

35. Jahrgang
3/2019
ISSN 2367-0150



Christsein in animistisch geprägten Kontexten

Tamales für die Toten? Eine Fallstudie aus Mexiko

Besessenheit in geistwesenorientierten
Gesellschaften

Reformierte Lebenstheologie in Korea

Mission und Migration im Kontext
der Lausanner Bewegung

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Wie logisch ist das Mensch-Sein? Martin Heißwolf	111
Eine Vorschau auf die missiotop-Jahrestagung 2020	111
Tamales für die Toten? – Fallstudie zur Kontextualisierung einer ethischen Problematik im Stamm der Tutunaku in Mexiko Hanna Schmalenbach	113
Besessenheit und Exorzismus in geistwesensorientierten Gesellschaften Waldemar Radegin	121
Reformierte Lebenstheologie – Eine spirituelle Theologie der presbyterianischen Kirchen Koreas Yong Seuck Cho	136
Mission und Migration im Kontext der Lausanner Bewegung Matthias Ehmann	146
Rezensionen	154
„Animismus, der blinde Fleck – kaum beachtet, hochbrisant“ – Programm der missiotop Jahrestagung 2020.....	160

Impressum:

Herausgeber im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265–917731, Fax: 07265–275761, Email: info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.GemeindebriefDruckerei.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: Wie logisch ist das Mensch-Sein?

„Aber der Mensch ist nicht logisch!“ So sagt es der Zen-buddhistische Meister Teitaro Suzuki in seinem leidenschaftlichen Plädoyer für das schlichte Sein. Aus seiner Sicht hat die Aufklärung uns den Blick für dieses schlichte Sein und damit auch den Zugang zu uns selbst blockiert. Was er als Blockade beschreibt, ist Teil unseres Weltbildes. Ein Weltbild wechselt man nicht so einfach wie das Hemd.

Jeder ist in seinem Weltbild in gewisser Weise gefangen und arrangiert sich damit. Die einen beschreiben alles logisch: die Welt, sich selbst und auch ihre Theologie. Man stellt keine Fragen mehr und meint alles zu verstehen. Doch diese Selbstsicherheit hat ihren Preis: Fragen, die das Sein des Menschen unmittelbar betreffen, bleiben zu einem großen Teil unberührt.

Bleibt darum unser Glaube bisweilen eigenartig kraftlos und unattraktiv – kraftlos, weil aus dem logisch Verstandenen weder gutes Sein noch rechtes Handeln folgen; unattraktiv, weil unsere Freunde merken, dass wir keine (hilfreichen) Antworten auf die wirklichen Fragen des Lebens haben?

Aus dem logisch Verstandenen folgen weder gutes Sein noch rechtes Handeln.

Wir laden in dieser Ausgabe zur Jahrestagung 2020 ein (siehe Seiten 112 und 160). Sie steht unter dem Thema: „Animismus, der blinde Fleck: Kaum beachtet, hochbrisant“. Ich sehe im Geiste hochgezogene

Augenbrauen, irritierte Blicke und abwehrende Hände: „Animismus!?! Nein lass mal, das ist nichts für uns. Bei uns im Deutschland gibt es so etwas nichts. Das ist etwas für die Missionstheoretiker.“

Dem halte ich hier „aus meiner Sicht“ und von meinem eigenen Erleben her entgegen, dass alle von diesem Thema profitieren können. Denn erstens finden wir sogenannte animistische Elemente auch in Europa und sie werden uns in Zukunft noch sehr beschäftigen. Da ist es hilfreich, wenn wir von denen lernen, die in anderen Kulturen bereits Erfahrungen damit gemacht haben. Zweitens sehen animistische Weltbilder diejenigen Bereiche der Welt besser, auf die uns eben unser westliches Weltbild den Blick verstellt. Wenn wir auch nur ansatzweise lernen, die Welt, uns selbst und vielleicht sogar die Bibel durch die Brille eines animistischen Weltbildes zu sehen, könnte es sein, dass uns die Bibel auf einer viel tieferen Ebene anspricht und verändert. So habe ich es jedenfalls erlebt. Zudem werden wir, drittens, viele unserer Mitmenschen besser verstehen und sie auf eine relevantere Art und Weise mit dem Evangelium ansprechen können.

Martin Heißwolf, 2. Vorsitzender von missiotop

Eine Vorschau auf die missiotop-Jahrestagung 2020

Die nächste missiotop-Jahrestagung findet vom 31. Januar bis 1. Februar 2020 im Karimu-Zentrum in Holzhausen statt. Das Thema lautet: „Animismus, der blinde Fleck: Kaum beachtet, hochbrisant“. Wir freuen uns auf akademisch spannende und auch für den praktischen Dienst sehr nützliche Vorträge. Um Folgendes wird es gehen:

Prof. Dr. Lothar Käser legt in seinem Hauptreferat die theoretischen Grundlagen für das gemeinsame Gespräch bei der Tagung. Käser geht es darum, animistische Kulturen von innen (emisch) zu verstehen als „ein Gesamtkonzept des Kosmos einschließlich seiner sichtbaren und unsichtbaren Bewohner“. Innerhalb dieses Grundrahmens werden Begriffsfelder wie Diesseits und Jenseits, Traum, Unheil und Tod besprochen sowie anhand der Vorstellung von „Mana“ (das „außergewöhnlich Wirkungsvolle“) der Sinn magischer Verfahren erklärt.

„Animismus, der blinde Fleck:
Kaum beachtet, hochbrisant“

Darauf folgen kürzere Beiträge zu einzelnen Themenschwerpunkten:

Dr. Hannes Wiher wird in seinem Beitrag über Animismus in Afrika Animismus als schamorientiertes System darstellen sowie praktische Bezüge zur Medizin (AIDS, Sterilität), Ahnenvorstellungen und Dämonismus herausarbeiten. Dabei wird er immer wieder den Zusammenhang zu biblischen Aussagen herstellen.

Dr. Christian Rust erarbeitet in seinem Beitrag über den Befreiungsdienst ausgehend von Matthäus 10,8 die biblischen Grundlagen für die Auseinandersetzung mit Dämonen. In der Anwendung fordert er eine Überwindung der aufklärerischen Arroganz, die zu einem „spirituellen Analphabetismus“ in Sachen Dämonie geführt habe. Er ruft zu einer biblischen Sicht von der Macht Jesu über Satan und alle diabolischen Mächte auf sowie zur Einbindung des Befreiungsdienstes in die Gemeindegarbeit.

Dr. Heinrich Bammann stellt in seinem Beitrag über Animismus in Afrika das Weltbild traditioneller afrikanischer Religionen dar. An persönlichen Beispielen aus seinem Dienst zeigt er auf, wie das Evangelium seinen Eingang in die traditionelle Religion Afrikas finden könnte.

Dr. Jonathan Mauerhofer beschreibt in seinem Beitrag über Okkultismus in Österreich zuerst gesellschaftliche Entwicklungen, die Einstellungen gegenüber dem Okkulten beeinflussen können. Dabei veranschaulicht er die Thematik anhand der Lebensbiographie seiner Familie.

Jakob Lepps Beitrag wird in Form eines Interviews mit Dr. Elmar Spohn vermittelt. Anhand von Beispielen aus dem Gemeindebau und der theologischen Ausbildung unter Indianern in Paraguay geht er insbesondere auf ethische Themen wie Neid und Vertrauenswürdigkeit ein.

Dr. Wolfgang Häde berichtet von Begegnungen mit dem Volksislam in der Türkei. Er erläutert insbesondere die Vorstellungen vom bösen Blick, von Wahrsagerei sowie von wirkmächtigen Worten in Wünschen und Verwünschungen.

Dr. Martin Heißwolf argumentiert in seinem Beitrag über Animismus in Japan mit Verweis auf Beobachtungen im Bereich von Welt- und Menschenbild, Jenseitsvorstellungen und Soziologie, dass man das vorherrschende Weltbild Japans am besten als animistisch versteht. Dies weist er anhand von Manga (Comics) und Anime (Animationsfilme) nach, wobei er besonders auf die Arbeit des Regisseurs Hayao Miyazaki Bezug nimmt, durch dessen Arbeit Anime weltweit bekannt wurden.

Tamales für die Toten?

