes-Perspektive, in der es um die weltweite Kirche geht. Eine solche multidimensionale Jüngerschaftsschulung ermöglicht jeder Einheit – der Kirche des Gastlandes, der Diaspora-Kirche und den freien christlichen Werken – ihre jeweiligen Stärken einzusetzen, um das Leben eines Menschen so zu prägen, dass er oder sie zu einem stärkeren Jünger Jesu wird, als wenn nur eine Einheit beteiligt wäre.

Im Folgenden führe ich alle diese Definitionen zusammen und beschreibe multidimensionale Jüngerschaftsschulung für Studenten oder Gastarbeiter. Damit die Begleitung in der Nachfolge wirkungsvoller geschehen kann, soll das breite Spektrum der Beziehungen in den Blick kommen, die das Leben eines Jüngers Jesu beeinflussen.

Die folgenden Szenarien helfen, die Definitionen zu verdeutlichen:

- Ein indonesischer Gastarbeiter in Taiwan wird von einem Mitarbeiter eines Missionswerkes für Migranten (also einem Mitglied eines freien christlichen Werkes) mit dem Evangelium bekannt gemacht und im Glauben begleitet. Der Gastarbeiter arbeitet für einen christlichen taiwanesischen Arbeitgeber (der eine einheimische Kirche besucht) und trifft Christen aus einer indonesischen (Diaspora-)Gemeinde in Taiwan. Damit macht er eine solche multidimensionale Jüngerschafts-Erfahrung. Jeder der beteiligten Seiten – OMF-Mitarbeiter, Arbeitgeber und Diaspora-Christen –

werden eine spezifische (und zugleich biblische) Perspektive einbringen und zu einer entsprechenden Breite in der Jüngerschaftsschulung beitragen.

- Eine chinesische Studentin in Großbritannien besucht einen Bibel-Studien-Kurs zur Einführung in den christlichen Glauben, der von einer übergemeindlichen christlichen Studenten-Organisation angeboten wird, wo sie mit einem internationalen Mitarbeiter in ihrer Muttersprache in persönlichen Gesprächen über den Glauben sprechen kann. Zugleich besucht sie sowohl ein internationales Café, das von einer einheimischen Kirche betrieben wird und christliche Gemeinschaft in einem breiteren Rahmen erlebbar macht, als auch die örtliche chinesische Gemeinde, die den christlichen Glauben in den chinesischen kulturellen Kontext stellt. Auch sie erlebt multidimensionale Jüngerschaft, bei der jede Gruppe ihren Beitrag gibt und eine entscheidende Rolle für das geistliche Wachstum dieser Studentin spielt. Der vorrangige Fokus liegt dabei darauf, sie für eine Mitarbeit in der Gemeinde auszurüsten, ganz gleich, wohin sie geht, mit dem letztlichen Ziel, sie zu befähigen, auch dann als Christ zu leben, wenn sie schließlich in ihre Heimat zurückkehrt.
- Ein chinesischer Geschäftsmann in Kenia schließt sich einer Bibelgruppe von anderen Chinesen an, die von einem Missionar geleitet wird (Mitarbeiter eines freien Werkes). Er besucht den internationalen Gottesdienst einer einheimischen kenianischen Kirche sowie die örtliche chinesische Gemeinde. Auch er lernt durch dieses Zusammentreffen multidimensionale Jüngerschaft.

In jedem Fall bereichert jeder der Kontakte die Glaubensreise der jungen Christen durch unterschiedliche Perspektiven. Jede Gruppierung mag verschiedene Aspekte betonen, die wichtig

sind für die Nachfolge Jesu in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext. Doch wenn alle zusammenkommen, ergibt sich eine Tiefe in der Jüngerschaft, durch die die neuen Christen Einheit in Vielfalt kennenlernen und befähigt werden, eine weite Reich-Gottes-Perspektive und eine entsprechende Weltsicht zu entwickeln.

Der Kontext

Im folgenden Abschnitt werde ich auf einige Themen eingehen, die zu berücksichtigen sind, wenn wir überlegen, wie wir Rückkehrer in der Jüngerschaft anleiten, während sie noch im Gastland sind. Anhand von Beispielen stelle ich die Herausforderungen dar, vor denen zwei Gruppen von Rückkehrern stehen – Japaner und Chinesen – wobei Rückkehrer aus vielen anderen Ländern ähnlichen Problemen gegenüberstehen.

Fall 1: Japanische Rückkehrer und der Kontext, der sie erwartet

Japanische Rückkehrer, die im Ausland zum Glauben gekommen sind, stehen vor zahlreichen Herausforderungen. Ich werde auf zwei entscheidende Themen eingehen: Kultur und Kirche.

Kultur:

Jeder, der seine Heimatkultur für eine längere Zeit verlassen hat, passt sich in verschiedener Hinsicht der neuen Kultur an. Man verändert das Verhalten, um sich einzufügen und einen gewissen Grad an Integration zu erreichen. Anpassung geschieht zuerst dort, wo es das eigene Wertesystem am wenigsten berührt. Tiefere Ebenen der Kultur verändern sich langsamer und werden bei der Rückkehr als größerer Bruch erlebt. So ist die japanische Gesellschaft z.B. aufgrund ihrer konfuzianischen Prägung hierarchisch strukturiert, und ältere Menschen sollten immer mit Respekt behandelt werden. Auch wenn die meisten Ge-

sellschaftlichen Respekt vor dem Alter kennen, so wird es doch unterschiedlich ausgedrückt. Für Japaner beinhaltet es z.B., niemals eine ältere Person mit dem Vornamen anzureden. Außerdem ist Japan eine gruppen-orientierte Gesellschaft, in der viel Wert daraufgelegt wird, die Harmonie der Gruppe zu bewahren. Es ist wichtig, „zwischen den Zeilen zu lesen“, und nichts zu sagen, was die Harmonie stören könnte. Rückkehrer, die sich daran gewöhnt haben, in einer Kultur zu leben, wo individualistisches Verhalten, direkte Kommunikation und ein offenes Aussprechen der persönlichen Meinungen und Gefühle hoch im Kurs stehen, empfinden es als extrem frustrierend oder sogar unmöglich, die japanischen kulturellen Normen wieder zu erlernen. In manchen Fällen erleben Rückkehrer die Menschen in der Heimat als weniger herzlich aus dem einfachen Grunde, dass sie

zurückhaltender sind und es eine längere Zeit braucht, um in Japan vertrauensvolle Freundschaften aufzubauen. Obwohl dies Kleinigkeiten zu sein scheinen, die als kulturelle Unterschiede sogar oft unbemerkt bleiben, können sie ein größeres Problem offenbaren, das als „umgekehrter Kulturschock“ bekannt ist. Wenn Menschen in ihre Heimat zurückkehren in der Erwartung, dass sich nichts geändert hat, kann es ein großer Schock sein, wenn sie feststellen, dass sie sich allzu gut an ihre Gastkultur angepasst haben und zu Hause nicht mehr hineinpassen.

werden als Nichtmitglieder betrachtet.

Kirche:

Die Kirche stellt in jeder Gesellschaft eine Subkultur dar. In Gemeinden, in denen niemand jemals im Ausland gelebt hat, herrscht nur wenig Verständnis für die Erfahrungen eines Rückkehrers und

dem Unbekannten wird mit Vorsicht begegnet.

Ein japanischer Missionars-Kollege berichtete vor Kurzem, was Rückkehrer im Allgemeinen erleben:

Die Mitglieder der japanischen Gemeinde heißen die Rückkehrer willkommen, indem sie sie so behandeln, wie alle anderen, nämlich mit Vorsicht und mit dieser Botschaft: „Vergiss, was du im Westen erlebt hast. Konzentriere dich auf das, was vor dir liegt.“ Die Rückkehrer fühlen sich abgelehnt. Sie haben vielleicht manches, das sie gerne anderen mitteilen würden, doch das ist nicht erwünscht. Im Ausland wurden die Rückkehrer in einer Kirche oft mit großem Enthusiasmus willkommen geheißen, man nahm sie mit auf Ausflüge, sie hatten „Gast-Status“ und waren von Anfang an etwas Besonderes. Aber in der örtlichen Gemeinde zu Hause scheinen sie so gut wie unsichtbar zu sein.

Ein weiterer Anlass für Spannungen ist, dass Pastoren in Japan Taufkandidaten in großer Tiefe vorbereiten, damit ihr Glaube in einer säkularen Welt bestehen kann, wo 99 Prozent der Bevölkerung sich Buddhisten oder Shintoisten nennen. Pastoren fällt es schwer, den offensichtlich geringen Standard bei den Taufvorbereitungen im Ausland zu akzeptieren. Die Rückkehrer erleben die ganze Wucht dieses Urteils von Seiten der japanischen Pastoren, deren Einschätzung leider oft zutrifft. Einige Gemeinden machen einen deutlichen Unterschied zwischen Gemeindegliedern und Nicht-Mitgliedern. Rückkehrer werden zunächst als Nichtmitglieder betrachtet, wodurch sie sich noch mehr isoliert fühlen. Wenn sie z.B. in einem englischsprachigen Kontext Christen wurden und Nachfolge eingeübt haben, dann fällt es ihnen schwer, auf Japanisch die Bibel zu lesen und zu beten, und erst recht den christlichen Jargon in Japan zu verstehen. Dadurch verstärkt sich das

Gefühl der Isolation und des Andersseins.

Selbst Rückkehrer aus japanischen Diasporagemeinden haben Schwierigkeiten, sich in japanischen Kirchen zurecht zu finden, da von ihnen erwartet wird, in derselben Weise wie alle anderen, Loyalität zur Gemeinde und der ganzen Denomination zu zeigen. Sie fragen sich oft, was denn mit der Loyalität zu Gott sei. In den japanischen Diasporagemeinden im Ausland, werden Christen ermutigt, schon bald nach der Taufe in der Gemeinde mitzuarbeiten, weil die Gemeinden klein sind und die persönlichen Kontakte eng. Zurück in Japan wird von ihnen erwartet, dass sie eine ganze Weile – mindestens ein Jahr – zuschauen und lernen. Erst dann bekommen sie langsam Aufgaben übertragen. Japanische Rückkehrer erleben generell häufig einen umgekehrten Kulturschock.

Fall 2: Chinesische Rückkehrer und der Kontext, der sie erwartet

Manche der Chinesen, die ich in meiner Arbeit treffe, sind in China Christen geworden. Aber die Menschen, mit denen sie zu tun haben – ob in der Familie, unter Freunden oder Kollegen – sind zum allergrößten Teil keine Christen. Im Ausland fühlen sich chinesische Studenten von christlichen Gruppen angezogen, weil sie Gemeinschaft suchen. Nach ihrer Rückkehr ist die entgegengesetzte Wirkung zu beobachten: Sie kehren zurück in ein Netzwerk von Beziehungen, die aufgrund unterschiedlicher Wertvorstellungen zu Konflikten mit ihrem Glauben führen können. Dadurch wachsen der Stress und das Gefühl der Isolation. Die kulturübergreifenden Freundschaften, die sie in internationalen Gruppen im Ausland hatten, gibt es nicht mehr. Alle sozialen Aktivitäten werden nun von Nichtchristen veranstaltet. Auf allen möglichen Gebieten wird eine Umstellung

von ihnen erwartet: Sie müssen sich wieder an das Zusammenleben mit den Eltern und anderen Familienmitgliedern gewöhnen sowie an die damit verbundene Einschränkung ihrer Privatsphäre und Unabhängigkeit. Die Entdeckung, wie vieles sich in ihrer Abwesenheit verändert hat, kann verwirrend sein. Das tiefe Gefühl, nicht dazugehören und nicht hineinzupassen, muss verarbeitet werden. Die Herausforderung, eine Arbeit zu finden und zu behalten, das hektische Arbeitstempo und der berufliche Aufstieg können alle Kraft in Anspruch nehmen und den Einzelnen überwältigen.

Vor diesem Hintergrund müssen die Rückkehrer in den ersten Jahren viele wichtige, lebensverändernde Entscheidungen treffen. Diese reichen von der Arbeitssuche trotz ihres reduzierten sozialen Netzwerks und der harten Konkurrenz bis zum Finden eines Ehepartners – was meist mit dem Druck verbunden ist, einen Nichtchristen zu heiraten. Dazu kommt die Entscheidung, ob man sich als Christ zu erkennen gibt oder nicht! In diese Fragen können sich Fragen und Zweifel am christlichen Glauben mischen: War er einfach nur ein Teil der Auslandserfahrungen? Wo gibt es überhaupt eine Kirche? Diejenigen, die eine Kirche finden und in ihrem Glauben wachsen wollen, sehen sich mit langen Arbeitstagen konfrontiert, von der langen Anreise zur Arbeit ganz zu schweigen. Man trifft auf Widerstand durch Menschen, die etwas Anderes glauben und andere Werte haben, sei es am Arbeitsplatz oder in der Familie. Weil sich durch ihren neuen Glauben und die Auslandserfahrung ihre persönlichen Werte geändert haben, können sie die Dinge nicht mehr so sehen und tun wie vorher.

Was würde Rückkehrern helfen, solchem Druck zu begegnen? Was könnte die Ergebnisse von chinesischen Rückkehrern bei der Arbeitssuche in China ändern?

Wie könnten sich die Erfahrungen ändern, die Rückkehrer in japanischen Kirchen machen? Welchen Unterschied kann ein multidimensionales Jüngerschaft-Modell in den oben genannten Fällen machen?

Die Rollen der Kirche im Gastland, der Diaspora-Gemeinden und der freien christlichen Werke

Beispiel 1: Außenstehende einladen und willkommen heißen

Zweifelsohne bedeutet es viel, dass die einheimischen Kirchen des Gastlandes sich bemühen, internationale Studenten, Geschäftsleute und Arbeiter zu erreichen. Dies ist oft der Ort, wohin sie gehen, um die Sprache des Gastlandes zu lernen oder die Kultur zu verstehen. Viele Kirchen haben einen hervorragenden „Willkommens-Dienst“. Aber in ihrem Eifer, internationale Besucher zu erreichen und ihnen zu helfen, sich willkommen zu fühlen, führen viele Kirchen ihre internationalen Besucher auf einen Weg, der sie eines Tages von ihrem eigenen Volk entfremden wird, wenn sie zurückkehren.