Fallstudie zur Kontextualisierung einer ethischen Problematik im Stamm der Tutunaku in Mexiko

Hanna Schmalenbach

Die Verfasserin hat mit ihrer Familie 14 Jahre lang als Missionsärztin in einem Dorf des Tutunakú-Stammes in Mexiko gelebt und gearbeitet. In der Pioniersituation erlebte sie wie das Evangelium die Menschen des Dorfes zum ersten Mal erreichte und viele von ihnen Nachfolger Jesu wurden. Im folgenden Artikel beschreibt sie den Kontextualisierungsprozess einer spezifischen Problematik aus dem Alltag der jungen Christen im Dorf: ihren Umgang mit dem traditionellen Totenfest. Da die Verfasserin durch regelmäßige Besuche mit der weiteren Entwicklung der entstandenen Gemeinde vertraut ist, konnte sie diesen Prozess bis in die Gegenwart über fast 30 Jahre verfolgen.

Dr. med. Hanna Schmalenbach ist Ärztin und Missiologin (M.A., CIU). Sie war nach ihrem Einsatz als Missionsärztin in Mexiko und einem anschließenden Masterstudium (Missiologie) an der Columbia International University (CIU) in Korntal dort vier Jahre als Dozentin tätig und anschließend zehn Jahre als Studienleiterin der Mission Academy der Kontaktmission. Sie unterrichtet das Fach „Mission“ an einer Bibelschule in Mexiko und referiert in verschiedenen Zusammenhängen zu missiologischen Themen. Email: Haschma@gmx.net

„Mit dem neuen Glauben ergibt sich die Frage nach dem neuen Tun“ (Egelkraut 2001).¹ Diese im Zusammenhang mit der Missionssituation so selbstverständlich scheinende Aussage impliziert für Missionare in einer fremden Kultur in der Praxis oft schwerwiegende Entscheidungssituationen, in denen sie gemeinsam mit den einheimischen Christen um die rechte Anwendung ethischer Prinzipien in ihrer Kultur ringen müssen. Im Folgenden soll ein Fallbeispiel einer ethischen Entscheidung der ersten Christen

in einem Tutunaku-Dorf in Mexiko betrachtet werden, bei der es um ihre Teilnahme am traditionellen Totenfest ging.

Kultureller, geschichtlicher und religiöser Hintergrund der Tutunaku

Zum Stamm der Tutunaku gehören etwa 500.000 Menschen, die zum großen Teil in dem zerklüfteten Bergland der östlichen Sierra Madre bis in die Ebene zum Golf von Mexiko in kleinen Dörfern leben. Bis in die 1980er Jahre hatte der Stamm nur wenige Kontakte mit der mexikanischen Hauptgesellschaft und lebte noch ganz nach der animistischen Weltanschauung und den Gebräuchen der Vorfahren. Nominell waren die Menschen im Rahmen der Eroberung Mexikos zu Katholiken geworden. So war ihr Leben vom animistischen Geisterkult, der Anbetung der Sonne als „Vater“ sowie der römisch-katholischen Jungfrau von Guadalupe als „Mutter“ geprägt. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts waren durch die Predigt des Evangeliums in einigen wenigen Dörfern des Stammes christliche Gemeinden entstanden.

¹ Zitat aus dem Vorlesungsskript zur Vorlesung *Biblische Lebensgestaltung und Mission*, gehalten im Herbstsemester 2001 an der Columbia International University, Deutscher Zweig, Korntal.

Nach einer vorsichtigen Kontaktaufnahme mit den in großer Armut und Krankheitsnot lebenden Menschen des Dorfes Tlayehualancingo konnte ihr Vertrauen in den 1980er Jahren durch eine missionsmedizinische Arbeit im Team mit einheimischen Christen aus anderen Gegenden des Stammes gewonnen werden. So erwachte auch ihr Interesse am Evangelium und nach einigen Jahren kamen die ersten Dorfbewohner zum Glauben an Jesus Christus.

Sehr bald schon entstand für die ersten Christen im Dorf eine ethische Problematik von großer sozialer Tragweite: Sie fragten sich und uns als Team, ob und wie sie als Christen noch am jährlichen Totenfest des Dorfes teilnehmen konnten.

Vorbemerkungen zum mexikanischen Totenfest

Nicht nur im Dorf Tlayehualancingo, sondern in ganz Mexiko werden die „*días de los muertos*“ (Totentage) an den katholischen Feiertagen Allerheiligen und Allerseelen als großes buntes Fest für die Verstorbenen gefeiert. Dabei wird in den Häusern ein Gabentisch mit den Lieblingsspeisen der verstorbenen Angehörigen aufgebaut und eine Art Familientreffen gefeiert, zum dem sowohl die lebenden als auch die toten Verwandten eingeladen sind. Nach dem Volksglauben kommen an diesen Tagen die Seelen der Toten in ihre Häuser zurück und nehmen noch einmal am irdischen Vergnügen teil (brauchwiki.de 2019).

Die Wurzeln des mexikanischen Totenfestes liegen in der Zeit vor der Eroberung durch die Spanier. Die indigenen Völker sahen Leben und Tod als Einheit und sich gegenseitig bedingend an (Paz 1998, 60-61; Nebel 1990, 44). Beim Tod von geliebten Angehörigen wurde zwar getrauert, aber der Gedanke an die

Rückkehr der Verstorbenen aus dem Jenseits zum jährlichen Totenfest war tröstlich.

Auch die spanischen Eroberer brachten die Tradition eines Erinnerungsfestes für die Verstorbenen mit, die römisch-katholischen Gedenktage Allerheiligen und Allerseelen.

Um diese Gedenktage rankte sich ein reichhaltiger Volksglaube, nach dem die armen Seelen an Allerseelen aus dem Fegfeuer zur Erde steigen, um sich für kurze Zeit von ihren Qualen auszuruhen. Sie wurden auf den Friedhöfen mit Kerzen und Speisen begrüßt und auch in den Häusern bedient. Eine mögliche Aufnahme von heidnischem Gedankengut aus dem römischen Fest *mundus patet* und aus dem keltischen Totenfest zu Ehren des Totengottes Samhain wird vermutet (Timm 2019). Die Lebenden waren an diesem Tag vielfach voller Furcht vor Spuk, Zauber, Geistern und Dämonen, was Anlass zu vielfältigen magischen Schutzhandlungen und Bräuchen gab.

Im mexikanischen Totenfest, das nach der spanischen Eroberung auf das Datum der römisch-katholischen Gedenktage Allerheiligen und Allerseelen gelegt wurde, haben sich nun indigene und katholisch-europäische Traditionen ineinander verwoben (Nebel 1990, 322). Der Brauch wurde 2003 von der UNESCO zum „Meisterwerk des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit“ ernannt.

In den Städten wird ein buntes, fröhliches Familienfest gefeiert, bei dem man sich gegenseitig mit Totenschädeln und Skeletten aus Zucker und dem nur zu diesem Anlass gebackenen Totenbrot beschenkt und in den Häusern bunte Familienaltäre für die Toten aufgestellt werden. Diese werden je nach den Vor-

Die indigenen Völker sahen Leben und Tod als Einheit

lieben der Toten zu Lebzeiten mit ihren Lieblingsspeisen gedeckt und mit Heiligenbildern, Kerzen und den obligatorischen gelben Tagetes-Blumen als Totenblumen geschmückt. Auf den Friedhöfen werden die Gräber ebenfalls mit Totenblumen, Kerzen und Speisen dekoriert. Insgesamt geht es bei diesem Fest jedoch meist mehr um das soziale Zusammensein der Lebenden als um die Toten.

Bei der Landbevölkerung ist dies anders: Hier haben die Toten in diesen Tagen einen besonderen Ehrenplatz in der Familie. Die Lebenden sitzen an manchen Orten über Stunden an den geschmückten Gräbern ihrer Verstorbenen und halten Wache. Am Vormittag des 1. November wird der so genannten „Angelitos“ (Engelchen) gedacht, der verstorbenen Kinder. Diese werden auch in den Häusern erwartet und ein Festessen wird zu ihren Ehren veranstaltet. Dann beginnt die eigentliche Gedenkfeier für die erwachsenen Verstorbenen am Abend des 1. November (brauchwiki.de 2019).

Bei den Indianervölkern, so auch bei den Tutunaku im Dorf Tlayehualancingo, wird das Totenfest mit besonderer Ehrfurcht und Sorgfalt gefeiert. Schon Tage vor dem Fest werden die Gräber gewissenhaft gereinigt und geschmückt, vor allem mit Kerzen und den gelben Totenblumen, und die Hausaltäre, an denen das ganze Jahr über Weihrauch für die Heiligen verbrannt wird und Kerzen für sie brennen, werden nun mit Blumen und Speisen für die Toten geschmückt. Eine gelbe Blumenspur wird auf den Weg zum Haus und bis zum Totenaltar gelegt, so dass die Toten den Weg zu ihrem Haus nicht verfehlen können. Die Speisen für die Toten sind nicht so vielfältig wie in der Stadt. Jedes Jahr werden aus Fleisch und Maisbrei große Mengen von Tamales zubereitet.² Wenn

der Zeitpunkt gekommen ist, dass zuerst die verstorbenen Kinder ihre Häuser besuchen, läuten die Glocken der in der Kolonialzeit erbauten katholischen Kirche, und jeder weiß, dass man sie gebührend empfangen und bewirten muss. Dazu werden noch heiße Tamales auf den Gabentisch gelegt, so dass die frischen Dämpfe aufsteigen und die Toten ernähren, die abgekühlten Überreste werden dann von den Lebenden gemeinsam vor dem Altar gegessen. Für die verstorbenen Erwachsenen läuten erneut die Glocken, um sie zu ihren Häusern zu begleiten. Die ganze Woche wird nun gemeinsam gefeiert und gegessen. Dabei lädt man sich gegenseitig in die Häuser ein und genießt die Gelegenheit, dass alle Dorfbewohner zuhause sind und Zeit haben, und dass man Fleisch essen kann, was nur bei besonderen Gelegenheiten der Fall ist.

Die Tutunaku feiern das Totenfest in starker Verbundenheit zur Götter- und Geisterwelt. Die Gemeinschaft mit den verstorbenen Angehörigen wird geradezu zur Gemeinschaft mit den Göttern und Geistern, die durch die Heiligenbilder auf den Hausaltären das ganze Jahr über als „diositos“³ verehrt und angesprochen werden. Die Opfergaben, Kerzen und der Weihrauch auf dem Altar gelten auch ihnen, und die Totengeister werden von den übrigen Göttern und Geistern nicht klar unterschieden. Sie alle sind manchmal gefährlich und manchmal heilbringend für die Lebenden, jedenfalls unberechenbar. So sind die Menschen besonders in den Totentagen mit großer Furcht darauf bedacht, keine Tabus zu brechen, um den Zorn der Geister nicht auf sich zu ziehen. Zahlreiche Mythen und Legenden erzählen von Menschen, die umgekommen sind, weil sie ihre Verstorbenen beim Totenfest nicht auf die vorgeschriebene Weise oder nicht groß-

² Ein typisches Festgericht, zu dem Fleisch mit scharfer Soße in Maisbrei eingeschlagen, in Bananenblätter eingewickelt und im Wasserdampf

gegart wird.

³ Kosename für Gottheiten („Gottchen“).

zünftig genug bewirtet haben. Auch von erschreckenden Begegnungen mit Totenerscheinungen oder unheimlichen Geräuschen wird berichtet. So lag auch in den ersten Jahren unseres Lebens unter den Tutunaku in diesen Tagen immer eine unheimliche und bedrückende Atmosphäre über dem Dorf.

Eine ähnliche Verschmelzung der Totengeister mit der übrigen Geisterwelt in der Vorstellung und den Praktiken der Lebenden wird auch für den Totenkult bei den Tarasken in Mexiko beschrieben (Nebel 1990, 324) und ebenso für einige Ethnien Südamerikas geschildert (Cipolletti 1983, 121-141; Wulff 1969).

Die Problematik der jungen Tutunaku-Christen beim Totenfest und ihre Lösungen

Der Gabentisch für die Verstorbenen
Nachdem die ersten Bewohner des Dorfes Tlayehualancingo sich bewusst dem Evangelium zugewandt hatten, kam sehr bald die Frage auf, ob sie als Nachfolger Christi am Totenfest noch den Gabentisch für ihre verstorbenen Verwandten schmücken sollten. Es war den Gläubigen⁴ bewusst, dass dieser Brauch etwas mit ihrer früheren Beziehung zur Geisterwelt zu tun hatte, von der Jesus Christus sie befreit hatte. Gleichzeitig trieb sie die Angst um, was geschehen würde, wenn sie den Gabentisch nicht schmückten und ihre Toten so grob beleidigten und ignorierten. Freun-

de und Verwandte aus dem Dorf rieten ihnen dringend von einer solchen Unterlassung ab und wiesen sie auf Todesfälle und Unglücke hin, die in der Geschichte des Dorfes in solchen Fällen geschehen waren.

Zur Entscheidung dieser für die ersten Christen bedrängenden Frage musste ihnen zunächst eine biblisch-theologische Entscheidungsgrundlage gegeben werden. Dabei ging es vor allem um die Frage, was mit den Verstorbenen nach ihrem Tod geschieht, und ob sie am Totenfest zu ihren lebenden Verwandten zurückkommen können. Dabei war vor allem der Text aus Lukas 16,19-31 wegweisend. In dem Gleichnis Jesu wird deutlich erwähnt, dass es für die Toten keine Rückkehr zu den Lebenden gibt.

Diese Erkenntnis aus der Heiligen Schrift stimmte jedoch mit der Erfahrung der neuen Gläubigen nicht überein. Denn sie hatten das Kommen der „Toten“ ja mit eigenen Ohren gehört. Stimmen und Geräusche wie Jammern und Stöhnen, sowie das Klappern von Töpfen und anderen Gegenständen hatte in ihren Häusern in früheren Jahren die Gegenwart der Toten angezeigt. So war ihre folgerichtige Frage: „Wer kommt denn dann, wenn die Toten nicht kommen?“ Nun wurde es in diesem Zusammenhang nötig, die Heilige Schrift gründlicher als bisher über das Wesen und Wirken Satans und der Dämonen zu studieren, die Macht haben, mit Lüge (Joh 8,44) und Verstellung (2Kor 11,14-15) Menschen eine Wirklichkeit vorzugaukeln, um sie so an sich zu binden, von Gott fernzuhalten und letztlich ihr Leben zu zerstören (Joh 8,44).

Was die Praxis des gemeinsamen Essens mit den Totengeistern angeht, waren die Ausführungen des Apostels Paulus an die

Was würde geschehen, wenn sie ihre Toten so grob beleidigten und ignorierten?

4 Die in diesem Artikel gebrauchten Bezeichnungen „Gläubige“ für die Dorfbewohner, die sich bewusst von ihrem animistischen Glauben abgewandt und zur Nachfolge Jesu Christi entschieden haben, und „Ungläubige“, für diejenigen, die das nicht getan haben, sondern weiterhin ihren animistisch-katholischen Traditionen folgen, entstammen dem Wortgebrauch der betroffenen Menschen selbst.

Korinther (1Kor 10,18-21) im Zusammenhang mit dem Götzenopferfleisch besonders hilfreich, wo Paulus deutlich macht, dass eine Mahlgemeinschaft mit Götzen einer Mahlgemeinschaft mit Dämonen gleichzusetzen ist. Für die Gläubigen vor Ort war die Parallele zur Mahlgemeinschaft mit den Totengeistern am Hausaltar schnell gezogen.

Was aber würde nun geschehen, wenn die Gläubigen tatsächlich den Totengeistern trotzten und keinen Gabentisch für sie aufstellten? Würden diese sich nicht rächen und Unglück und Krankheit über die Familie bringen? Die Antwort der Schrift in Kolosser 2, 13-15 war klar und befreiend: Jesus Christus ist stärker als alle Mächte der Finsternis und kann die Seinen vor ihrem Zugriff bewahren (2Thess 3,3). Das war jedoch für diese neuen Gläubigen noch keine erfahrene Realität. Sie wurden durch diese Aussagen des Wortes Gottes zu einem Glaubensschritt herausgefordert, bei dem es um ihre ganze Existenz ging. An dieser Stelle wurde uns Ausländern bewusst, wie groß die Versuchung für die neuen Glaubensgeschwister war, sich in einer solchen Situation von Christus und

von uns abzusetzen und dem Gedanken nachzugeben, dass Ausländer doch keine Ahnung haben, wie es in ihrer Welt zugeht und wie stark für sie die Geister sind. Sie durften nicht uns, sondern mussten Gott und seinem Wort trauen, den sie ja noch so wenig kannten! Dabei war

... eine
Dankesfeier für
den Sieg Jesu
Christi über
alle Mächte der
Finsternis.

es ihnen eine große Hilfe, dass unsere einheimischen Teammitglieder aus ihren Dörfern berichten konnten, wie die ersten Gläubigen Gottes Bewahrung am Totenfest erlebt hatten.