Obwohl die Kirche des Gastlandes den internationalen Besucher zeigt, wie christliche Gemeinschaft gelebt wird, zeigt sie doch nur einen Teil dessen, was das Leben in dieser Gemeinschaft ausmacht, und nicht das Ganze. Denn Gemeinschaft beinhaltet auch, anderen im Alltag zu dienen, und das bedeutet oft, eine Rolle im Hintergrund einzunehmen. Es kommt der Zeitpunkt, wo diejenigen, die als „Gast“ behandelt wurden, zu einem Teil der Gemeinschaft werden und selber Beziehungen aufbauen müssen, wo sie als Gastgeber agieren, die sich der Nöte anderer annehmen.

Eine japanische oder chinesische Diaspora-Gemeinde kann neuen Christen viel darüber beibringen, wie diese Entwicklung innerhalb ihrer eigenen Kultur aussieht. Eine japanische Diaspora-Gemeinde im Gastland ist zwar anders als eine japanische Gemeinde in Japan, aber sie ist zumindest einige Schritte dichter an dem dran, was die Rückkehrer in Japan erwartet. Ein Rückkehrer muss die Feinheiten und Nuancen in der Kultur und Kommunikation auch innerhalb des christlichen Kontextes lernen. Dinge wie die christliche Terminologie und die Art und die Ausdrucksformen des Gottesdienstes sind in der Gastkultur nicht leicht zu erlernen. Auf lange Sicht hilft es den Rückkehrern sehr bei ihrem Übergang in die Heimat, wenn sie gut vertraut sind mit christlichen Dingen in ihrer Muttersprache und dem heimatlichen kulturellen Kontext.

Ein Kollege berichtete es so:

Ob bewusst oder unbewusst, es ist nicht ungewöhnlich, dass Rückkehrer ein Überlegenheitsgefühl zur Schau tragen. Immerhin hatte nicht jeder die Möglichkeit, im Ausland zu studieren oder einen wohlklingenden Titel zu erwerben, und nicht jeder hat die Schwierigkeiten durchgestanden, die damit verbunden sind. Daher erhält man eine besondere Identität, wenn man in sein Heimatland, oder seine Heimatstadt oder -kirche zurückkehrt. Jedoch ohne eine demütige Haltung wird es sehr schwer sein, sich mit den anderen zu identifizieren oder von ihnen akzeptiert zu werden.“

Sicherlich spielt die Diasporakirche hier eine besondere Rolle. In ihr findet man besondere Umgangsformen, die die Gemeinden des Gastlandes oft übersehen, nämlich ein Verhalten, das kulturell eingebettet ist. Demut wird erlebbar und sichtbar.

Menschen mit kulturübergreifender Erfahrung, die für freie christliche Werke arbeiten, können als Brücke zwischen der

Kirche der Gastkultur und den Diasporakirchen dienen. Wir sollten nicht gering von der wichtigen Rolle eines Brückenbauers denken. In unseren multi-kulturellen Gesellschaften ist der Bedarf danach groß.

Beispiel 2: Nachfolge einüben

Nachfolge muss in einem Kontext gelebt werden. Die Kirche des Gastlandes kann für ausländische junge Christen in groben Strichen beschreiben, wie Nachfolge aussieht. So sind z. B. die Grundlagen des Glaubens universal gültig und es gehört zur Lebensrealität der Glieder des Leibes Christi, Vielfalt zu erleben. Ich bin überzeugt, dass Gottes Absicht hinter den Auslandsaufenthalt ist, Menschen als einen Teil des Prozesses, Gott kennenzulernen, auch die Unterschiedlichkeit christlicher Erfahrungen erleben zu lassen. Dies wird in Paulus Predigt auf dem Areopag deutlich:

Und er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen, dass sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns.“ (Apg 17, 26-27, LÜ 2017)

Aber was weiß die westliche Kirche im Allgemeinen von Ahnenerverehrung oder der komplexen Verantwortung eines ältesten Sohnes? Wie können wir Gläubigen aus anderen Kontinenten helfen, eine biblische Perspektive und ein Weltbild zu entwickeln, dass sie befähigt, sowohl Mitglieder ihrer Heimatkultur zu sein als auch treue Christen? Wie ist es mit den komplexen Fragen der Harmonie und des Respekts vor den Alten? Wie kann eine westliche Kirche neuen Gläubigen aus einem asiatischen Kontext helfen, solche Frage aus einer christlichen Perspektive anzugehen, wenn diese Themen kaum eine Rolle in unserer eigenen Kultur spielen? Wie kann die

westliche Kirche auf Fragen der Welt der Geister und des Animismus eingehen, wenn sie selten überhaupt anerkennt, dass es in der Bibel eine Welt der Geister gibt? Wie helfen wir neuen Christen, die sich mit solchen Fragen auseinandersetzen, sich auf die Rückkehr in ihre Heimat vorzubereiten?

Westliche Methoden der Jüngerschaftsschulung sind oft zu unflexibel und nur für unseren begrenzten Kontext relevant. In vielen Fällen geht man selbst auf das Alltagsleben der Menschen in unserem eigenen Kontext kaum ein. Lehren wir Jüngerschaft auch in Fragen, die die Arbeit und die Wirtschaft betreffen? Rüstet die Kirche Menschen dazu aus, ihren Glauben in einer nicht-christlichen Familie zu leben? Beziehen wir den Kontext derer ein, die wir in der Jüngerschaft begleiten, unabhängig davon, welchen Hintergrund sie haben? Fragen wir uns, was sie brauchen, um in ihren Familien, ihrer Gesellschaft und an ihrem Arbeitsplatz fruchtbar für Christus zu leben? Wenn solche Fragen für Menschen aus unserer eigenen Kultur wichtig sind, wieviel mehr sind sie es für diejenigen, die in einem ganz anderen Kontext leben und arbeiten.

Diasporagemeinden im Gastland haben mit größerer Wahrscheinlichkeit die Themen der Taufe und Jüngerschaft für ihre kulturelle Gruppe durchdacht, wenn auch nicht immer im Hinblick auf diejenigen, die in naher Zukunft in ihre „Heimat“ zurückkehren. Sie wissen, worauf zu achten ist, und wo feine Unterscheidungen nötig sind, um neue Jünger von der Vergangenheit in die Freiheit zu führen und sie für die Zukunft vorzubereiten. Rückkehrer müssen sehen, wie Christus in ihrer eigenen Kultur zum Ausdruck kommt und wie es in der eigenen Kultur aussieht, im Alltag als Jünger Jesu zu leben und christliche Gemeinschaft zu gestalten. Das mindert nicht die Rolle eines geistlichen Mentors, der nicht denselben kulturellen Hinter-

grund hat, im Prozess der Jüngerschaft-Schulung. Es besagt nur, je mehr der Mentor kulturell relevant sein kann, desto tiefer werden das Verständnis und die Anwendbarkeit für den Jünger sein. Wir alle lernen in Gemeinschaft. Wir lernen über uns selbst und über andere. Wir lernen in Gemeinschaft mehr über die unterschiedlichen Aspekte von Gottes Charakter. Die Diasporakirche kann neue Gläubige einen Schritt näher an ein kontextualisiertes Gemeinschaftsleben heranzuführen, indem sie ihnen hilft, sich mit Fragen auseinander zu setzen, die in ihrer Kultur von Bedeutung sind, um „alles Denken in den Gehorsam gegen Christus gefangen zu nehmen“ (2 Kor 10, 5).

Was können wir tun?

Partnerschaftliche Zusammenarbeit für das Reich Gottes

Viele andere Themen machen das Leben für Rückkehrer herausfordernd und spannend. Jedoch wenn die Gemeinde des Gastlandes, die Diasporagemeinde und übergemeindliche Organisationen zusammenarbeiten, dann können sie weitaus mehr erreichen, als wenn sie getrennt arbeiten. In der großen Perspektive des Reiches Gottes, heißt es nicht „Dieser Rückkehrer gehört zu dieser Kirche oder Organisation“, sondern „Was braucht dieser Rückkehrer bzw. dieser junge Christ, um für Christus zu leben und ihm zu dienen, wohin auch immer er oder sie geht?“

Den Kirchen des Gastlandes mag manche Frage fremd sein hinsichtlich des alten Lebens und der Vorbereitung der Rückkehrer auf die spezifischen Herausforderungen des Lebens in der Heimat. Doch sie spielen eine wichtige Rolle dabei, Diaspora-Gläubige willkommen zu heißen und in der Jüngerschaft zu schulen. Auf diese Weise sind die Kirchen des Gastlandes Kanäle wahrer

Gnade und bedingungsloser Freundschaft. Sie sind oft weniger monokulturell in ihrer Missiologie, womit sie einem großen Bedarf unserer multikulturellen Gesellschaften entsprechen.

Chinesische oder japanische Diasporagemeinden sind anders als die Kirchen in ihren Heimatländern. Die bloße Tatsache, dass eine Kirche in einer Diaspora-Situation existiert, bewirkt Veränderungen, die sie von ihren kulturellen Wurzeln trennen. Aber trotzdem steht sie der Kultur eines internationalen Studenten oder Arbeiters näher als der Kultur des Gastlandes. Darum bilden sie eine Art Brücke zwischen den Kulturen des Gastlandes und der Heimat und bieten neuen Christen einen Raum, um die Feinheiten darüber zu lernen, wie sie ihren Glauben in ihrem eigenen kulturellen Kontext angemessen zum Ausdruck bringen.

Da übergemeindliche Organisationen zum Ziel haben, anderen zu dienen, werden sie oft eine weniger „territoriale“ Sichtweise einnehmen. Als Betrachter von der Seitenlinie können sie die Perspektiven sowohl der Gastkirchen als auch der Diaspora-Kirchen nachvollziehen und so Brücken bauen. Dadurch ist es ihnen möglich, Vertrauen und Respekt zwischen den Gruppen aufzubauen. Übergemeindliche Organisationen können einen neutralen Raum bieten, um zusammenzukommen und eine Plattform für die Kommunikation, Diskussion und wahre, kostbare Partnerschaft zu bilden. In Fragen der interkulturellen Zusammenarbeit kann es für Gemeinden des Gastlandes oft hilfreich sein, die Stimme eines „neutralen Dritten“ zu hören. In solchen Situationen können übergemeindliche Organisationen mit viel Erfahrung in einer spezifischen Kultur (z.B. der chinesischen, japanischen, thailändischen, indonesischen) diese Objektivität einbringen. Sie können auch Gemeinden der Gastkultur in spe-

zifischen Aspekten einer Kultur trainieren und ausrüsten, damit ihre Kommunikation kulturell angemessen und verständlich ist, indem sie spezifische kulturelle Kenntnisse über Kirche, Familie und Geisterwelt in der entsprechenden Kultur vermitteln.

Indem sie zusammenarbeiten, können die Kirchen des Gastlandes, die Diasporagemeinden und die übergemeindlichen Organisationen Diasporagläubige fördern und schulen, damit sie als Glieder der christlichen Gemeinde wachsen können. Die Frage sollte nicht sein, zu welcher Gemeinde oder Gruppe sie gehören, sondern wie sie so in der Nachfolge geschult werden können, dass sie keine kulturellen Sonderlinge werden. Unser Ziel sollte sein, sie dahin zu führen, dass sie – ganz gleich in welche Arena Gott sie stellt – Transformation durch eine kraftvolle Demonstration des Geistes Gottes bewirken, die sich in kontextualisierter Theologie und Methodologie zeigt und sich auf die Gesellschaft auswirkt.

Angesichts dieser Aufgabe, müssen wir mit größerer Entschlossenheit auf allen drei Seiten – den Kirchen des Gastlandes, den Diaspora-Kirchen und den übergemeindlichen Organisationen – aufeinander zugehen. Effektive Partnerschaft erfordert Zeit, Geduld und Vertrauensarbeit, denn jede Initiative braucht mehr Zeit, weil mehr Gespräch nötig ist, damit jeder mitgenommen wird. Auch wenn wir es oft eilig haben, so sollten wir uns darauf einlassen, denn hierin liegt ein reiches Potenzial, das mit den folgenden Beispielen nur knapp skizziert werden kann:

Effektive Partnerschaft erfordert Zeit, Geduld und Vertrauensarbeit.

In Städten mit großer Diaspora-Arbeit können Gebetsgruppen aus Mitgliedern der Kirchen des Gastlandes, der Diasporagemeinden und übergemeindlicher Organisationen entstehen, um für

Anliegen der Diaspora zu beten, der alle gemeinsam dienen. Multikulturelle Foren können zwischen den Gruppen veranstaltet werden, wo darüber diskutiert wird, welche Aufgabe jeder dabei hat, die Internationalen, die Gott in unsere Stadt gebracht hat, zu Jüngern zu machen.

Wir können Vertreter der Kirchen des Gastlandes und der Diasporagemeinden zu Veranstaltungen einladen, die wir für neue Christen arrangieren, um Vertrauen und eine Reich-Gottes-Perspektive aufzubauen. Wie wäre es, wenn Gemeinden des Gastlandes Diasporagemeinden einladen, um bei ihren missionarischen Aktivitäten mitzuwirken? Oder wenn Diasporagemeinden Vertreter von Gemeinden der Gastkultur einladen, an relevanten Lehreinheiten teilzunehmen und dafür Übersetzung anbieten? Es kann von übergemeindlichen Organisationen – wie OMF und OMF Diaspora Returnee Ministries (DRM) – ein besonderes Training angeboten werden, in dem man Gemeinden aus der Gastkultur und der Diaspora zusammenbringt.

Ich möchte mit zwei Beispielen abschließen, wo Kirchen des Gastlandes, der Diaspora und übergemeindliche Organisationen zusammenarbeiten.

Das erste ist eine Retreat für chinesische Rückkehrer, das von OMF DRM in Großbritannien und in den USA für Chinesen veranstaltet wird, die in den folgenden Jahren in ihre Heimat zurückkehren wollen. Jede Retreat versammelt eine kleine Gruppe von höchstens 25 Rückkehrern. Wenn wir diese Veranstaltungen planen, laden wir Mitglieder der chinesischen Kirche, chinesischer christlicher Organisationen und der Kirche des Gastlandes ein. Gemeinsam schaffen wir einen Kontext, in dem alle voneinander lernen können und so den Rückkehrern einen effektiven und kontextualisierten Input für das Leben in der Heimat geben.

Das zweite Beispiel betrifft interkulturelles Training. Alle Zentren von OMF DRM sind in diesem Bereich engagiert. Auch hier arbeiten Kirchen aus dem Gastland und der Diaspora sowie christliche Organisationen zusammen.

Wir alle wissen, dass es mehr Aufgaben gibt, als wir wahrnehmen können, und dass jeder schon genug zu tun hat. Die Gemeinden bieten Veranstaltungen für jeden Bedarf, und die Zeit, die man mit Einzelnen verbringen kann, ist sehr begrenzt. Darum ist es entscheidend, diese Aufgabe aus der Perspektive des Reiches Gottes anzugehen und Kontakte zu anderen Kirchen und Gruppen herzustellen. Wenn internationale Studenten, Geschäftsleute und Angestellte so mehr Zugang zu biblischer Unterweisung, Missionstraining und christlicher Gemeinschaft erhalten, welche Rolle spielt es dann, ob es kreuz und quer über Gemeindegrenzen hinweg geschieht? Selbstverständlich sollte der Fokus darauf liegen, Diaspora-Christen zu ermutigen, sich auf ihr Umfeld einzulassen und während ihres Auslandsaufenthaltes so viel wie möglich davon zu erleben, was es heißt in der Gemeinschaft des Leibes Christi zu leben. Auch sollte nicht länger behauptet werden, nur Chinesen können Chinesen erreichen oder nur Thais andere Thais. Das entspricht weder einer Theologie des

Reiches Gottes noch ist es ein biblisches Missionsmodell. Wir müssen alle als Familie Gottes zusammenkommen, von Gott beauftragt, einander zu lieben und unser Umfeld mit der Liebe Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes zu erreichen

Konklusion

Der Bedarf an multi-dimensionaler, relationaler Jüngerschaftsschulung war nie so wichtig wie heute. Nur in Beziehungen entsteht das Vertrauen, das nötig ist, um mit einer Reich-Gottes-Perspektive zusammenzuarbeiten. Eine eindimensionale Jüngerschaftsschulung, wo der Rückkehrer nur die Sichtweise der Kirche des Gastlandes oder der Diasporagemeinde oder der übergemeindlichen Organisation kennt, verstärkt das Risiko, dass Rückkehrer ihren Glauben verlassen. Sie brauchen die reiche Perspektive, die sich aus einem multi-dimensionalen Jüngerschaftstraining ergibt und die ihnen hilft, über Kulturen hinweg zu lernen und geistliche Nahrung sowohl aus der Perspektive der Gastkultur wie auch ihrer eigenen Kulturen zu erhalten. In diesem Schmelztiegel interkultureller Erfahrungen und Lernprozesse können wir missional denken, wenn wir Rückkehrer auf das Leben in der Heimat vorbereiten.

Korrektur: Jahrgangszählung *em* 2018/2019

Zur Jahreswende 2018-2019 ist bei der Jahrgangszählung der Zeitschrift „*Evangelische Missiologie (em)*“ leider ein Fehler unterlaufen. So steht fälschlich auf der Titelseite des 4. Quartals 2018 „35. Jahrgang“ statt „34. Jahrgang“. In den Fußzeilen derselben Ausgabe findet sich die korrekte Zählung (2018, 34. Jahrgang). Im 1. Quartal des Jahres 2019 erscheint sowohl auf der Titelseite als auch in den Fußzeilen die falsche Zählung „36. Jahrgang“. Tatsächlich entspricht das Jahr 2019 dem 35. Jahrgang.

Ich danke den aufmerksamen Lesern, die auf diese Fehler hingewiesen haben.

Meiken Buchholz, Schriftleiterin

Von „selbstversorgenden“ Kirchen zu „verantwortlichen Partnerkirchen“

Biblisch-theologische Reflektionen zum Einsatz von Geld in der Missionsarbeit

Ivar Vegge

Weithin bekannte Probleme, die durch finanzielle Unterstützung in der Missionsarbeit entstehen, sind Dominanz und Paternalismus einerseits sowie Abhängigkeit, Passivität und Korruption andererseits. Eine verbreitete Antwort auf diese Probleme ist das Ideal von einer radikalen ökonomischen „Selbstversorgung“ der jungen Kirchen. Dieser Artikel betrachtet die Herausforderungen aus einer alternativen, biblisch-theologischen Perspektive und kommt zu dem Schluss: Das weitaus größere moralische Problem ist die Not der Menschen und die ungleiche Verteilung der Güter. Daher sollte das bestimmende Prinzip für das Verhältnis von Missionsorganisationen und ihren internationalen Partnerkirchen nicht länger „Selbstversorgung“, sondern „verantwortlichen Partnerschaft“ sein.

Dr. Ivar Vegge (Jahrgang 1965) ist in Äthiopien und Kenia aufgewachsen. Nach seiner Promotion an der Gemeindefakultät in Oslo im Fachbereich Neues Testament war er von 2002 bis 2006 als Mitarbeiter der Norwegian Lutheran Mission als Dozent an dem theologischen Seminar der Mekane Yesu Kirche und der Ethiopian Graduate School of Theology in Äthiopien tätig. Seit 2010 ist er Dozent für Neues Testament am Fjellhaug International College in Oslo und reist weiterhin jährlich für Lehraufträge nach Äthiopien. Email: IVEgge@fjellhaug.no.

Dieser Artikel erschien ursprünglich auf Norwegisch im Norwegian Journal of Missiology (Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap, 1/2018, S. 18-32). Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Erlaubnis des Herausgebers und des Autors, Übersetzung und redaktionelle Bearbeitung durch Meiken Buchholz.

1. Einleitung und Problemstellung

Früher war für unsere Missionsgesellschaften der Beginn einer neuen Mis-

sionsarbeit mit dem Einsatz großer finanzieller Unterstützung verbunden, nicht nur im sozial-diakonischen Bereich, sondern auch als Gehalt für nationale Evangelisten und Pastoren. Dieses Vorgehen ist mit einem „trojanischen Pferd“ verglichen worden:¹ Hätten die Kirchen erst einmal die Fördergelder entgegengenommen, die ihnen die Missionsorganisation aus Gewohnheit und mangels besseren Wissens für Projekte zur Verfügung stellten, so erwiesen diese Gelder sich als genauso zerstörerisch, wie das große hölzerne Pferd, das die Bewohner Trojas als Geschenk der Feinde in ihre Stadt holten, nicht ahnend, dass sich im Inneren Soldaten verbargen, die der Stadt schließlich den Untergang bereiteten. Auch wenn dieser Vergleich übertrieben negativ erscheint, so bringt er doch eine berechtigte Kritik zugespitzt zum Ausdruck:

¹ Rune Mjøllhus, „Den trojaniske hest i misjonen“, *Utsyn* 23,19 (Dezember 2014). Mjøllhus hebt hervor, dass er nicht als Akademiker schreibt, sondern als jemand, der in einer der großen norwegischen Missionsorganisationen (Norwegian Lutheran Mission) verschiedene Leitungspositionen ausgeübt hat.

(1) Gelder von außen schaffen Abhängigkeiten und schaden der Eigeninitiative und Eigenverantwortlichkeit. Wenn Missionsorganisationen sich in Partnerkirchen mit finanzieller Unterstützung oder großen Projekten engagieren, dann entstehen große Belastungen für die Kirche, sobald die Unterstützung reduziert wird.² Außerdem kann die historisch gewachsene Gewohnheit, viel Geld von außen zu erhalten, eine passive Haltung zementieren. Eine lokale Kirche wartet ab, dass Gelder irgendwo aus dem Ausland kommen, bevor sie aktiv wird.³

(2) Historisch betrachtet verstärkt der Zugang zu viel Geld die Korruptionsgefahr.⁴

(3) Der Unterschied zwischen „denen, die geben“, und „denen, die empfangen“ ist durch die Geschichte hindurch mit Paternalismus, Imperialismus, Kolonialismus und Dominanz verknüpft gewesen.⁵

2 Vgl. Wilbert R. Shenk, „The Origins and Evolution of the Three-Selfs in Relation for China“, in: *International Bulletin of Missionary Research* 14/1 (1990), S. 28-35, insbesondere S. 29. Hier wird darauf hingewiesen, dass die finanzielle Krise der Church Mission Society im Jahr 1841 und die daraus resultierenden Folgen für die chinesischen Kirchen, die von der ausländischen Unterstützung abhängig waren, eine wesentliche Ursache für die Entwicklung der Missionsstrategie von Henry Venn war. Dieser legte insbesondere Wert darauf, dass die lokale Missionsarbeit von Anfang finanziell selbständig war.

3 Vgl. Finn A. Rønne, „The Scramble for Southern Ethiopia: Sammenstød mellem protestantiske misjonsselskaber i Etiopia“, in: *Emissio* (2017), S. 28-53. <http://www.emissio.net/index.php/emissio/article/view/25/27>.

4 Nicht ohne Grund nennen manche Missionsgesellschaften Korruptionsbekämpfung als eines ihrer priorisierten Strategie-Ziele, siehe z.B. Det Norske Misjonsselskap, „En levende kirke over hele jorden: NMS strategi 2018-2023“, S. 2,3, 11. <https://nms.no/wp-content/uploads/2017/09/NMS-Strategi-2018-2023.pdf>

5 Siehe dazu z.B. David Bosch, *Transforming*

Diese negativen Faktoren wurden manchmal mit dem Argument verbunden, dass lokale Kirchen trotz reduzierter Ressourcen aufblühten und großes Wachstum erlebten, sobald eine Missionsgesellschaft aus dem Land ausgewiesen worden war oder sich zurückgezogen hatte.⁶ Solche Argumente bilden den Hintergrund für das verbreitete missionsstrategische Prinzip, dass jede Kirche ökonomisch selbstversorgend sein bzw. werden solle.⁷ Einige haben die Schlussfolgerung gezogen, man müsse ganz aufhören, Geld an Kirchen in anderen Ländern zu überweisen,⁸ während andere argumentieren, dass Missionsge-

Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, 11. Aufl. Maryknoll: Orbis Books, 1996, S. 226-230, 295-296, 302-313. Für den norwegischen Kontext ist dieselbe unglückliche Dynamik beschrieben worden in Knut G. Nustad, *Gavens makt, Norsk utviklingshjelp som formynderskap*, Oslo: Pax, 2003.

⁶ Als Beispiel hierfür wird u.a. das bedeutende Wachstum der äthiopischen Kale Heywet Kirche (EKHK) zwischen 1937-1942 unter italienischer Besatzung angeführt, als alle protestantischen Missionare ausgewiesen wurden. Siehe Brian L. Fargher, *The Origins of the New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927-1944*, *Studies of religion in Africa* 16 (Leiden: Brill, 1996).

⁷ Die Vorstellungen von einer „indigenen Kirche“ im Sinne einer Kirche, die sich selbständig finanziert, leitet und in neue Gebiete ausbreitet (in neuerer Zeit ergänzt durch das Merkmal „selbstständige Theologie“) werden oft mit den Missionsleitern Rufus Anderson (1796-1880) und Henry Venn (1829-1893) verbunden, obgleich andere sowohl vor als auch nach ihnen dieselben Gedanken formuliert haben. Siehe dazu z.B. Shenk, „The Origins and Evolution of the Three Selfs“. Für Originaltexte siehe Henry Venn, „On Steps Towards Helping a Native Church to Become Self-Supporting, Self-Governing and Self-Extending (on the indigenous Church)“, in: *Classics of Christian missions*, red. Francis M Dubose, Nashville: Broadman Press, 1979, S. 243-248.

⁸ J.R. McQuilkin, „Stop Sending Money! Breaking the Cycle of Missions Dependency“, in: *Christianity Today* 43.3 (1999), S. 57-39.

sellschaften die Arbeit auf einem einfachen Niveau halten und die nationalen Leiter etwas aufbauen lassen sollten, das leicht in nationale Hände überführt werden kann.⁹ Solch eine einseitig negative Haltung zu finanzieller Unterstützung von außen erinnert an vereinzelte Stimmen, die sich sehr kritisch über die Auswirkungen westlicher Entwicklungshilfe im Globalen Süden geäußert haben.¹⁰

Dieser Artikel stellt (1) die ganze Problemstellung in einen größeren theologischen Rahmen, erörtert (2) einige biblisch-theologischen Aspekte von Barmherzigkeit und Nächstenliebe als „Gabe“, analysiert (3) die Auswirkungen diakonischer Arbeit in einer historisch-empirischen Perspektive und kommt (4) zu dem Schluss, dass das Ideal der „sich selbst versorgenden“ Kirche ersetzt werden sollte durch das neue Ideal „verantwortlicher Partner“ in der Mission.

2. Nächstenliebe und Barmherzigkeit in einem größeren theologischen Rahmen

Diakonische Arbeit hat eine zentrale Stellung in der christlichen Mission und Evangelisation. Innerhalb der Lausanner Bewegung besteht Einigkeit darüber, dass Evangelisation und Diakonie zusammengehören wie die zwei Seiten einer Münze und dass beide Aufgaben auf eigenen Beinen stehen und ihren

Eigenwert in der christlichen Mission haben.¹¹

Ein Schwerpunkt dieses Artikels liegt auf folgender theologischer Feststellung: Die Evangeliums-Verkündigung von Gottes Gnade (Evangelisation) ist zu allen Zeiten mit einem großen Risiko und einer Reihe von Problemen verbunden gewesen. U.a. haben manche „Gnade“ als „billige Gnade“ missverstanden und so nahezu „die Gnade ausgenutzt“ (Röm 6,1).¹² Doch die Antwort darauf kann unmöglich sein, den Menschen Gottes Gnade vorzuenthalten oder mit der Gnade sparsamer umzugehen, ganz gleich wie groß die Herausforderungen sind, die entstehen können. Denn Gottes Gnade ist zugleich voller befreiender und verwandelnder Kraft. Das Evangelium ist, wie Paulus sagt, „eine Kraft Gottes, die rettet“ (Röm 1,16).

Dementsprechend kann christliche Mission nicht zurückhaltend oder sparsam mit Diakonie sein, d.h. mit Taten der Barmherzigkeit und Nächstenliebe im weitesten Sinne, auch wenn die Gefahren von Dominanz und Paternalismus einerseits sowie Ausnutzen und Abhängigkeit andererseits bestehen. Christliche Diakonie, Barmherzigkeit und Nächstenliebe ist selbstverständlich nicht gleichbedeutend mit großen Geldspenden. Sagt doch die Bibel selber, dass „die Liebe zum Geld die Wurzel allen Übels“ sei (1 Tim 6,10). Aber wenn die Einen viel und die Anderen wenig oder nichts haben,

9 Z.B. Rune Mjølhus, „Smerten og gleden“, *Utsyn* 1, 9 januar 2013. Siehe hierzu auch Venn, „Self-Supporting, Self-Governing and Self-Extending“ und Nevius, „The Old System Criticised“, in: DuBose, *Classics of Christian Missions*, S. 256-67.