Schließlich trafen die ersten Christen die Entscheidung, beim nächsten Totenfest keinen Gabentisch aufzustellen und überhaupt nicht am Dorffest teilzunehmen. Sie hatten allerdings den Wunsch, sich

täglich zu Gebet und Andacht zu treffen. So feierten wir an jedem der Totentage früh morgens einen Gottesdienst, der zunehmend zu einer Dankesfeier für den Sieg Jesu Christi über alle Mächte der Finsternis wurde. Abends wurden besondere Programme veranstaltet, zu denen auch die übrigen Dorfbewohner eingeladen wurden. So wurden auch sie Zeugen der Befreiung, die Jesus Christus schenkt. Nach dem ersten Totenfest stellten die Gläubigen mit großer Freude fest, dass niemand zu Schaden gekommen war. In den Häusern hatte es auch keine Geräusche gegeben, der Bann war gebrochen. Außerdem hatten sie viele Ausgaben gespart, die sie für anderes gebrauchen konnten. Für das ganze Dorf wurde diese Entscheidung zu einem wirksamen Zeugnis der Macht Jesu Christi.

Das soziale Verhalten während des Totenfestes

In den folgenden Jahren war es für die neu hinzugekommenen Gläubigen keine schwere Entscheidung mehr, sich an den rituellen Praktiken des Totenfestes nicht mehr zu beteiligen. Stattdessen beschäftigten sie nun andere Fragen im Kontext dieses Festes. Nachdem der religiös-rituelle Aspekt geklärt war, trat nun der soziale in den Vordergrund. Während die Gläubigen in den ersten Jahren gar nicht mehr am Fest des Dorfes teilnehmen wollten und in diesen Tagen auch keine Hausbesuche bei Andersgläubigen machten, machte es ihnen in den darauffolgenden Jahren zunehmend zu schaffen, wenn sie im Rahmen des Festes Einladungen zum Essen bei ihren animistischen Verwandten oder Freunden bekamen. Bei diesen Einladungen wurden die Tamales, die für das Fest zubereitet waren, meist zunächst auf den Totenaltar gelegt und dann gemeinsam gegessen. Dabei wurde die Gemeinschaft mit den „Toten“ in den verschiedenen Familien mehr oder weniger bewusst in die Mahl-

zeit einbezogen. Das Spektrum reichte von der bewussten rituellen Mahlgemeinschaft mit den „Toten“ bis zum gemeinsamen Essen als rein sozialer Angelegenheit. Die Frage der Gläubigen war nun, ob sie solche Einladungen in der Woche des Totenfestes überhaupt annehmen, und dann, ob und unter welchen Bedingungen sie die angebotenen Tamales mitessen sollten. Beim Austausch mit mehreren Gläubigen aus dem Dorf und unserem Mitarbeiterteam wurde deutlich, dass es hier unterschiedliche Meinungen gab. Einige wollten im Rahmen des Totenfestes gar keine Gemeinschaft mit Ungläubigen haben, sondern sich ganz fernhalten von allem, was mit diesem Fest zu tun hatte. Andere wollten die seltene Gelegenheit zum sozialen Miteinander beim Dorffest nutzen, wenn alle Männer im Dorf waren.

... viele
hilfreiche
Parallelen aus
dem Ersten
Korintherbrief.

Gemeinsam betrachteten wir die Problematik der Korinther im ersten Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Götzenopferfleisch und fanden viele Parallelen und hilfreiche Wegweisungen zur Lösung dieser Problematik.

Dabei wurde deutlich, dass das bewusste rituelle Essen der den „Toten“ zuvor geopfert Tamales, wie es vor allem zu Beginn der Totenwoche in vielen Häusern praktiziert wurde, der Teilnahme am Opfermahl im Götzentempel in Korinth zu vergleichen ist und als „Gemeinschaft mit den Dämonen“ (1Kor 10,20-21) abzulehnen ist, weil es die Gefahr in sich birgt, die Gläubigen wieder in den Bann des Götzendienstes zu ziehen. Einladungen zu solchen Mahlzeiten mussten also abgelehnt werden. Anders war es, wenn man im Lauf der Woche zusammenkam, um die vom Fest übrigen Tamales noch in Gemeinschaft zu essen. Hier war die Situation dann der in 1. Korinther 10, 27 zu vergleichen, wo die

korinthischen Christen in die Häuser von Ungläubigen eingeladen wurden und vorher nicht genau wussten, in welchem Ausmaß bei solchen Einladungen Opfer an die Götter impliziert waren und Götzenopferfleisch vorgesetzt wurde. Auch in Tlayehualancingo wusste man bei solchen Einladungen in der Totenwoche vorher oftmals nicht, wie stark die Mahlzeit noch mit dem Totenkult verbunden war, und ob dem Gast vorher geopfert Tamales vom Gabentisch oder solche aus dem Kochtopf direkt vorgesetzt wurden. Gemäß den Anweisungen des Paulus an die Korinther kamen die Gläubigen zu dem Schluss, dass hier das Gewissen eines jeden Gläubigen eine wichtige Rolle spielt und man nicht gegen den Eindruck seines Gewissens Tamales essen darf, wenn man sie in Erinnerung an das frühere Leben als „Götzenopfer“ isst. Zum anderen entschieden sie, dass man bei Einladungen, bei denen ein direkter Zusammenhang mit dem Totenopfer nicht zu erwarten ist, dem Rat des Paulus entsprechend mitessen kann, ohne zu fragen, ob die Tamales vom Gabentisch oder aus dem Kochtopf direkt stammen. Erst wenn die ungläubigen Gastgeber selbst Hinweise geben und damit zum Ausdruck bringen, dass sie die angebotenen Tamales als Totenopfer sehen, soll der Gläubige sich davon distanzieren, um den Ungläubigen nicht zu verwirren, sondern als Bekenntnis klarzustellen, dass er mit diesem Kult nichts mehr zu tun hat. Hier blieb also ein Ermessensspielraum für jeden Gläubigen. Dieser birgt einerseits das Risiko des Abrutschens in den Synkretismus in sich, andererseits hilft er den Gläubigen, günstige Gelegenheiten zum Kontakt und auch manchem geistlichen Gespräch mit den Ungläubigen aus dem Dorf wahrzunehmen, wenn sie dies vor Gott und ihrem Gewissen verantworten können.

Ein christliches Fest als Ersatz für das Totenfest

Nach kurzer Zeit war die Sicht der Gläubigen zum Totenfest im Dorf bekannt und ihr Verhalten diesbezüglich akzeptiert. Mit der Zeit begannen allerdings die Kinder der Gläubigen, sich zu beklagen, weil es in der Totenwoche in ihrem Haus keine Tamales gab wie in anderen Familien. Wieder trafen sich die Christen der jungen Gemeinde mit unserem Mitarbeiterteam. Diesmal ging es um die Frage, ob Gläubige am Totenfest selbst Tamales zubereiten und sich gegenseitig und auch Ungläubige einladen sollten. Sie wollten auch feiern, allerdings sollte es nicht ein Fest zur Ehre der Toten sein, sondern ein Fest der Freude darüber, dass Jesus Christus über den Tod und die Mächte der Finsternis gesiegt hat. Hier gingen die Meinungen auch unter den Mitarbeitern weit auseinander: In manchen schon bestehenden Tutunakugemeinden war es den Gemeindegliedern nicht einmal erlaubt, bei der Gelegenheit des Totenfestes Fleisch zu kaufen, um jeden Schein der Teilnahme am Fest zu vermeiden. Würde man sich durch die Zubereitung der Tamales am Totenfest nicht den Ungläubigen gleichstellen und die eigene Trennung von allen Bräuchen, die zu diesem Fest gehörten, relativieren und aufweichen? Würden die Ungläubigen nicht spotten und Anstoß nehmen, wenn die Christen sich doch ein wenig am Totenfest beteiligten? Wir selbst fragten uns, ob es richtig wäre, statt des Verzichtes um Jesu willen ein Ersatzfest einzuführen? Würde das nicht zu einer Vermischung von Elementen und damit zum Synkretismus führen? Aber hatten wir Christen nicht allen Grund, gerade an einem solchen früher so bedrückenden Datum den Sieg Jesu in besonderer Weise zu proklamieren und zu feiern? Letzteres war das Argument, das sich in jenem Gespräch durchsetzte. Mit dem Hinweis darauf, dass Tamales an sich, auch wenn sie im

Kontext des Totenfestes zubereitet werden, nichts mit dämonischen Mächten zu tun haben, solange man sie nicht zum Dämonendienst benutzt (1Kor 10, 25-26), sondern zur Ehre Gottes als seine Gabe genießt, wurde es jedem freigestellt, sich diesbezüglich so zu verhalten wie sein Gewissen es zulässt. Beim nächsten Totenfest bereiteten viele, jedoch nicht alle, Tamales zu und man begann, sich gegenseitig zum Essen einzuladen. Abends wurden in der Totenwoche weiterhin evangelistische Veranstaltungen für das ganze Dorf angeboten, und es wurde deutlich, dass die Gläubigen das Totenfest durch ein anderes ersetzt haben, ein Fest des Sieges Jesu über Tod und Teufel.

... ein beeindruckendes Zeugnis für die übrigen Dorfbewohner.

Auf diese Weise war und ist das Verhalten der Gläubigen in Tlayehualancingo beim Totenfest für die übrigen Dorfbewohner ein beeindruckendes Zeugnis, das sie jedes Jahr neu zum Nachdenken herausfordert. Inzwischen ist allerdings auch eine Gewöhnung eingetreten und die Thematisierung des Festes im Dorf hat weitgehend aufgehört.

Ein Gabentisch für die Toten als traditionelles Erbe?

Ein neues großes Interesse der Regierung an den indigenen Völkern in Mexiko hat in den 1990er Jahren einen raschen Aufbau und Ausbau des Schulwesens unter ihnen bewirkt. Zweisprachige Lehrer versuchen, den Kindern den Anschluss an die spanischsprachige Gesellschaft Mexikos zu ermöglichen und in ihnen dennoch gleichzeitig das Bewusstsein ihres traditionellen Erbes zu fördern. So werden traditionelle Tänze und Praktiken erläutert und ihre Ausübung gefördert, damit sie nicht verloren gehen. In diesem Zusammenhang wird seit einigen Jahren zum Totenfest in der Schule von Tlayehualancingo ein Gaben-

tisch für die Verstorbenen aufgerichtet und geschmückt, zu dem die Kinder Gaben und Schmuck mitbringen sollen. Die Lehrer sehen darin eine Pflege alter Tradition zur Erhaltung der Kultur ohne religiöse Elemente. Für die Kinder aus gläubigen Familien führte diese Praxis jedoch zu großen Gewissenskonflikten. Für sie besaß dieser Gabentisch religiöse Bedeutung und war Teil eines rituellen Aktes für die Geister. Sie konnten ihre Gaben nicht mit gutem Gewissen dort niederlegen. Gemeinsam mit ihren Eltern verweigerten sie ihre Mitarbeit am Gabentisch. Das wurde von den Lehrern zwar akzeptiert, brachte den Kindern jedoch von mancher Seite Spott und Ausgrenzung ein. Hier zeigt sich, dass das Gewissen der Gläubigen sich in Bezug auf den Dienst an den Totengeistern noch in einer vulnerablen Phase der Umformung befindet. Möglicherweise können spätere Generationen eine solche Tradition in der Schule ohne Gewissensprobleme mitmachen, ohne sie als Götzendienst einzuordnen. Derzeit (im Jahr 2019) wird in der christlichen Gemeinde jedes Jahr aufs Neue gemeinsam überlegt, wie man sich im Blick auf den Gabentisch in der Schule als Christ verhalten sollte. Erwartungsgemäß gibt es in der Gemeinde inzwischen ein Spektrum von Sichtweisen, die dem in 1. Korinther 8 beschriebenen ähnlich ist.

Zusammenfassung

Das beschriebene Fallbeispiel aus dem Tutunaku-Dorf Tlayehualancingo in Mexiko zeigt den Prozess der Kontextualisierung von biblischen ethischen Prinzipien für einen Komplex von Fragestellungen aus dem Umfeld des mexikanischen Totenfestes zu Allerheiligen/Allerseelen. Nachdem das ursprüngliche indianische Fest zu Ehren der Toten und zur Gemeinschaft mit ihnen im Rahmen der römisch-katho-

lischen Christianisierung Mexikos mit Elementen des spanischen spätmittelalterlichen Katholizismus synkretistisch angereichert, aber wenig verändert worden war, bewirkte die Predigt des Evangeliums in den ersten Gläubigen eine grundsätzliche Infragestellung dieses Festes. Dabei ging es zunächst um die biblische Klärung der Kernfrage, ob die Toten zu den Lebenden zurückkehren. Aus der anhand von Lukas 16 gegebenen negativen Antwort folgte die Frage nach der Identität der akustischen Phänomene, die die Anwesenheit der Toten vortäuschten und die Lebenden ängstigten. Als diese anhand von Bibeltexten über das Wesen und Wirken Satans und der Dämonen als dämonische Aktivität identifiziert waren, und der Sieg Jesu über die Dämonen anhand von Kolosser 2,15 festgestellt war, trafen die Christen die für sie risikoreiche Glaubensentscheidung, den Dämonendienst zu beenden und den Tisch für die Toten nicht mehr zu decken.

Erst in den folgenden Jahren wurden weitere ethische Probleme im Umfeld des Totenfestes aktuell. Hier ging es nun ähnlich wie in der in 1. Korinther 8-10 angesprochenen Problematik der Korinther um die Frage, welche Elemente des Festes Dämonendienst und damit für Christen nicht akzeptabel waren, und an welchen Christen als rein sozialen Aktivitäten teilnehmen konnten. Hier wurde den einzelnen Gläubigen ein Ermessensspielraum gelassen, der sich an den Anweisungen des Paulus an die Korinther in vergleichbaren Situationen orientierte.

Der letzte Schritt war die Einführung eines Ersatzfestes für das Totenfest, an dem der Sieg Jesu über den Tod und die Werke der Finsternis gefeiert und proklamiert wurde, und das als Gelegenheit zu evangelistischen Veranstaltungen für das ganze Dorf genutzt wurde.

Auf diese Weise wurde in der Gemeinschaft des Mitarbeiterteams und der ersten Christen aus dem Dorf versucht, eine ausgewogene biblisch- theologisch begründete und dem Kontext angemessene Lösung der ethischen Problematik um das Totenfest zu finden. Dabei wurde versucht, der Gefahr des Synkretismus zu entgehen und gleichzeitig eine Entfremdung und unnötige Isolierung der Gläu-

bigen von ihren animistischen Dorfgenossen zu vermeiden. Beides scheint aus derzeitiger Sicht gelungen zu sein. Ob die Gefahr des Synkretismus hiermit für alle Zeit gebannt ist und diese Entscheidungen tatsächlich langfristig zur Einwurzelung des Evangeliums im Tutunaku-Kontext beigetragen haben, wird sich erst längerfristig mit größerer Sicherheit beurteilen lassen.

Besessenheit und Exorzismus in geistwesenorientierten Gesellschaften

Waldemar Radegin

In dem vorliegenden Artikel wurde das Phänomen „Besessenheit und Exorzismus“ im Animismus untersucht und biblisch beurteilt. Dabei konzentrierte sich der Autor auf den südamerikanischen Schamanismus. Der Artikel soll eine Hilfe für Seelsorger und Missionare sein, um sensibel auf das Thema reagieren zu können. Denn Menschen, deren Weltbild vom Animismus geprägt ist, bewerten Besessenheit innerhalb ihres Weltbildes, wie der Autor differenziert darzustellen versucht. Dies hat Folgen dafür, wie man Menschen aus diesem Hintergrund seelsorgerlich begleiten und wenn nötig zur Befreiung führen kann.