10 William Easterly, *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done so Much Ill and so Little Good*, Oxford: Oxford University Press, 2006. Zur Einseitigkeit Easterlys siehe Øyvind Eggen, „Virker bistand? Ulike bidrag til de siste års bistandsdebatt“, in: *Internasjonal politikk* 66.1 (2008), S. 209-222.

11 Lausanne Committee for World Evangelization and World Evangelical Fellowship, *Evangelism and Social Responsibility. An Evangelical Commitment*, Lausanne occasional papers 21, Exeter: Paternoster, 1982.

12 Vgl. dazu insbesondere die Unterscheidung von „billiger Gnade“ und „teurer Gnade“ bei Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*. Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd 4, hg. v. Martin Kuske und Ilse Tödt, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

dann ist es unmöglich, das Thema Geld außen vor zu halten und gleichzeitig über glaubwürdige Diakonie, Barmherzigkeit und Nächstenliebe zu reden.

Darum müssen Missionsmitarbeiter hart daran arbeiten, Dominanz und Paternalismus entgegenzuwirken und Abhängigkeit, Ausnutzung und Korruption zu bekämpfen. Aber wenn christliche Mission Evangelisation und Diakonie umfasst, dann kann man nicht einfach die diakonische Arbeit auf ein Minimum reduzieren, ohne in der Gefahr zu stehen, „das Kind (die Diakonie) mit dem Bad (den möglichen Folgeproblemen) auszuschütten“.

3. Nächstenliebe und Barmherzigkeit als „Geschenk“ – einige biblische und theologische Aspekte

Ich möchte hier die sechs Kategorien von „Geschenken“ von John Barclays anwenden, um näher zu beleuchten, wie christliche Nächstenliebe und Barmherzigkeit – welche ebenfalls als „Geschenk“ bezeichnet werden können – in zentralen Bibeltexten beschrieben werden.¹³

- 1. „Super-Überfluss“ (superabundance): Man wird von jemandem mit guten Gaben „überschüttet“.

13 John M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015 ist möglicherweise das wichtigste Buch, das in den letzten zwanzig Jahren zu Paulus geschrieben wurde. Barclays Fokus liegt auf der Gnade in Christus, die infolge Barclay auch soziologische Implikationen hat, nicht nur „theologische“. Ich weiß jedoch bisher von niemandem, der Barclays sechs Kategorien für „Geschenke“ (vgl. das einleitende Kapitel mit dem anthropologischen Fokus in Barclay, *Paul and the Gift*, S. 11-65) auf NT-Texte über Nächstenliebe und Barmherzigkeit anwendet, so wie ich es in diesem Artikel versuche.

- 2. Singularität (singularity): Jemand verhält sich zu einer anderen Person ausschließlich als Geber von Geschenken und nicht gleichzeitig als jemand, der beurteilt oder Forderungen stellt.
- 3. Priorität (priority): Jemand macht spontan und aus freien Stücken ein Geschenk, noch bevor dieses eine Reaktion hervorruft, die als Antwort auf ein solches Geschenk allgemein erwartet wird (Dank, Gegengeschenk usw.).
- 4. Nichtübereinstimmung (incongruity): Jemand gibt ein Geschenk unabhängig davon, ob der Empfänger es wert ist oder verdient, so wie Gott es z.B. über Gerechte und Ungerechte regnen lässt.
- 5. Wirkungskraft (efficacy): Ein Geschenk ist kraftvoll und bewirkt das, wozu es gegeben wurde, wie z.B. Eltern ihrem Kind das Geschenk des Lebens geben und das Kind damit fähig ist zu leben.
- 6. Kein Kreislauf (non-circularity): Jemand schenkt bedingungslos und erwartet nichts zurück, so wie man einem Bettler Essen gibt.

Ein paradigmatischer Bibeltext für christliche Diakonie ist Jesu Gleichnis von dem barmherzigen Samariter (Luk 10, 25-37).¹⁴ Der Samariter empfand nicht nur Erbarmen mit dem Notleidenden, sondern dieses Mitleid führte auch zu einer Handlung: „... und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm“. Darüber hinaus nahm er den Notleidenden mit zur Herberge,

¹⁴ Zur Bedeutung von Luk 10,25-37 für das Verständnis von Diakonie auf der persönlichen Ebene und im größeren Kontext siehe z.B. die Ausarbeitung des Lutherischen Weltbundes, *Diakonie im Kontext: Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung*, Genf, 2010, S. 47 und 89 (<https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DMD-Diakonia-DE-low.pdf>).

wo er ihn „pflegte“, und als ob das noch nicht genug gewesen wäre, gibt er dem Wirt am nächsten Morgen zwei „Silbergroschen“ mit dem Auftrag „pflege ihn“. Das alles wird gekrönt mit dem Versprechen, „und wenn du mehr aus gibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.“ Hier entfaltet sich christliche Nächstenliebe als überströmende Barmherzigkeit (vgl. oben „Super-Überfluss“).

Organisierte
Diakonie als
langfristiger
Einsatz auf
Gemeinde-
Ebene.

Ein ebenso hervortretender Aspekt in diesem Gleichnis ist, dass der Samariter grenzüberschreitende Barmherzigkeit gegenüber einem Fremden, ja einem Feind zeigt, also gegenüber jemandem, der nicht als sein „Nächster“ gilt (vgl. oben „Nichtübereinstimmung“). Das Gleichnis erwähnt kein Wort des Dankes oder eines Gegengeschenks, weder von dem Notleidenden selbst noch von jemand Drittem. Der Samariter scheint auch nichts zurückzuerwarten. So stellt sich Barmherzigkeit hier wiederum als bedingungslos dar (vgl. oben „Kein Kreislauf“). Des Weiteren erweist sich das Geschenk (die Barmherzigkeit) als „wirkkräftig“, denn dem Halbtoten wird das Leben geschenkt, und als nicht-beurteilend, denn der Samariter gibt ausschließlich, ohne zu verurteilen oder etwas zu fordern (vgl. oben „Singularität“).

Der Rahmen des Gleichnisses zeigt außerdem, dass eine richtige Beziehung zu Gott („Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft und deinem ganzen Gemüt“, Luk 10,26) ausgeübt wird durch die richtige Beziehung zu dem Nächsten, der Barmherzigkeit bedarf. Darum ist Barmherzigkeit nicht etwas, das ein Christ oder eine christliche Organisation wählen, sein lassen oder dosieren kann, selbst wenn solche überströmende, bedingungslose Barmherzigkeit leicht zu

Problemen von Abhängigkeit oder Ausgenutzt-Werden führen kann.

Es wäre jedoch ein Fehlschluss, Barmherzigkeit und Nächstenliebe in der Bibel auf das Bild des barmherzigen Samariters zu begrenzen. Denn der Samariter kümmert sich ausschließlich um den Notleidenden und nicht um das Unrecht, das diesem zugefügt wurde. Diese Erkenntnis hat dazu geführt, dass die ursprünglich enge Definition von Diakonie und Barmherzigkeit mit dem Fokus auf notleidende Menschen später ausgeweitet wurde, so dass auch der Kampf gegen Ungerechtigkeit, gegen unterdrückende und zerstörerische Gesellschaftsstrukturen sowie der Einsatz für den Schutz der Umwelt und den Erhalt der Lebensgrundlagen eingeschlossen sind.¹⁵

Organisierte Diakonie als gemeinsames Engagement der Gemeinde finden wir z.B. in der ersten Gemeinde in Jerusalem, wo „alle bei einander waren (*koinonia*) und alle Dinge gemeinsam hatten“ (Apg. 2,42-47). Diese Aussage stellt kein utopisches Ideal dar, sondern ist ein antiker Ausdruck für eine Gemeinschaft, die miteinander teilt und sich um einander kümmert, also eine Beschreibung an der Grenze zwischen Ideal und Wirklichkeit.¹⁶ Hier wird versucht, individuelle, kurzfristige Diakonie (der barmherzige Samariter) als einen langfristigen, gemeinsamen Einsatz auf Gemeinde-Ebene zu organisieren in Gestalt eines überströmenden, grenzüberschreitenden, bedingungslosen und wirkkräftigen Geschenks.¹⁷ Doch Barmherzigkeit, Gleichheit und Nächstenliebe

15 Siehe *Diakonie im Kontext*, S. 12-22.

16 Siehe hierzu Karl O. Sandnes, *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, SIHC 91. Bern: Peter Lang, 1994, S. 136-143.

17 Zur Unterscheidung von kurzfristiger und langfristiger Diakonie siehe *Diakonie im Kontext*, S. 41-43.

bekamen schnell Risse, u.a. in Form von Egoismus und Hochmut (Apg. 5,1-11) und von Neid und dem Verdacht von Korruption und Bevorzugung (Apg. 6,1).

Es gibt mindestens zwei Weisen, die Probleme zu analysieren, die in der ersten Gemeinde entstanden. Erstens kann man in dem Versuch „bei einander zu sein und alles gemeinsam zu haben“, ein trojanisches Pferd sehen und sagen: Sobald sich diese Praxis in der Gemeinde etabliert hatte, führte sie zur Zerstörung der Gemeinde.¹⁸ Zweitens kann man das Problem der Gemeinde vor allem in der menschlichen Sünde sehen und argumentieren: In der Begegnung mit radikaler Barmherzigkeit, Gleichheit und Nächstenliebe wird die Sünde geweckt und besonders krass sichtbar (vgl. Röm 7, 7-13). Beide Erklärungsansätze sind ideologisch in dem Sinne, dass sie für etwas, das in einem sozialen System geschieht, Erklärungen bieten, die weitreichende Implikationen für das Verständnis und die Praxis von Barmherzigkeit, Gleichheit und Nächstenliebe haben. Gemäß dem ersten Erklärungsansatz stellen sich absolute Barmherzigkeit, Gleichheit und Nächstenliebe selber als Problem dar und sollten eventuell nur wohl „dosiert“ zur Anwendung kommen. Das zweite Erklärungsmodell hält an Barmherzigkeit, Gleichheit und Nächstenliebe als christlichen Idealen fest, doch zugleich spricht man ehrlich über das Problem der Sünde auch innerhalb der christlichen Gemeinden. Das Schaffen eines neuen „Diakonen-Dienstes“, zu dem Personen gewählt wurden, „die einen guten Ruf

haben und voll Geistes und Weisheit sind“ (Apg. 6,1-6), ist meiner Meinung nach ein Versuch, weiterhin Barmherzigkeit und Nächstenliebe zu praktizieren und gleichzeitig die Probleme in den Griff zu bekommen, die menschliche Sünde und Begrenzungen schaffen. Das zweite Modell eröffnet daher die Möglichkeit für eine eher pragmatische Strategie, bei der Verantwortlichkeit und Vertrauen Schlüsselworte in der Diakonie werden.¹⁹

Das Gefühl der Überlegenheit macht blind für das Potential armer Gemeinden.

Lange Zeit war in der Mission Diakonie leider nahezu gleichbedeutend mit großen Projekten und Geldzuwendungen von außen. Die Überzeugung von der eigenen Überlegenheit scheint blind gemacht zu haben für das Potenzial armer Gemeinden (vgl. die Jerusalemer Gemeinde). Erst in den letzten Jahren hat man begonnen, bewusst methodische Instrumentarien zu entwickeln, um freiwilligen Einsatz in Gemeinden zu mobilisieren, so zum Beispiel das Konzept „Use your talents“²⁰. Eine Kirche mit einer eigenen lebendigen diakonischen Arbeit ist eine biblisch „verantwortliche“ Kirche, auch wenn die Kirche an sich nicht in Allem „finanziell selbstversorgend“ ist.

Die Bibel hebt auch hervor, dass eine Gemeinde – auch eine arme Gemeinde – die Verantwortung hat, ihre eigenen Mitarbeiter zu bezahlen (Mt 10,10; Luk 10,7-8; Gal 6,6; 1 Kor 9,4-14; 2 Thes 3,8-9; 2 Tim 2,6; 5,17-18). Paulus fragt die Gemeinde, der er in Korinth dient:

18 Theologen, die diese Praxis in Jerusalem als ein utopisches Ideal, ja nahezu als Versuch eines „Kommunismus“ beschreiben, tendieren teils dazu, diese Praxis als eine Art „trojanisches Pferd“ darzustellen, vgl. z.B. Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7. Tübingen: Mohr, 1963, S. 30-31.

19 Zur Bedeutung von Verantwortung und Vertrauen in der Diakonie siehe *Diakonie im Kontext*, S. 65-66.

20 Siehe https://issuu.com/senterforinterkulturellkommun/docs/useyourtalents_fullbook.

Wer zieht denn in den Krieg und zahlt den eigenen Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und isst nicht von seiner Frucht? Oder wer weidet eine Herde und nährt sich nicht von der Milch der Herde? ... Wenn wir für euch Geistliches säen, ist es dann zu viel, wenn wir Leibliches von euch ernten wollen? (1 Kor 9,7.11)

Geschenk („Geistliches säen“) und Gegengeschenk („Leibliches ernten“) bringen nahezu ein geistliches Gesetz der Beziehung, der Zugehörigkeit sowie des gegenseitigen Vertrauens zwischen einer Gemeinde und ihrem Diener zum Ausdruck. Aus diesem Grund ist es höchst problematisch, wenn Missionsgesellschaften früher oft jahrelang die Verantwortung für das ganze Gehalt von Evangelisten und Pastoren in den jungen Kirchen übernommen haben. Es gibt unzählige Beispiele dafür, wie junge Kirchen und Gemeinden fast zusammenbrachen, wenn Missionare versäumt haben, Strukturen und eine Praxis zu etablieren, die auf lokale Leiterschaft und finanzielle Verantwortung abzielt.²¹ Aber auch hier gilt: Eine „verantwortliche“ Kirche muss nicht notwendigerweise eine „finanziell selbstversorgende“ Kirche sein.