Waldemar Radegin ist Gemeindefereferent im Bund der Freien evangelischen Gemeinden im Saarland. An sein Studium an der Bibelschule Brake schloss er ein Masterstudium an der European School of Culture and Theology an, dass er dieses Jahr erfolgreich absolvierte. Dieser Beitrag basiert auf einer Hausarbeit an der European School of Culture and Theology in Korntal und wurde für die Veröffentlichung leicht überarbeitet.

Einleitung

In diesem Beitrag möchte ich das Verständnis von Besessenheit und Exorzismus in animistischen Gesellschaften untersuchen und dieses mit dem entsprechenden Verständnis in der Bibel vergleichen. Dazu werde ich zuerst Animismus phänomenologisch beschreiben, wobei ich mich auf Literatur zum südamerikanischen Kontext beziehe und mich auf drei Schwerpunkte kon-

zentrierte: den Bezug zur Geisterwelt in animistischen Weltbildern, die damit verbundene Sicht von Besessenheit sowie die Funktion von Exorzismen. Anschließend widme ich mich der Beschreibung und Bewertung von Besessenheit und Exorzismus in der Bibel sowie einer biblisch-theologischen Beurteilung der animistischen Praktiken. Überlegungen zur missionarisch-seelsorgerlichen Praxis im Umgang mit Besessenheit in animistisch geprägten Kontexten bilden den Abschluss.

1. Exorzistische Praktiken im schamanischen Animismus

Im animistischen Kontext kann man grob zwei Richtungen unterscheiden. In der einen Richtung wird der Kontakt zur Geisterwelt durch ein Medium hergestellt, in der anderen durch einen Schamanen (Käser 2014:244). Ich werde mich auf letztere Richtung konzentrieren, die u.a. in Südamerika überwiegt.

Kontakt zu bössartigen Geistwesen wird gemieden. Um die Phänomene von Exorzismus und Besessenheit richtig interpretieren und bewerten zu können, ist es wichtig, dass wir die Beschreibungen von Besessenheit in der Bibel nicht aus einer westlich geprägten Perspektive betrachten. Vielmehr müssen sie in ihrem eigenen Zusammenhang betrachtet werden. Daher soll im Folgenden das zugrundeliegende animistische Weltbild dargestellt werden.

Um die Phänomene von Exorzismus und Besessenheit richtig interpretieren und bewerten zu können, ist es wichtig, dass wir die Beschreibungen von Besessenheit in der Bibel nicht aus einer westlich geprägten Perspektive betrachten. Vielmehr müssen sie in ihrem eigenen Zusammenhang betrachtet werden. Daher soll im Folgenden das zugrundeliegende animistische Weltbild dargestellt werden.

1.1 Das animistische Weltbild

Ein animistisches Weltbild ist geprägt von geistartigen Dingen und Wesen, mit deren Wirken die Menschen im Alltag regelmäßig rechnen. In sozial unsicheren Situationen, wo stets um das Überleben gekämpft werden muss, ist der Wunsch nach Sicherheit immer präsent. Des-

wegen sucht man zur Existenzsicherung Informationen aus der unsichtbaren Welt und bedient sich der Kräfte bestimmter Geistwesen (Käser 2014: 247-248). Es handelt sich hier also um die Befriedigung eines menschlichen Grundbedürfnisses, das unabhängig von Zeit und Kultur immer präsent ist und für das unterschiedliche Kulturen verschiedene Lösungen suchen.

Im Animismus wird zwischen böss- und gutartigen Geistwesen unterschieden (Käser: 99) und beiden psychisch-moralische Eigenschaften zugeschrieben (Käser: 115). Im animistischen Weltbild gilt die Unterscheidung zwischen Gut und Böse also auch in Bezug auf Geister. Das entscheidende Problem für animistisch denkende Menschen ist daher, zu den richtigen Geistwesen Kontakt aufzunehmen. Denn ein falscher Umgang könnte gefährliche Konsequenzen haben. Es wird also Kontakt zu gutartigen Geistwesen angestrebt und der Kontakt zu bössartigen Geistwesen gemieden.

Bössartige Geister sind den Menschen gegenüber feindselig eingestellt. Sie sind die Verursacher von Krankheiten körperlicher wie seelischer Art (Käser: 122-123). Sie gelten als „dumm“. Sowohl Laien als auch Spezialisten, in unserem Fall die Schamanen, meiden den Kontakt zu ihnen (Käser:120). Käser schreibt dazu:

Für einen Animisten ist es undenkbar und geradezu selbstmörderisch, willentlich eine Beziehung zu bössartigen Geistwesen aufzunehmen. Stattdessen muss davon ausgegangen werden, dass psychische Zustände, die von animistisch denkenden Menschen als Krankheit in diesem speziellen Sinn wahrgenommen werden, grundsätzlich als Folge von Unachtsamkeit des Betroffenen oder als Folge einer unmerklichen und unvorhersehbaren Attacke durch ein bössartiges Geistwesen gesehen werden. (Käser 2014 :123-124).

Daher wäre es falsch zu behaupten, Animisten würden bewusst den Kontakt zu bösen Geistern suchen. Während die bösartigen Geistwesen amoralisch sind und sowohl gute wie schlechte Menschen quälen, sind die gutartigen an einer Dauerbeziehung zu bestimmten Menschen interessiert (Seger 1982:34-35). Die Anwesenheit eines gutartigen Geistwesens wirkt sich positiv auf das Leben eines Menschen aus, der im Umfeld dieses Geistwesens lebt, und steigert dessen Fähigkeiten im Alltag (Käser: 138). Es kann jedoch vorkommen, dass aufgrund unerfüllter Forderungen der Zorn eines gutartigen Geistwesens erregt wird und es darum dem Menschen Schaden zufügt (Käser 2014: 137-138). Der Mensch in einer animistischen Gesellschaft erwartet also Hilfe aus der Geisterwelt, fürchtet jedoch in gewisser Weise auch stets deren Zorn.

Diese gutartigen Geistwesen stellen ihr Wissen nur Spezialisten zur Verfügung (Käser 2014:249) und werden oft als Helfer von Schamanen zugezogen (Käser: 137). Auch im südamerikanischen Animismus dienen in der Regel nur die Schamanen als Spezialisten für den Kontakt zu Geistern. An sie wenden Menschen sich in ihrer Not und befolgen deren Ratschläge und die durch sie überbrachten Anweisungen der Geister.

Der Schamane lebt in engem Kontakt mit seinen Hilfs- und Schutzgeistern.

Zwar geht man davon aus, dass jeder Mensch durch Träume die Möglichkeit hat, Antworten auf seine Fragen zu bekommen. Doch Trance, wie sie nur vom Schamanen durchgeführt wird, gilt als der sicherere Weg. Da dies mit komplexen

rituellen Praktiken verbunden ist, scheuen Laien davor zurück aus Furcht, die Geister durch Fehlverhalten zum Zorn zu erregen und somit Unglück über sich zu bringen (Käser 2014:249).

Tritt ein Schamane in Kontakt mit der Geisterwelt, so nutzt er die Intelligenz

und Kraft seiner Hilfs- und Schutzgeister (Käser 2014: 150-151). Der Schamane lebt mit diesen Geistwesen in engem Kontakt und bedient sich ihrer. Jedoch hat er ihnen auch gehorsam zu sein. Sie können für den Schamanen sogar tödlich werden, wenn er ihnen nicht mehr gehorcht (Käser: 152). Somit verleiht das Wirken als Schamane einerseits Ansehen und Macht, stellt andererseits aber auch eine Bedrohung und Belastung dar.

1.2 Die Einordnung von Besessenheit und Exorzismus

Um zu verstehen, was Besessenheit und Exorzismus für die Betroffenen bedeuten, muss deren Erleben und Beschreibung ernstgenommen werden. Dies unterstreicht Figge, wenn er sagt:

Erst die gutgläubige Selbstaussage, d.h. die aufgrund von Indizien als wahr anzusehende Aussage des Besessenen über das eigene Erleben, macht die Besessenheit zu einem Faktum, das einer besonderen Erklärung bedarf. Denn offensichtlich kann die Tatsache, dass ein Mensch voller Überzeugung von sich aussagt, dass er es nicht selbst ist, der gelegentlich durch seinen Mund spricht und sich dabei als ein Fremder ausgibt, nicht einfach als Missverständnis abgetan werden. (Figge 1973: 220).