Das Neue Testament spricht nicht nur von persönlicher Diakonie (vgl. Luk 10, 25-37) oder einer organisierten Form der Diakonie in der Gemeinde (Apg. 4 und 6), sondern auch von der Hilfe von einer Gemeinde an eine andere.²² Ein Beispiel

21 Viele Gedanken zum Prinzip der „selbstversorgenden Kirche“ haben solche schmerzhaften Erfahrungen zum Hintergrund, vgl. Venn „Self-Supporting, Self-Governing and Self-Extending“. Siehe auch Michael Pocock, Gailyn var Rhee und Douglas McConnell, *The Changing Face of World Missions: Engaging Contemporary Issues and Trends, Encountering Mission* (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2005), S. 291, wo diese Erfahrung als Grundlage dafür dient, von „verantwortlichen“ statt von „selbstversorgenden“ Kirchen zu reden.

22 In *Diakonie im Kontext* (S. 47-58) wird von (1) individueller Diakonie, (2) organisierter Diakonie

dafür wird ausführlich in 2Kor 8-9 behandelt. In 2Kor 8,9 wird die Geschichte von Jesus so aktualisiert:

Ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: Obwohl er reich ist, wurde er doch arm um euretwillen, auf dass ihr durch seine Armut reich würdet.

Paulus' Argument ist, dass die Gemeinde in Korinth die Notleidenden in Jerusalem so beschenken soll, wie Christus sich selbst allen geschenkt hat. Entsprechend wählt Paulus für die Kollekte einige Bezeichnungen mit starken theologischen und religiösen Konnotationen hinsichtlich dessen, was Gott tut und gibt und wie sich dies in dem Verhalten der Christen widerspiegeln sollte: *charis* (Gnade, 2 Kor 8,6-7 und 9,14), *diakonia* (Dienst 8,4; 9,1.12.13), *eulogia* (freiwillige Gabe und Segen, 9,5-6), *diakosyne* (Gerechtigkeit 9,10), *haplotes* (Aufrichtigkeit / Bereitschaft, 8,2; 9,11,13) und *leitourgia* (Gottesdienst, 9,12).²³

Doch selbst wenn Christi Gnade überströmend, ja selbstverleugnend ist, so hebt Paulus hervor, dass dies nicht bedeutet, dass die Korinther „Not leiden“ sollen, wenn andere Hilfe bekommen (8,13). Gleichzeitig ist es aber ein unerträgliches moralisches Problem, dass manche Christen viel besitzen, während andere zu wenig haben: „Jetzt helfe euer Überfluss ihrem Mangel ab“ (8,14a). Darum warnt Paulus vor einer „Gabe des Geizes“ (9,5). Die Gabe der Gemeinde in Korinth muss also ein gewisses Mindestmaß erfüllen, um den „Überfluss“ widerzuspiegeln, den Christus gegeben hat.

2 Kor 8-9 geht auch auf die Probleme der Veruntreuung und der Korruption ein. Selbst Paulus widerfuhr Verdächti-

als gemeinsamem Engagement der Gemeinde, (3) institutionalisierter Diakonie und (4) internationaler Diakonie gesprochen.

23 Ivar Vegge, *2 Corinthians – A Letter About Reconciliation: A Psychagogical Epistolographical and Rhetorical Analysis*. WUNT 239. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, S. 241-242.

gungen im Zusammenhang mit dem Sammeln von Spenden (2 Kor 8,20; 12,16-18). Darum hielt Paulus es für entscheidend, eine verantwortungsvolle und offene Administration der Gelder zu sichern. Die Korinther sollten selber Personen wählen, die sie für geeignet hielten und die mit nach Jerusalem reisen konnten, um das Geld zu überreichen (1Kor 16,3; vgl. 2Kor 8,19.22-23). Auf diese Weise, so sagt Paulus,

verhüten wir, dass uns jemand übel nachredet wegen dieser reichen Gabe, die durch uns überbracht wird. Denn wir sehen darauf, dass es redlich zugehe nicht allein vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen. (2Kor 8,20-21)

Die Praxis, Geld als Geschenk im Sinne der „Singularität“ zu betrachten, also ausschließlich zu geben, ohne Verantwortung zu fordern und Unrecht zu verurteilen, ist leider allzu lange eine verbreitete, problematische Gewohnheit in Kontext von Kirche und Mission gewesen.²⁴

Dagegen behandelt Paulus nicht die Fragen, ob die Notleidenden in Jerusalem zu viel erhalten und abhängig werden könnten, ob sie es verkraften, wenn sie keine Spenden mehr bekommen usw. Das bedeutet nicht, dass solche Fragen unwesentlich sind. Doch Paulus – ja, die ganze Bibel – meint, dass etwas Anderes ein weitaus größeres Problem darstellt, nämlich die Not der Menschen und die ungerechte Verteilung der Güter.²⁵ Wenn man versucht, die möglichen negativen Konsequenzen von Diakonie und Barmherzigkeit zu reduzieren, ist es daher

24 Vgl. Edward L. Cleary, „New Priority for Churches and Missions: Combating Corruption“, *International Bulletin of Missionary Research* 31.4 (2007), S. 182-86.

25 Siehe z.B. die Beiträge in Jan-Olav Henriksen (Hg.), *Makt, eiendom, rettferdighet: Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*. Oslo: Gyldendal akademisk, 2000.

entscheidend, diese Herausforderungen immer in dem Bewusstsein anzugehen, dass Not und ungerechte Verteilung das unvergleichlich größere moralische Problem in unserer Zeit ist.

Weiterhin hebt Paulus hervor, dass das Geldgeschenk der Korinther Fürbitte bewirkt (vgl. oben, Gabe als „Priorität“):

Und in ihrem Gebet für euch sehen sie sich nach euch wegen der überschwänglichen Gnade Gottes bei euch. (2Kor 9,14)

So wird hier die Gabe (das Geld) und die Gegengabe (Fürbitte) zum Ausdruck einer Beziehung nicht nur zwischen den beiden Gemeinden („sie sehen sich nach euch“), sondern einer von Gott geschaffenen Beziehung („wegen der überschwänglichen Gnade Gottes bei euch“) und einer Beziehung in Gott („in ihrem Gebet“). Außerdem erinnert Paulus daran, dass die Situation sich verändern kann und Geber und Nehmer ihre Rolle tauschen (2 Kor 8,14).

Ökonomische Selbstversorgung und Unabhängigkeit war kein Ideal in der antiken Kultur.²⁶ Noch weniger ist es im Zusammenhang der Bibel ein Ideal. Denn ein glaubender Mensch zu sein, bedeutet ganz grundlegend, ein Empfänger der Gaben Gottes zu sein – auch der Gaben, die Gott durch andere Menschen gibt.²⁷ Zu Recht haben daher

Not und ungerechte Verteilung sind das weitaus größere moralische Problem in unserer Zeit.

26 Siehe u.a. Bruce, Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. London: SCM, 1983, S. 51-93.

27 Sigurd Grindheim, „Self-Reliance or Mutual Dependence? A Vision for the Worldwide Church“, *EMQ* 472 (2011), S. 170-175 hinterfragt das Ideal, dass junge Kirche notwendigerweise ökonomisch selbständig sein müssen. Mit Hinweis auf 2 Kor 8-9; 1Kor 16,1-4; Rom 15,25-28 und Gal 2,1-10 stellt er heraus, dass Paulus eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Kirchen vertritt, sowohl geistlich als auch ökonomisch.

Missiologen in der neueren Zeit darauf hingewiesen, dass das alte Ideal der Selbstversorgung teils von einem modernen, westlichen Ideal geprägt ist. Dieses entstand in einer sehr individualistischen Gesellschaft, in der ein gewisser Wohlstand herrscht, der einen größeren Grad an Unabhängigkeit ermöglicht.²⁸ Wenn daher reiche westliche Kirchen und Missionsorganisationen das Ideal hochhalten, dass die anderen, armen Kirchen absolut ökonomisch selbstversorgend sein sollen, dann kann es sich dabei durchaus eher um einen Ausdruck von Paternalismus handeln als um ein biblisches Ideal. Von der Bibel her betrachtet ist ein neues Ideal von „verantwortlichen“ Kirchen (d.h. Gemeinden, die eine eigene lebendige diakonische Arbeit haben und im Großen und Ganzen ihre eigenen Angestellten selber finanzieren) und „verantwortlichen Missionspartnern“ zutreffender.

Geschenke bewirken einen „Überfluss an Dank“ – nicht zuerst an die Korinther, sondern an Gott (2 Kor 9,11-13). Gott also gebühren die Ehre und der Dank, und zwar gerade deswegen, weil dieses Geldgeschenk aus Gottes unendlichem Geschenk in Christus entspringt (9,12). Auf diese Weise wird der Gedanke überwunden, es gebe eine starke Seite, die gibt, und eine schwache Seite, die nimmt (vgl. das Problem von Paternalismus und Dominanz in der Mission).²⁹

Schließlich sei noch zu bemerken, dass Partnerschaft auch ekklesiologisch begründet werden kann und nicht nur auf der Grundlage von ökonomischer Solidarität, wie ich es hier getan habe.

28 Siehe Pocock, van Rheeßen und McConnell, *The Changing Face of World Missions*, 287-289 mit Verweis auf Edward C. Stewart und Milton Bennett, *American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective*, Rev. ed. Yarmouth: Intercultural Press, 1991.

29 Bosch, *Transforming Mission*, 389-393.

4. Historische und empirische Beschreibungen christlicher Diakonie

In diesem Abschnitt werde ich die Hauptpunkte meiner theologischen und biblischen Betrachtung weiter untermauern mit historischen und empirischen Beschreibungen christlicher Diakonie.

4.1 Die frühe Kirche

In einer der ersten heidnischen Beschreibungen der christlichen Kirche macht sich der Schriftsteller Lukian von Samosta (125-180 n. Chr.) darüber lustig, wie naiv und gutgläubig die Christen sind und wie leicht es für Peregrinos Proteus, die Hauptperson des Buches, ist, sie aufgrund ihrer Barmherzigkeit finanziell auszunutzen.³⁰ Zugleich zeigt die frühe Kirchen- und Missionsgeschichte, dass christliche Diakonie und Barmherzigkeit – die weit über die Prinzipien der „Hilfe zur Selbsthilfe“ in der modernen Entwicklungshilfe und den meisten diakonischen Missionsprojekte hinausgingen! – vielen Menschen neues Leben gaben und die Kraft hatten, die ganze Gesellschaft zu verändern.³¹ Die frühe Kirchen- und Missionsgeschichte macht auch deutlich, dass die Begegnung mit christlicher Barmherzigkeit und Diakonie eine der stärksten Anziehungskräfte des christlichen Glaubens war.³²

Dieses historische Material untermauert meine Feststellung, dass christliche Barmherzigkeit und Diakonie besonders

30 Für eine Analyse von Lukian von Samosta „Peregrinos Tod“ als Spiegel der diakonischen Praxis der Alten Kirche siehe Sandnes, *A New Family*, 171-175.

31 Gary B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

32 Vgl. Rodney Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton N.J., Chichester: Princeton University Press, 1996.

leicht missbraucht und ausgenutzt werden können, aber zugleich grundlegend für die christliche Lebensführung und Mission sind. Es wohnt ihnen eine Kraft inne, die vermag, neues Leben zu geben, eine ganze Gesellschaft zu verändern und Menschen zum christlichen Glauben zu führen.

4.2 Robert D. Woodberry über die Bedeutung der Bildungsarbeit protestantischer Missionsgesellschaften

Der Soziologe Robert D. Woodberry hat in der anerkannten Zeitschrift *American Political Science Review* einen Artikel veröffentlicht, in dem er sehr umfassendes empirisches Material analysiert, das zeigt, dass protestantische, evangelikale Mission tiefe positive Spuren in Asien, Südamerika und Afrika hinterlassen hat.³³ Woodberrys Fokus liegt darauf, wie der umfassende Aufbau und Betrieb von Schulen und Ausbildungsprogrammen die Bevölkerung bevollmächtigt,³⁴ Unterdrückung bekämpft und eine Zivilgesellschaft aufgebaut hat, die sich selber für ihre Rechte einsetzen kann. Er zeigt, dass dort, wo es eine starke derartige protestantische evangelikale Missionsarbeit gab, der Demokratisierungsprozess weitergekommen ist als in anderen Gebieten mit wenig oder keiner Mission. Vieles von dieser Argumentation ließe sich auf den Einsatz von Missionsgesellschaften für das Gesundheitswesen in vielen Ländern übertragen. So wie diakonische medizinische Arbeit den Grund für das Gesundheitssystem in Norwegen gelegt hat, so haben Missionsgesellschaften die Fundamente für das

Gesundheitswesen in einer Reihe von Ländern des Globalen Südens gelegt.³⁵ Selten können die Kirchen des Globalen Südens genau dasselbe tun wie z.B. norwegische Missionsgesellschaften mit ihrem großen Zugang zu Drittmitteln. Aber dank dieser Ressourcen erhalten sie die Voraussetzungen und das Potenzial, weitaus mehr zu tun, als wenn Missionsgesellschaften nicht diese großen diakonischen Projekte betrieben hätten. So hörte ich vor einigen Jahren folgende Geschichte: Die Leitung der Synode in Hawassa (Mekane Yesu Kirche, Äthiopien) sagte, sie könne nicht länger die Grund- und weiterführende Schule in Irge Halem betreiben. Doch die Schule wurde nicht – wie so viele andere Schulen – dem Staat übergeben.

Die Ortsgemeinde war nach vielen Jahr des Einsatzes von Entwicklungsprogrammen, auch durch die Missionsorganisation, nun selber im Stande, die Verantwortung für die Schule zu übernehmen.

... Zivilgesellschaften, die sich für ihre Rechte einsetzen können.

Der einseitige Fokus in der Missionswissenschaft auf den Herausforderungen, vor die die jungen Kirchen gestellt werden, wenn sie größere oder kleinere Projekte weiterführen sollen, hängt auch mit der kurzen Zeitspanne zusammen, die westliche Missionsgesellschaft für die Abwicklung eines Projektes einplanen. Denn sie ist einer der Gründe, warum so sehr darauf bestanden wird, dass die jungen Kirchen von Anfang an so finanziell selbständig wie irgend

33 Robert D. Woodberry, „The Missionary Roots of Liberal Democracy“, *American Political Science Review* 106.2 (2012), S. 244-274.