Daraus schlussfolgert Figge, dass der Kontakt mit den Geistwesen nicht als ein bloßes Hirngespinnst oder als eine Krankheit (1973:239) abgetan werden kann. Der Zustand der Besessenheit ist in der Regel immer zeitlich begrenzt, und das Geistwesen verlässt den Menschen anschließend, sodass dieser wieder bei vollem Bewusstsein ist. Laut Figge können diese Zustände bewusst eingeübt werden (Figge: 235). Tatsächlich besteht aber durch diesen Vorgang ein Kontakt zu einer immateriellen Welt, die fest mit einem animistischen Denkmuster verbunden ist.

Besessenheit kann aus animistischer Sicht sowohl positiv als auch negativ

gewertet werden, je nachdem zu welchem Geistwesen der Kontakt besteht. Kontakt zu einem guten Geistwesen kann als Privileg gewertet werden (Käser 2014: 219) und Besessenheit wird wie eine „gesellige Zusammenkunft“ angesehen, die Möglichkeiten bietet, die Sorgen des Alltags zu vergessen (Seger 1982: 37).

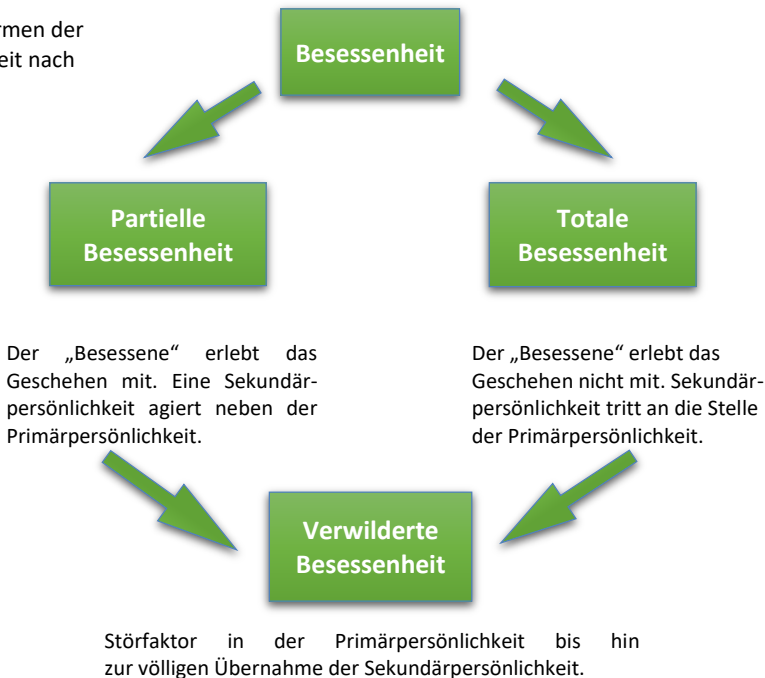
In einem Weltbild, in dem die ganze sichtbare Natur als von Geistern belebt verstanden wird und eine unsichtbare Geisterwelt als selbstverständliche Realität gilt, ist Besessenheit Teil des Alltags. Imogen Seger unterscheidet dabei zwischen einer Dauerbeziehung zu einem Geistwesen und Besessenheit (:34-35), die sich als Folge daraus ergeben kann, aber nicht muss. „Besessenheit“ meint einen Zustand, in dem ein Mensch seinen eigenen Willen verliert und Werkzeug eines (böartigen oder gutartigen) geistigen Wesens wird, das sich seiner

bedient. Besessenheit wird in Kulturen, für die Geister selbstverständlich sind, häufig begrifflich von Wahnsinn unterschieden (:201).

Wird ein Schamane aufgesucht, um Menschen aus Besessenheit heraus zu helfen, so muss der Schamane zunächst einmal feststellen, welcher Art der Geist ist, der sich des Menschen bemächtigt hat, und welche Absichten er hat. Erst dann kann er versuchen, den Geist zur Rückkehr in seine eigene Welt zu bewegen.

Wenn man davon ausgeht, dass im animistischen Kontext Südamerikas hauptsächlich Schamanen Kontakt zur Geisterwelt haben, dann ist verständlich, dass Besessenheit hauptsächlich bei ihnen auftritt. Aber auch Laien sind betroffen, wenn sie aktiv Kontakt zu Geistwesen suchen oder passiv unter ihren Einfluss geraten. Gemäß eines animistischen Verständnismusters kann Be-

Abb. 1: Formen der Besessenheit nach Figge 1973



besessenheit wie folgt zustande kommen:

Wenn ein Schamane eine Seelenreise ins Jenseits antritt, verlässt ein Teil von ihm seinen Körper. Man spricht hier auch von Ekstase (Käser 2014: 252). Dabei wird der Körper gezielt in einen Zustand der Ermüdung versetzt und so ein Teil des Menschen in einem traumähnlichen Erlebnis befreit, wodurch ihm ermöglicht wird, in die immaterielle Welt der Geister zu gelangen (Käser :219). Der Schamane ist dann „außer sich“.

Ergreift während der Ekstase ein Geistwesen Besitz vom Körper des Menschen, wird dies als Entstase bezeichnet (Käser 2014:252). Wenn ein Mensch ganz von einem Geistwesen besessen wird, befindet er sich in Trance und seine Persönlichkeit ist ausgeschaltet. Bei einer partiellen Besessenheit bekommt der Mensch die Ereignisse mit, lässt jedoch den fremden Geist agieren (Figge 1973: 54).¹ Das Schaubild (Abb. 1) fasst zusammen, in welche Formen Figge aufgrund seiner Beobachtungen Besessenheit unterteilt. Dabei bezieht er sich auf einen Selbstversuch (Figge 1973: 13) und die Erfahrungen anderer Teilnehmer (:238-241).

In den Augen animistischer Gesellschaften ist der Zustand der Besessenheit zunächst positiv zu werten, sofern ein gutartiges Geistwesen den Besitz ergriffen hat. Hat jedoch ein böses Geistwesen den Körper ergriffen, wird Besessenheit zur Bedrohung (Käser 2014: 252).

¹ Horst Figge stellt in seinem Buch über die Umbanda-Religion Brasiliens aufgrund der beobachteten Phänomene fest, dass der südamerikanische Animismus mit dem afrikanischen Animismus vermischt wurde und Akzente des Katholizismus aufgenommen hat (Figge 1973: 14-15). Deshalb muss bei seinen Aussagen unterschieden werden, welcher Typ des Animismus gemeint ist.

1.3 Exorzistische Praktiken im animistischen Kontext

Da die Vorstellungen und Erlebnisse von Besessenheit eng mit animistischen Denkmustern in Bezug auf die Geisterwelt verbunden sind, suchen Menschen, die Besessenheit negativ erleben, natürlich Hilfe bei jemandem, der sich mit der Geisterwelt auskennt. Schamanen nehmen diese wichtige Rolle in der Gesellschaft ein. Sie können als Heiler und Exorzisten auftreten, die böse Geistwesen vertreiben, die Besitz von einem Menschen, Gegenstand oder Ort ergriffen haben. Des Weiteren geben sie wichtige Informationen und Handlungsanweisungen weiter, die die Menschen vor weiterem Unheil schützen sollen (Käser 2014: 261). Käser definiert und beschreibt Exorzismus folgendermaßen:

Darunter versteht man ein (in allen Religionen praktiziertes) Verfahren, mit dem man Mächte vertreibt, die als böse empfunden werden und die von einem Menschen, einem Ort oder einem Gegenstand Besitz ergriffen haben. ... In animistisch orientierten ethnischen Gesellschaften ist der Exorzist meist ein Schamane, der die bösen Geistwesen im Kampf zu besiegen hat. ... In ihren exorzistischen Ritualen finden sich in der Regel alle jene Vorstellungen, nach denen böse Geistwesen abgewehrt oder vertrieben werden können, ... (Käser 2014:124-125).

Exorzistische Praktiken bewegen sich also innerhalb des Verständnisrahmens der jeweiligen Kultur. Dies belegt auch Wrogemanns Studie (Wrogemann 2015: 64-65). Die Handlungsmuster der Schamanen ergeben sich aus ihren Vorstellungen davon, wie Besessenheit zustande kommt. Das Entscheidende ist in jedem Fall, dass der Schamane in Kontakt mit dem zerstörerischen Geistwesen tritt und dessen Einfluss mit Hilfe von Kräften bricht, die er ebenfalls Geistwesen verdankt.