34 Zu Bevollmächtigung als einem zentralen Ziel der Diakonie siehe *Diakonie im Kontext*, S. 45-47.

35 Arne Tolo, Sidama and Ethiopian: *The Emergence of the Mekane Yesu Church in Sidama, Studia missionalia upsaliensia* 69 (Uppsala: Uppsala Universitet, 1998) zeigt die Bedeutung der schulischen und medizinischen Arbeit der NLM (Norwegian Lutheran Mission) in Sidama, Äthiopien sowohl für die Gesellschaft als auch für das explosive Wachstum der Mekane Yesu Kirche.

möglich sein sollten.³⁶ Das Interessante an Woodberrys Artikel ist, dass er eine erweiterte Perspektive auf die Auswirkungen der umfassenden früheren diakonischen Missionsarbeit hat. In einer solchen Perspektive erscheint es problematisch, alle früheren großen diakonischen Projekte als „trojanisches Pferd“ zu bezeichnen. Dadurch wird auch die Forderung infrage gestellt, dass Missionsorganisationen ihre Arbeit auf einem niedrigen Niveau halten und die Einheimischen etwas aufbauen lassen sollten, das schnell übernommen werden kann.

Die Bevollmächtigung von besonders verwundbaren Gruppen braucht langfristige diakonische Unterstützung.

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss in diesem Zusammenhang zugleich unterstrichen werden, dass die heutige Missionsarbeit nicht unbedingt die Art und Weise früherer Missionsarbeit fortsetzen sollte. Denn so wie sich diakonische Arbeit in Europa in dem Maße verändert hat, wie staatliche und öffentliche

Einrichtungen die meiste Verantwortung für schulische und medizinische Arbeit übernommen haben, so müssen Kirche und Mission sich natürlich an die großen gesellschaftlichen Veränderungen im Globalen Süden anpassen. Andererseits sollten heutige Missionsorganisationen verantwortlich auftreten, wenn sie sehen, dass besonders verwundbare Gruppen langfristige diakonische Unterstützung brauchen, um eine notwendige Bevollmächtigung und Veränderung zu erreichen, anstatt sich aus Prinzip gedanklich auf kleine, zeitlich begrenzte Projekte zu beschränken.

36 Vgl. Venn, „Self-Supporting, Self-Governing and Self-Extending“ und Mjølhus, „Den trojanske hest“.

4.3 Sudan Interior Mission (SIM) und die äthiopische Kale Heywet Kirche (EKHK)

Die Arbeit der *Sudan Interior Mission* (SIM, heute: *Serving in Mission*) begann im Jahr 1927 mit dem Arzt Thomas Lambie. Zwischen 1927 und 1937 baute SIM sechzehn Zentren in Südäthiopien u.a. mit Schulen und Kliniken. Als Italien 1937 Äthiopien besetzte, wurden alle Missionare ausgewiesen. Zu diesem Zeitpunkt gab es ca. 75 getaufte Äthiopier. Als SIM 1942 in das Land zurückkehrte, war die kleine Schar der Christen auf mehrere Tausend und über einhundert Gemeinden angewachsen. SIM in Äthiopien verstand das als ein starkes Argument für eine Missionsstrategie, die von Anfang an Gewicht auf die Prinzipien der Selbstversorgung, der selbständigen Leitung und selbständigen Ausbreitung legt.³⁷

Die Erfahrungen, die SIM in Äthiopien sammelte, sind in diesem Zusammenhang interessant, denn sie untermauern einige Argumente, die in diesem Artikel aufgeführt wurden. Vor der Invasion der Italiener arbeitete SIM in Kambata und Hadia sowie in Sidamo und Gamu Gofa. Die Missionsstrategie von SIM mit ihrem Fokus auf finanzieller Selbstversorgung leitete sich ausschließlich aus dem enormen Wachstum im Gebiet von Kambata und Hadia ab, ignorierte aber die kleinen Gemeinden in Sidamo und Gamu Gofa, die geschrumpft oder sogar verschwunden waren.³⁸ Angesichts zweier

37 Fargher, *The Origins*, ist eine Hauptquelle für die Geschichte von SIM in Äthiopien. Fargher, *The Origins*, S. 276ff weist darauf hin, dass es in der SIM immer Meinungsverschiedenheiten darüber gab, wie konsequent man das „Drei-Selbst-Prinzip“ anwenden sollte. Infolge Fargher, *The Origins*, S. 52 und 104 legte SIM in Westafrika am Anfang der Missionsarbeit kein Gewicht auf das „Drei-Selbst-Prinzip“, wogegen SIM in Äthiopien in den 1940ern ganz anders dachte.

38 Siehe Rønne, „The Scramble“, S. 31.

so unterschiedlicher Resultate der Abwesenheit von SIM von 1937-1942 kann schwerlich ein generelles missionsstrategisches Prinzip abgeleitet werden, das besagt, die Anwesenheit von Missionaren und deren finanzieller Zuschuss hindere an sich die Entwicklung einer „selbstversorgenden“ Kirche. Es sind ganz einfach zu viele unbestimmte Faktoren, die mit hineinspielen bei der Frage, ob eine Kirche wächst oder schrumpft, wenn die Missionsgesellschaft sich aus der Arbeit herauszieht. Auch eine Reihe anderer missionshistorischer Beispiele zeigt, dass Gemeinden und Kirchen verkümmern und sterben können, wenn ausländische Missionsgesellschaften ausgewiesen werden oder sich zu schnell zurückziehen.

Rønne zeigt eine Reihe anderer problematischer Konsequenzen des missionsstrategischen Fokus von SIM auf einer „ökonomisch selbstversorgenden“ Kirche in Äthiopien.

(1) Es wirkte nicht glaubwürdig für die lokalen Leiter der EKHK, als die Leitung von SIM ihnen erklärte, „Wir lieben euch alle aufrichtig in dem Herrn“, aber prinzipiell ablehnten, die schulische und andere Arbeit der lokalen Kirche zu unterstützen. Für die Christen in Äthiopien widersprach das nicht nur der lokalen Kultur, sondern auch der christlichen Botschaft.³⁹ Dieser Artikel bestätigt, was die äthiopischen Christen zum Ausdruck brachten: Das Prinzip der „finanziellen Selbstversorgung“ kann nicht über grundlegende biblische Aussagen hinsichtlich verantwortlicher Barmherzigkeit, Nächstenliebe und gerechterer Verteilung gestellt werden.

(2) Die Missionsstrategie von SIM in Äthiopien in den 1940er bis 1950er Jahren, als SIM darauf bestand, dass die EKHK selbständig sein musste, prägte

das Verhältnis von SIM und der EKHK negativ:

... in ihren Gesprächen mit mir sprachen die [äthiopischen] Ältesten von unserer Mission als einer Sache, die ihnen fremd sei. ... Es gebe keine Loyalität oder wesentliche Verbindung zwischen den Missionaren und der Kirche.⁴⁰

Wie wir u.a. in 2 Kor 8-9 gesehen haben, ist Partnerschaft zwischen Gemeinden nicht nur eine „geistliche“ Beziehung, sondern manifestiert sich auch durch Gaben, Fürbitte sowie Gemeinschaft und hat mit der Bereitschaft zu tun, finanzielle Lasten zu teilen.

(3) Als die neue örtliche Kale Heywet Kirche nach 1942 die ganze ökonomische Verantwortung für ihre Evangelisten, Bibelschullehrer und Pastoren übernehmen musste, wurde das Gehalt so niedrig, und unstabil, ja blieb teilweise ganz aus, so dass die am besten qualifizierten Mitarbeiter in andere Kirchen oder säkulare Arbeit abwanderten.⁴¹ Dementsprechend zeigen auch andere Erfahrungen aus der Missionsarbeit, dass die Missionsgesellschaften in einer

Das Ideal der Selbstversorgung kann nicht über die Nächstenliebe gestellt werden.

40 Aus einem Brief von SIMs Generaldirektor Playfair aus dem Jahr 1952, zitiert bei Rønne, „The Scramble“, S.43. Derselbe Playfair verweist darauf, dass die Beziehung zwischen der SIM und der nationalen Kirche in Nigeria dagegen sehr positiv war. In Nigeria war die Arbeit der SIM weitaus mehr integriert in die Kirche und unterstützte diese finanziell. Rønne hat mich in einem Gespräch (12.01.2018 in Addis Abeba) darauf aufmerksam gemacht, dass das Zitat von Playfair ursprünglich in einem Kontext steht, in dem Playfair darüber klagt, dass SIM in Äthiopien nicht denselben Einfluss auf die Kirche hat wie in Nigeria. Er beklagte sich also nicht primär darüber, dass das Verhältnis zwischen Kirche und Mission so schlecht sei. Trotzdem sagt meiner Meinung nach das Zitat etwas Wichtiges über das Verhältnis von Kirche und Mission vor dem Hintergrund der Missionsstrategie in Äthiopien.

41 Rønne, „The Scramble“, S. 42.

39 Rønne, „The Scramble“, S. 42-43.

frühen Phase, wenn die Gemeinde klein und schwach ist, die Gehälter der lokalen Mitarbeiter wenigstens teilweise unterstützen müssen. Wenn man solche Unterstützung von außen gibt, ist es jedoch entscheidend, dass es durch lokale, verantwortliche Strukturen mit reifen christlichen Leitern geschieht und dass es einen klaren Plan über die Abwicklung der Unterstützung gibt, wenn die Arbeit entweder wächst oder stagniert.⁴²

(4) Verglichen mit den Bibelschulen der Mekane Yesu Kirche hatten die Bibelschulen der Kale Heywet Kirche in der Zeit nach 1942 wenig Kapazität und ein niedriges Ausbildungsniveau, weil sie ausschließlich lokal finanziert wurden. Das beeinträchtigte die Arbeit der Kale Heywet Kirche, da gute biblische Ausbildung für jede Kirche entscheidend ist.⁴³ Es ist ein Paradox, dass die norwegischen Missionsgesellschaften keine eigenen „finanziell selbständigen“ Ausbildungsstätten haben – alle Ausbildungsstätten erhalten weitreichende öffentliche Unterstützung – aber oftmals zugleich das Ideal hochhalten, dass arme Kirchen im Globalen Süden ihre theologischen Seminare selber finanzieren sollen. Was bedeutet es in einem solchen Kontext für Missionsgesellschaften ein „verantwortlicher Partner“ zu sein?

(5) SIM hatte am Anfang der 1940er große Erwartungen, dass sich die Ausbreitung der Kale Heywet Kirche fortsetzen würde, u.a. vom Kambata und Hadia Volk in das Gebiet von Sidamo und Gamu Gofa. Jedoch war der evangelistische Einsatz sehr begrenzt, weil SIM sich aus missionsstrategischen Gründen weigerte, diese Arbeit zu

unterstützen, so dass die Missionsinitiative ganz und gar von den Möglichkeiten und der Bereitschaft der lokalen Kirche abhing. Wenn es den Gemeinden oft nicht möglich war, ihre eigenen Mitarbeiter regelmäßig zu bezahlen, dann schafften sie es natürlich erst recht nicht, Evangelisten zu neuen Volksgruppen auszusenden.⁴⁴ Sollen Missionsgesellschaften in dem heutigen Kontext, wo wir von „Mission von überall nach überall“ sprechen, darauf verzichten, Missionsinitiativen ihrer Partnerkirchen zu unterstützen und ausschließlich ihre eigenen, sehr teuren Missionare auszusenden? Es melden sich mehr und mehr Zweifel daran, dass ein absolutes Prinzip der finanziellen Selbstversorgung eine biblische Begründung hat.

5. Einige abschließende Reflektionen zu „verantwortlicher Partnerschaft“ in der Mission

Es ist sowohl visionär als auch biblisch, wenn aus dem Missio-Dei-Gedanke ein Ideal von „Partnerschaft“ in der Mission entwickelt wird, wo verschiedene Kirchen in einen gemeinsamen Pool das einbringen, was sie beizutragen haben, damit die Ressourcen dann an diejenigen verteilt werden, die sie am meisten benötigen.⁴⁵ Jedoch werden trotz aller Rhetorik über Partnerschaft in den internationalen kirchlichen Beziehungen

44 Siehe Rønne, „The Scramble“, S. 37 und 42. Das historische Beispiel illustriert gut die Unterscheidung des Missiologen Ralph Winters (1924-2009) zwischen Kirchenstrukturen („modalities“), die dazu tendieren, ökonomisch die Kernwirksamkeiten der Kirche selbst zu unterstützen, während Missionsorganisationen und Parachurch-Organisationen in der Regel meist effektiver in der Missionsarbeit sind, siehe Ralph Winter, „The Two Structures of God's Redemptive Mission“, *Missiology* 1(1974), S. 121-39.

45 Siehe insbesondere Cathy Ross, „The Theology of Partnership“, *International Bulletin of Missionary Research* 34.3 (2010), S. 145-48 und Grindheim, „Self-Reliance or Mutual Dependence?“

42 So Pocock, var Rheenen und McConnell, *The Changing Face of World Missions*, S. 294, wo weiter gesagt wird: „Good partners cease to support stagnant, non-growing works that through the guise of partnership have become dependent on outside support for the needs of the local church.“

43 Rønne, „The Scramble“, S. 42.

allzu selten die tatsächlichen Beziehungen in der Partnerschaft reflektiert. Das liegt nicht zuletzt daran, dass reiche „alte“ Kirchen extrem introvertiert sind. Insofern sie Partnerschaften praktizieren, bleiben sie doch einem paternalistischen Denken verhaftet und sind kaum bereit, Macht und Kontrolle abzugeben.⁴⁶ Gleichzeitig behebt eine neue Definition von Mission als „Missio Dei“ und als „Partnerschaft“ nicht die verbreiteten, grundlegenden Probleme von Korruption, Ausnutzen und Abhängigkeit. Es ist darum zu einfach, nur einseitig die ökonomisch reichen Kirchen für eine mangelnde Umsetzung genuiner Partnerschaft zu kritisieren.⁴⁷

In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, legitime Interessenunterschiede zu identifizieren, die zwischen Missionsorganisationen und ihren Partnerkirchen existieren können. Missionsorganisationen haben oft eine engere Intention und Existenzberechtigung mit dem Fokus darauf, dass Mission immer wieder neue Grenzen hin zu Menschen und Volksgruppen überschreitet, die noch keine lebendige Kirche in ihrer Mitte haben.⁴⁸ Daher haben solche Missionsorganisationen oft unausgesprochen das Ziel, dass die Partnerkirchen möglichst schnell ökonomisch selbständig werden, damit die Missionsorganisation zu neuen Ge-

bieten aufbrechen kann, wo der christliche Glaube noch schwach ist. Die Charakteristika, Strukturen und Zielsetzungen der Kirchen dagegen haben historisch gesehen einen stärkeren Fokus darauf, ihren Mitgliedern zu dienen und das Evangelium in ihrem eigenen Umfeld auszubreiten.⁴⁹ Aus solchen teils gegenläufigen, doch legitimen Interessen ergibt sich teilweise ein anderes Verständnis von „Partnerschaft“ als in der kirchlichen ökumenischen Zusammenarbeit. Zugleich – und das ist ein wichtiger Aspekt – können reiche Missionsorganisationen nicht den Begriff „Partnerschaft“ völlig neu definieren, so dass er nahezu ... legitime Interessenunterschiede innerhalb der Partnerschaft.

jede finanzielle Unterstützung für arme Kirchen ausschließt aufgrund der Forderung, diese Kirchen müssten finanziell selbstversorgend sein.

Eine wesentliche Voraussetzung, die dem ursprünglichen Gedanken von „selbständigen“ und „selbstversorgenden“ Kirchen zugrunde lag, ist nicht länger gegeben. Denn so wie Henry Venn ihn ausformulierte, scheint er vorauszusetzen, dass es immer westliche Missionare sind, die in neue Gebiete gehen und neue selbständige Kirchen aufbauen.⁵⁰ Heute dagegen geschieht Mission nicht nur „von Nord nach Süd“, sondern „von überall nach überall“.⁵¹ Auch aus diesem Grund sollte das Ideal von „selbständigen“ und „selbstversorgenden“ Kirchen ersetzt werden durch das Ideal „verantwortlicher Partner“, die gemeinsam in neue, unerreichte Gebiete gehen.⁵²

46 Vgl. hierzu die krasse Kritik bei Jonathan S. Barnes, „Whither Partnership? Reflections on the History of Mutuality in Mission“, *Review & Expositor* 113.1(2016), S. 32-45.

47 Das ist auch gegen Barnes, „Whither Partnership?“ einzuwenden.

48 Das kommt zum Beispiel sehr deutlich zum Ausdruck in den Titeln der Strategiedokumente des Norsk Luthersk Misjonssamband (Norwegian Lutheran Mission, NLM), „Der hvor Kristi navn ikke er nevnt“ (Dort, wo Christi Name noch nicht genannt wurde“) und von Det Norske Misjonsselskap (Norwegian Mission Society, NMS), „En levende kirke over hele jorden“ („eine lebendige Kirche auf der ganzen Welt“).

49 Siehe Winter, „The Two Structures of God“.

50 Siehe Shenk, „The Origins and Evolution of the Three-Selfs“, S. 28-31, vgl. Venn, „Self-Supporting, Self-Governing and Self-Extending“.

51 Siehe u.a. Pocock, van Rheezen und McConnell, *The Changing Face of World Missions*, S. 13-60.

52 Siehe den aussagekräftigen Titel zu Kapitel 10,

6. Abschließende Gedanken

Als Antwort auf die Probleme, die durch finanzielle Unterstützung in der Mission entstehen hinsichtlich Dominanz, Kolonialismus und Paternalismus auf der einen Seite und Abhängigkeit, Passivität sowie Korruption auf der anderen Seite, ist das Ideal der „Selbstversorgung“ der Kirchen propagiert worden. Wenn christliche Mission jedoch Evangelisation und Diakonie umfasst, dann kann man nicht einfach die diakonische Arbeit auf ein Minimum reduzieren, ohne in die Gefahr zu laufen, „das Kind (Diakonie) mit dem Bade (mögliche Problemen) auszukippen“. Christliche Mission muss daher Wege finden, zu verhindern, dass Barm-

herzigkeit und Diakonie in besonderer Weise Paternalismus, Dominanz, Missbrauch und Ausnutzen ausgesetzt sind. Zugleich muss christliche Mission sich darauf besinnen, dass Barmherzigkeit und Diakonie eine besondere Kraft inne-wohnt, die vermag, neues Leben zu geben, ganze Gesellschaften zu verändern und Menschen zum christlichen Glauben zu führen. Darüber hinaus hat der Artikel einige problematische Aspekte von „finanzieller Selbstversorgung“ als einem missiologischen Prinzip aufgezeigt. Ein neues Ideal von „verantwortlicher Partnerschaft“ in der Mission ist theologisch, historisch und empirisch sachgemäßer.

Rezensionen

Anne Krauß, *Barrierefreie Theologie: Das Werk Ulrich Bachs vorgestellt und weitergedacht. (Behinderung-Theologie-Kirche: Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies, Band 8) Stuttgart: Kohlhammer, 2018, 240 S. 29,90 EUR.*

Anne Krauß ist evangelisch-lutherische Pfarrerin und Krankenhauseelsorgerin in Bayern. Sie spricht aus eigener Lebenserfahrung bedingt durch eine Beeinträchtigung des Hörsinnes, wenn sie das Wirken von Ulrich Bach (1931–2009) reflektiert, einem durch Polio auf Assistenz angewiesenen evangelischen Theologen. Bachs *Theologie nach Hamdamar* (Neukirchen, 2006), in Anlehnung

an eine Theologie nach Ausschwitz (dem jüdischen Holocaust), bildet den Grundstein seines hermeneutischen, befreiungsideologischen Ansatzes. Die Studie von Krauß erscheint in der Reihe Behinderung-Theologie-Kirche, die von Johannes Eurich (Diakoniewissenschaftliches Institut Heidelberg) und Andreas Lob-Hüdepohl (Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin) herausgegeben wird.

Im Eingangskapitel umschreibt Krauß das Themengebiet *Disability Studies*, wie es sich vor allem im deutschsprachigen Raum entwickelte und gegenwärtig darstellt. Die Themenkomplexe Krankheit, Gesundheit, Schmerz, Leid und die Frage der sozialen Identität innerhalb dieser Grundzustände menschlichen Daseins umreißen die Bandbreite der Überlegungen. Von der Theodizee-

„The Changing Uses of Money: From Self-Support to International Partnership“ in Pocock, van Rheenen und McConnell, *The Changing Face of World Missions*, S. 279-298.

Frage weg, blickt sie auf die rechtlichen Rahmenbedingungen, die eine inklusive Theologie bewegen. Dabei bilden die Definitionen der Weltgesundheitsorganisation (disability, illness, disease) und die UN-Konvention über die Rechte von Behinderten (2006, ratifiziert von der Bundesrepublik Deutschland 2009) die Grundlage ihres Verständnisses. Bach selbst hat dazu seit 1973 bis zuletzt in 2006 (s. o.) unermüdlich publiziert. Anfänglich lag sein Schwerpunkt auf dem diakonischen Teil der *Disability Studies*, bedingt durch seine Arbeit in der Evangelischen Stiftung und der Diakoniestation Martineum. Später mischte er sich in die kontrovers geführte Debatte um den sogenannten „Abtreibungsparagrafen“ (§218 StGB zum Schwangerschaftsabbruch) ein. In seiner Zeit wird auch der Präferenz-Utilitarismus des australischen Ethik-Philosophen intensiv besprochen (s. *Practical Ethics* 1979). Bach wendet sich vehement gegen eine rational-utilitaristische Sicht, wie er auch den seiner Meinung nach ungerechtfertigten Abbruch einer Schwangerschaft bei Verdacht einer Behinderung ablehnt, da es die Isolation und Aussonderung von Menschen mit körperlichen oder mentalen Beeinträchtigungen vorantreibt.

Im zweiten Kapitel wird die hermeneutische Grundlage einer *Theologie nach Hadamar* besprochen. Dies geschieht in Anlehnung an die Vernichtung behinderter Menschen im Dritten Reich. Insbesondere die systematisch geplante „rassenreinigende“ Aktion T4, entworfen in der Tiergartenstrasse 4 in Berlin, und ausgeführt in Hadamar (Hessen), Grafeneck (Baden-Württemberg), Hartstein (Linz; Österreich), Bernburg (Sachsen-Anhalt), Sonnenstein (Pirna), Brandenburg (Saale). Bach legt aus hermeneutischer Sicht eine Theologie des Kreuzes als göttlichen Ausdruck der „Schwachheit“ und Identifikation mit den Schwachen und den als anders Empfundene

zugrunde (S. 63-97). Sein kontextueller Ansatz lehnt sich an den befreiungstheologischen Idealismus jener postmodernen Tage (1970-2000) an und ruft zur Neuorientierung der Kirche im Umgang mit Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen auf. Schöpfungsbedingt steht bei ihm ausnahmslos jeder Mensch Gott nahe. Das Böse demonstriert sich nicht am behinderten oder kranken Menschen, sondern in der Ablehnung Gottes. Eine Profilierung durch Krankheit oder Behinderung („Gott will diese Menschen testen“) widerspricht dem Seins-Zustand eines Betroffenen („Ich bin wie ich bin“). Bach geht hierbei radikal so weit, dass er eine „Euthanasie-Mentalität“ oder einen „theologischen Sozial-Rassismus“ unterstellt, wenn auf die theologisch bedeutsame Unterscheidung zwischen gesunden und kranken Menschen hingewiesen und daran festgehalten wird. Seiner Meinung nach ist dies die Ursache unsäglich, schädlicher Auswirkungen. Euthanasie, Behinderten-Feindlichkeit (*ableism*), eine hierarchisierende Imago-Dei Lehre und ein Tun-Ergehen-Zusammenhang führen Menschen mit körperlichen oder mentalen Beeinträchtigungen ins Abseits (Exklusion statt Inklusion), wenn nicht gar ins Aus (Euthanasie).

Im dritten Kapitel bespricht Krauß Bachs Sicht von Heil und Heilung. Dabei widerspricht Bach der Ansicht eines Heilungsauftrags an die Kirche. Für ihn besteht nur ein Predigtbefehl. „Eine Kirche die einen Heilungsauftrag behauptet, den sie nicht hat, gefährdet den Predigtbefehl, den sie hat“ (S. 126). Krauß verwendet einen erheblichen Teil darauf, Bach an diesem Punkt zu widersprechen. Ihrer Meinung nach ist die Sehnsucht nach Heilung und einer „heilen“ Welt Grundlage der Theologie (S. 134-137). „Ohne Heilung kein Heil“, wobei es keine Verfügbarkeit des Heils gibt und sozusagen im Trüben gefischt wird, wenn

Heilung beansprucht wird (S. 131). Dies sind die Grenzen der Theologie und Medizin. Die Vorstellungen von Heil, die auf die Prämissen Gesundheit, Leistungsfähigkeit, Vollkommenheit und Perfektion (kritisch dazu Henning Luther, S. 144) aufbauen, sind nach Krauß' Interpretationen von Bach genauso abzulehnen, wie eine Leidensmystik (Hiobsgestalt bei Schleiermacher; S. 140) oder ein Martyrium im Schatten des Kreuzes (Barth; S. 141), wie es in den Theologien Schleiermachers und Barths als Nacht- und Schattenseite der Schöpfung ausgeführt wird.

Im vierten Kapitel arbeitet Krauß noch einmal Bachs Ansatz auf. Dabei reflektiert sie dessen Ansatz nach einer „barrierefreien Theologie“ (s. Titel). Im Gegensatz zu den oben genannten Idealvorstellungen menschlichen Daseins sollten Daseins-Einschränkung und Angewiesen-Sein hervorgehoben werden. Beide Kategorien spiegeln die eigentliche Normalität und Interdependenz von Menschen wider. Barrierefreie Theologie in diesem Sinne geht historisch-gedanklich den modernen Inklusionsgedanken voran. Krauß geht des Weiteren im Hinblick auf Wunder- und Heilungsgeschichten auf die römisch-katholische Theologin Dorothee Wilhelm (biblische Geschichten sprächen nur von Normalisierung und Anpassung; S. 175), Ulrike Metternich (Dynamis- und nicht Wundergeschichten; S. 176), Andreas Lob-Hüdepohl (s. o. Wundererzählungen sind Beziehungsgeschichten; S. 180), die amerikanische Theologin Kathy Black (Theology of Interdependence; S. 181) ein. Sie führt als Beispiele barrierefreier Theologie die Ansätze von Andrea Bieler/Hans-Martin Gutmann (Theorie der Überflüssigen; S. 200), Henning Luther (s. o. diakonische Seelsorge als kirchliches Paradigma; S. 202), Ulf Liedke (Inklusive Anthropologie; S. 204) und Nancy Eiesland (the disabled God; S. 206) auf.

Mit einer Theologie des Imperfekten schließt Krauß ab und lässt so die Tür offen für weitere Ansätze, um den Phänomenen der Aussonderung, Diskriminierung und *Othering* von Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen zu begegnen. Die kritische Forschung am Wirken Ulrich Bachs ist vor allem in den Landeskirchen eine Quelle des Ringens um Teilhabe, Integration und Inklusion von Menschen mit Behinderungen. Gleichzeitig ist der angeregte und andauernde Diskurs eine Herausforderung an die Akteure, aufeinander zuzugehen und miteinander den Leib Christi zu repräsentieren.

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

Bowen, Patrick D., *History of Conversion to Islam in the United States, Volume I: White American Muslims before 1975 (Muslim Minorities 18)*, Leiden/Boston: Brill, 2015, 414 S., 143 EUR.

Bowen, Patrick D., *History of Conversion to Islam in the United States, Volume II: The African American Islamic Renaissance, 1920-1975 (Muslim Minorities 25)*, Leiden / Boston: Brill, 2017, 732 S., 175 EUR (beide Bände auch als EBook).

Rassismus im Christentum hat die Konversion zum Islam gefördert – so könnte man zumindest *einen* Faktor der komplexen Entwicklung zusammen-assen, die der amerikanische Religionswissenschaftler Patrick D. Bowen in seiner (bisher) zweibändigen Geschichte der Konversion zum Islam in den USA beschreibt. Thematisch deckt Bowen damit ähnliches Terrain ab wie z.B. Richard Brent Turner in *Islam in the African American Experience* (1997), Robert Dannin in *Black Pilgrimage to Islam* (2003) oder Kambiz Ghanea Bassiri in *A History of Islam in America: From the New World to the New World*

Order (2010). Im Unterschied zu den genannten Darstellungen widmet sich Bowen ausführlich auch den islamischen Konversionen einer kleinen Minderheit weißer Amerikaner (Band 1); außerdem geht er noch gründlicher und akribischer als bisherige Studien auf die Komplexität der Prozesse islamischer Konversion und Gemeinschaftsbildung im afroamerikanischen Kontext ein (Band 2). Dabei bezieht Bowen auch bisher kaum erschlossenes Quellenmaterial ein, wie z.B. unveröffentlichte Dokumente des FBI. Im Fokus von Bowens Darstellung der Geschichte des amerikanischen Islams steht nicht die muslimische Immigration, sondern – wie der Titel andeutet – die Geschichte islamischer Konversion in Amerika, d.h. die Hinwendung bislang nicht-muslimischer Amerikaner zum Islam. Dabei will Bowen aufzeigen, „that these converts were individuals who, by and large, were interested in cultivating peace, justice, and brotherhood“ (13). Ein dritter, in Planung befindlicher Band soll den islamischen Konversionen unter weiteren ethnischen Gruppen in den USA nachgehen.

Band I widmet sich der islamischen Konversion weißer Amerikaner im 19. und 20. Jahrhundert. Dabei sieht Bowen zwei unterschiedliche Muster, die auch die Struktur des Bandes bestimmen: während erste, eher seltene Konversionen gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext theosophischer und esoterischer Entwicklungen zu erklären seien (Teil I mit 6 Kapiteln), müssten die Konversionen im 20. Jahrhundert im Kontext der Immigration von Muslimen verstanden werden (Teil II mit fünf Kapiteln). Als Prototyp des ersten Musters portraitiert Bowen den berühmten Konvertiten Mohammed Alexander Russell Webb, der ab 1893 mit seinen von indischen Muslimen finanzierten Missionsinitiativen von New York aus (Zeitung, Buchverlag, Vorträge und Stu-

dienkreise [*American Moslem Brotherhood*]) den Islam als religiöse Alternative für Amerika zu etablieren suchte. Webb war denn auch der offizielle Repräsentant des Islam im Rahmen des *Parliament of Religions* 1893 während der Weltausstellung in Chicago. Obwohl seine Mission aufgrund innerer Dissensen und äußerer Widerstände bald zum Stillstand kam, wird Webb von Bowen als historischer Türöffner und „a producer in a deterritorialized, comparatively free market“ verstanden (88). Mit großer Ausführlichkeit dokumentiert Bowen Webbs Hintergrund im Spiritualismus und der Theosophischen Gesellschaft (Blavatsky). Webb habe den Islam als Vollendung seiner theosophischen Überzeugungen gesehen. Überhaupt, so argumentiert Bowen, habe das damalige allgemeine Erstarren des gesellschaftlichen Interesses an Spiritualismus, Esoterik und Okkultismus nichtchristlichen Religionen wie dem Islam in den USA eine erste Nische geschaffen, ohne die Webbs anfängliche Erfolge nicht möglich gewesen wären.

Im Unterschied dazu bildete im 20. Jahrhundert die Immigration (vor allem in den 1920er, 1950er und 1960er Jahren) und die damit verbundenen Beziehungen zu muslimischen Immigranten in Ehen und persönlichen Freundschaften den soziologischen Motor und die übergeordnete Struktur der Konversion weißer Amerikaner. Als Prototyp dieses Musters beschreibt Bowen Louis Glick, den Sohn jüdischer Immigranten aus Chicago, der sich mit muslimischen Migranten solidarisierte und 1929 in New York das „American Islamic Social Centre and Library“ gründete, mit dem Anliegen „to support Muslim immigrants in their ‚Americanization‘“ (245). Dabei suchte Glick auch die Unterstützung prominenter christlicher Liberaler wie Ernest Hocking. Glicks Initiativen trugen zur Entstehung erster übergreifender

islamischer Strukturen in den USA bei, wie dem „United Moslem Council of Greater New York“ (247) oder der „American Islamic Association“ (250). Ab 1943 setzte sich für Muslime in den US-Truppen ein und schlug auch Brücken zum afroamerikanischen Islam, der von manchen muslimischen Immigranten mit Zurückhaltung oder gar Geringschätzung betrachtet wurde. Im Rahmen der Studentenimmigration der 1950er und 1960er Jahre kam es zu weiteren Heiratskonversionen. Dennoch habe die Zahl der weißen amerikanischen Konvertiten bis Mitte der 1960er Jahre kaum die Tausend erreicht. Darunter waren nur einige Dutzend, aber oft sehr überzeugte „friend converts“ (308). Eine der bekanntesten und radikalsten Konvertiten dieser Phase war die New Yorkerin Maryam Jameelah (ehemals Margarete Marcus), die 1962 nach Pakistan auswanderte und zu einer einflussreichen Verfechterin des islamischen Fundamentalismus und seiner Ablehnung des Westens wurde. Mit der Öffnung der Einwanderungsgesetze 1965 stieg die Zahl der Heiratskonversionen an, so dass Bowen für Ende der 1970er Jahre mit nahezu 10.000 weißen Konvertiten rechnet. Bowen beurteilt die Entwicklung im markttheoretischen Sinn als Erweiterung des religiösen Angebots für religiös suchende Amerikaner: „It was on these foundations that deterritorialized white Americans were able to build new ways of living that helped them reorient – reterritorialize – their lives.“ (324). Einflussreich war die *Muslim Student Association* (MSA), die für eine islamistische Vision (vgl. Maududi und Qutb) warb. Ob die MSA allerdings auf eine konstruktive Zusammenarbeit mit dem „christlichen Westen“ ausgerichtet war, wie Bowen meint („This revival was primarily understood as a peaceful one that would develop partly within, and partly in collaboration with the Christian West“ ,

349) ist jedoch fraglich. Einen moderierenden Effekt auf die Entwicklungen habe der Einfluss von Malcolm X (siehe unten) gehabt, der bemüht gewesen sei, orthodox-islamische und kontextuell-afroamerikanische Anliegen zu verbinden.

Damit ist die Brücke zu Band II geschlagen, der sich dem zahlenmäßig wesentlich bedeutenderen Phänomen der afroamerikanischen islamischen Konversionen widmet, die vor allem im Spannungsfeld von Rassismus und Identitätssuche verständlich werden. Bowen interpretiert diese Entwicklung als „African American Islamic Renaissance“, nicht zuletzt in Anlehnung an die Harlem Renaissance, den kulturellen Aufbruch schwarzer Intellektueller in den 1920er Jahren. Den historischen Schlüssel der Entwicklungen sieht Bowen im Beitrag des jamaikanischen, schwarzen Immigranten Marcus Garvey und seiner 1914 begründeten *Universal Negro Improvement Association* (UNIA), der einflussreichsten politisch-kulturellen Bewegung der Afroamerikaner in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: „Garvey’s movement deeply transformed African American cultural and religious markets, and in the process promoted and legitimized Islam for African Americans.“ (8). Die pan-afrikanische Vision (Verbindung schwarzer Kultur in Amerika und Afrika in Abgrenzung von der weißen Kultur) der UNIA, die sich offiziell zwar religiös unabhängig hielt, war eng verknüpft mit der Suche nach religiösen Alternativen zum weithin rassistisch geprägten amerikanischen Christentum. Dies bot eine ideale Basis für pan-islamische Botschaften, z.B. durch Mufti Muhammad Sadiq, den ersten Missionar der indischen Ahmadiyya (Qadian) ab 1920. Nicht nur er umwarb die Afroamerikaner mit der (historisch größtenteils fiktiven) Botschaft, dass Islam und Arabisch ihre ursprüngliche religiöse und kulturelle Identität sei. Angesichts der permanenten

Diskriminierung und Bedrohung (Jim-Crow-Gesetze, Ku-Klux Klan, politische Ausgrenzung etc.) traf diese Botschaft jedoch die wunden Punkte und führte zu hunderten von Konversionen in den 1920er Jahren.

In drei (ungleich langen) Teilen schlägt Bowen in diesem zweiten Band einen weiten Bogen von der Wahrnehmung der (bislang wenig erforschten) muslimischen Minderheit unter den afrikanischen Sklaven im 17. und 18. Jahrhundert (Teil I, mit einem Kapitel) über die erwähnte, einflussreiche Entwicklung pan-afrikanischer und pan-islamischer Bewegungen und Gemeinschaften in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Teil II mit acht Kapiteln) bis zur weitreichenden Rolle der *Nation of Islam* und von Malcolm X im Kontext der schwarzen Bürgerrechtsbewegungen der 1950er und 1960er Jahre (Teil III mit sechs Kapiteln). In Teil II spielt neben den Garveyiten und der Ahmadiyya auch der von Noble Drew Ali 1913 begründete *Moorish Science Temple of America* (MSTA) sowie die bereits in den 1930er Jahren von Wallace D. Fard und Elijah Muhammad begründete *Nation of Islam* (NOI) eine wesentliche Rolle. In der detaillierten Darstellung der Entwicklungen und Interaktionen wird auch die Vielfalt und Zersplitterung der Bewegungen deutlich. Es zeigt sich, dass unterschiedliche islamische und pan-afrikanische Selbstverständnisse und kontextuelle Realitäten oft in Spannung zueinander standen und zu immer neuen Lösungsversuchen und damit verbundenen Abspaltungen und Neugründungen führten. Ein Beispiel dafür sind die – wohl erstmals in dieser Ausführlichkeit – diskutierten Leitungskonflikte innerhalb der Ahmadiyya-Gemeinschaft (Qadian) in Pittsburgh und Cleveland in den 1930er Jahren, die zur Abspaltung engagierter afroamerikanischer Ahmadis und diversen Neugründungen führten. Damit verbunden war

die Suche nach einem sowohl kontextuell umsetzbaren als auch international anerkannten Islam (oft als „Sunni“ bezeichnet) und die Entstehung neuer Gruppen wie der *Addeynu Allahe-Universal Arabic Association* (AAUAA), der *International Muslim Brotherhood* (IMB) oder der *Moslem Brotherhood USA* (MBUSA) u. v. m.

Teil III konzentriert sich auf diesem Hintergrund dann vor allem auf die Entwicklungen, Konflikte und Spaltungen in der *Nation of Islam*, die trotz ihres als unorthodox wahrgenommenen Islam und ihrer rassen-separatistischen Ideologie in den 1950er und 1960er Jahren zur größten Bewegung im afroamerikanischen Islam wurde. Im Zentrum stand die Verehrung des Leiters Elijah Muhammads als göttlicher Prophet, der radikale verbale Kampf gegen den weißen Rassismus („white devils“) sowie die Ablehnung der christlich inspirierten Bürgerrechtsbewegung Martin Luther Kings. Malcolm X, der 1952 zur NOI stieß und zu ihrem bekanntesten Repräsentanten wurde, wies gleichzeitig über sie hinaus. Aufgrund von Differenzen mit Elijah Muhammad verließ Malcolm die NOI 1964, gründete die *Organisation of African-American Unity* (OAAU) und wandte sich dem sunnitischen Islam zu (*Muslim Mosque Incorporated*). Gleichzeitig öffnete er sich für rassenübergreifende, interreligiöse und transnationale Initiativen gegen Rassismus. Seine Ermordung 1965 machte ihn zu einer bleibenden Identifikationsfigur für viele Afroamerikaner, auch über den afroamerikanischen Islam hinaus. Den Höhepunkt der Entwicklungen sieht Bowen dann auch in der Verbindung des kulturellen Einflusses der NOI mit dem sunnitischen Islam durch Wallace D. Muhammad (Warith Deen Muhammad), der 1975 die Nachfolge von Elijah Muhammad antrat (was jedoch bald zur Spaltung der Bewegung

fürte, was Bowen jedoch nicht mehr thematisiert).

Hier endet Bowens Darstellung der vielfältigen Stränge islamischer Konversion in den USA, die er insgesamt als Prozess der De- und Reterritorialisierung (Deleuze), d.h. der religiös-kulturellen Öffnung und Neuformatierung angesichts globaler Verschiebungen von religiösen und kulturellen Grenzen interpretiert. Das dabei sichtbar werdende komplexe Flechtwerk biographischer und institutioneller Interaktionen interpretiert Bowen – sicherlich etwas verkürzt – als Geschichte einer langsamen Öffnung der jüdisch-christlich geprägten *civil religion* Amerikas für größere religiöse Pluralität sowie als Geschichte der Abwendung von einer kulturell tief verwurzelten „Islamophobia“ (8).

Die Stärke von Bowens zweibändiger *History* liegt in der gelungenen Kombination soziologischer und historischer Zugänge, vor allem in der präzisen Wahrnehmung und Darstellung der Breite, Vielfalt, Komplexität und oft genug auch Widersprüchlichkeit der Prozesse auf der Basis einer intensiven und akribischen Quellenarbeit. Hier folgt Bowen oft feinsten Verästelungen und schreckt nicht vor der institutionellen Fragilität mancher Entwicklungen und der Obskurität einiger Quellenlagen zurück. Dies ermöglicht kritische Einblicke hinter die Kulissen religiöser Selbstdarstellungen, die sich meist auf Erfolgs-

geschichten beschränken. Allerdings geht die Komplexität und Breite der Wahrnehmung gelegentlich auf Kosten der Stringenz der Darstellung und Interpretation. Wer einen ersten Überblick möchte, könnte in Bowens über 1100-seitigem Werk mehr finden als er oder sie sucht. Ob Bowens (durchaus überzeugende) Einordnung von Webbs islamischer Konversion in den esoterischen Aufbruch des späten 19. Jahrhunderts durch die fast 100-seitige Darstellung der entsprechenden Hintergründe und Kontexte wirklich plausibler wird, ist fraglich. Obwohl Bowens Interpretationen im Spannungsfeld der soziologischen Konzepte von De- und Reterritorialisierung manchmal eher vage (im „realm of impressionistic generalizing“, wie er selbst einräumt, I, 10) und im Detail gelegentlich diskussionsbedürftig sind, bietet seine Darstellung – nicht zuletzt aufgrund der eingehenden Quellenarbeit – eine wichtige Ergänzung zu bisherigen Studien und Überblicksdarstellungen und einen differenzierten Einblick in eine (zumindest in Europa) oft nur am Rande wahrgenommene Entwicklung in den USA. Beide Bände enthalten jeweils einen Index, eine Bibliographie sowie ausführliche Quellenangaben in den Fußnoten.

*Friedemann Walldorf,
Professor für Missionswissenschaft und
Interkulturelle Theologie, FTH 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.

Als Referenten haben zugesagt: Prof. Dr. Lothar Käser (Hauptreferat) sowie mit Beiträgen zu unterschiedlichen Aspekten Tabea Binder, Hannes Wiher, Heinrich Christian Rust, Roland Denner, Heinrich-Wilhelm Bammann, Jonathan Mauerhofer, Jakob Lepp und Martin Heißwolf.

Weitere Information zu Programm, Kosten und Anmeldung werden im Laufe des Jahres an dieser Stelle sowie auf unserer Homepage www.missiotop.org erfolgen.