1.4 Fazit

Der Überblick zeigt, dass in Gesellschaften mit einem animistischen Weltbild der Bezug zur Geisterwelt von großer Relevanz ist. Grundlegend für das Verständnis der damit verbundenen Praktiken ist die Unterscheidung in gutartige Geistwesen, zu denen aktiv der Kontakt gesucht wird, und böserartigen Geistwesen, die es zu meiden gilt. Abhängig von dem Charakter des involvierten Geistes, wird ebenso positive und negative Besessenheit unterschieden. Schamanen fungieren als Spezialisten für die Welt der Geistwesen, die dem Volk mit Rat und Tat zur Seite stehen. Eine wichtige Methode der Kontaktaufnahme zu Geistwesen ist die Trance, die aufgrund der vorausgesetzten Kenntnisse in der Regel den Schamanen als Spezialisten vorbehalten ist. Die Aufgabe eines Schamanen ist, sowohl die guten Geister herbeizurufen als auch die bösen zu vertreiben. Beide Aspekte kommen in exorzistischen Praktiken zu tragen.

2. Exorzistische Praktiken in der Bibel

Nachdem ich aufgezeigt habe, wie Besessenheit und Exorzismus im animistischen Kontext verstanden und eingeordnet werden, soll nun beschrieben werden, wie die Bibel Besessenheit und Exorzismus darstellt. Dazu werde ich die Begriffe im Alten und Neuen Testament untersuchen, um anschließend darzustellen, wie diese Begriffe verstanden und eingeordnet wurden, und was die Bibel darüber lehrt.

2.1 Das Alte Testament und der Exorzismus

Immer wieder erscheint der hebräische Begriff *ruah* im Alten Testament, der in deutschen Bibeln mit „Geist“ wiedergegeben wird. Westermann und Albertz

zeigen in ihrer Wortstudie auf, dass dieser Begriff im Laufe der alttestamentlichen Geschichte immer wieder einem Wandel unterlegen war. Daher muss mit diesem Begriff sorgfältig umgegangen werden, damit keine Verallgemeinerung der Bedeutung des Wortes geschieht. *Ruah* kann eine personale oder nicht personale Kraft bezeichnen, die etwas in Bewegung setzt (Westermann & Albertz 1976:728) und deren Herkunft rätselhaft bleibt (:731-732). Eine eindeutig geistliche Dimension, die über eine bloß psychische Interpretation hinausgeht, ist bei dem Gebrauch von *ruah* in Hesekiel (Erz 39,29) und Joel (Joel 3,1f) gegeben, wenn von einer Ausgießung des Geistes auf das ganze Volk die Rede ist (Westermann & Albertz 1976: 752). Darüber hinaus wird *ruah* für verschiedene menschliche Gemütsverfassungen verwendet, positive wie negative. Zorn, Wut, Mut, Durchhaltewillen und Hochmut sind einige dieser Beispiele (:738). Doch auch blinde Eifersucht (Num 5,14), sexuelle Begierden und Depressionen (1 Sam 16,14-16) können mit *ruah* bezeichnet werden.

Ruah kann eine personale oder nicht personale Kraft bezeichnen.

Daraus schließt Westermann, dass eine Einwirkung von *ruah* auf einen Menschen nicht notwendigerweise als dämonische Einwirkung zu verstehen ist (Westermann & Albertz 1976: 739). Es können damit auch rein psychische, menschliche Reaktionen beschrieben werden. Eine auffällige Gemeinsamkeit der alttestamentlichen Aussagen ist jedoch, dass Menschen durch das Ergriffenwerden durch den Geist übernatürliche Fähigkeiten erhalten (:742).

Für mein Thema ist besonders relevant, dass Erzählungen von dem Einwirken eines Geistes auf einen Menschen nicht voreilig als Dämonisierung interpretiert werden können. Andererseits kann man

Berichte über das Wirken okkultur Mächte im AT nicht grundsätzlich negieren und alles auf einer psychischen Ebene erklären.

Von welcher Art Geist dann jeweils die Rede ist, wird letztendlich aus dem Kontext deutlich. Manchmal wird vom Geist des Herrn berichtet, der Menschen zu besonderen Dingen befähigte (Ri 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sam 10,1-13; 11,6-7; 19,18-24). An anderen Stellen werden böse Geister beschrieben. Auch sie unterstehen letztendlich der Autorität Gottes, dienen aber dem Teufel (Stadelmann 1981:26) (Ri 9,23; 1 Sam 16,14; 1 Kön 22,19ff). Fakt ist aber, dass der Geist Gottes immer deutlich von einem bösen Geist unterschieden wird (Foerster 1935: 12).

Helge Stadelmann merkt an, dass es im Alten Testament mehrere Hinweise auf okkulte Handlungen gibt, jedoch nie wirklich deutlich von Besessenheit die Rede ist. Er geht auf zwei Stellen ein, die möglicherweise auf

Besessenheit
oder zeitlich
begrenzte
dämonische
Einwirkung?

Besessenheit hindeuten können und erläutert, warum hier nicht von Besessenheit im engen Sinne, sondern von zeitlich begrenzter dämonischer Einwirkung gesprochen werden sollte (Stadelmann 1981: 26). Das erste Beispiel ist 1Sam 16,14. Dort wird beschrieben, wie Saul von einem bösen Geist geängstigt wird, nachdem Gottes Geist ihn verlassen hat (Stadelmann 1981: 25-26). Da hier eine Wirkung von außerhalb beschrieben wird, könne von einer okkulten Belastung die Rede sein, ohne dass der Mensch wirklich vom bösen Geist ergriffen, also im engeren Sinne besessen wird. Rohrbach macht deutlich, dass Besessenheit und okkulte Belastung differenziert betrachtet werden müssen (Rohrbach 1988:141-142). Als zweites Beispiel führt Stadelmann 1 Kön 22,21f an. Hier wird einem Lügegeist, der wohl im Dienste des Teufels steht, von

Gott die Erlaubnis gegeben die Propheten Ahabs zu täuschen. Auch hier geht es um einen zeitlich begrenzten Prozess.

Das bedeutet für mein Thema, dass alttestamentliche Erwähnungen von negativen Geisteswirkungen neben verschiedenen psychischen Gemütsregungen tatsächlich das Wirken und den Kontakt zu einer immateriellen Welt anzeigen.

Steyne führt eine Liste mehrerer Spezialisten auf, die den Kontakt zu Geistwesen in alttestamentlichen Zeiten hatten und zeigt anhand von Lev 19,31 und 20,6, dass jeglicher Kontakt mit Geistern (Lev 17,7; Dtn 32,17; Jes 13,21; 34,14) von der Bibel strengstens abgelehnt und mit dem Tode bestraft wurde (Steyne 1993: 183). Lediglich das apokryphe Buch Tobit aus dem 2. Jahrhundert vor Chr. weist auf exorzistische Praktiken (Tob 6,7-9; 8,2-4) hin, die jedoch mehr zeitgenössischen Vorstellungen entsprechen als den biblischen Berichten.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass das Alte Testament von dämonischen Einflüssen auf Menschen berichtet, die aber immer unter der Autorität Gottes stehen. Jeglicher Kontakt zu den Geistwesen ist streng verboten.

2.2 Dämonenvorstellungen im Neuen Testament

Während im Alten Testament Phänomene von Besessenheit sehr selten geschildert werden, ist davon in den Evangelien auffällig oft die Rede. Auch die Apostelgeschichte und die Briefe gehen darauf ein. Mit Hinweis auf Karl Barth interpretiert Stadelmann diese Beobachtung heilsgeschichtlich. Das Schweigen Gottes zwischen den Testamenten zeigte den Menschen die vorherrschende Finsternis. Das Auftreten des Erlösers sollte sie aus dieser Macht befreien (Stadelmann 1981:27).

δαίμων konnte ursprünglich sehr allgemein für übermenschliche Fähigkeiten gebraucht werden, ohne direkt als gut oder böse gewertet zu werden (Foerster 1935: 2). Gelegentlich wurde δαίμων auch für Götter verwendet (Apg 17,18) und als Synonym zu θεός gebraucht (Pötscher 1979: 1361-1362).

Die nt.liche Dämonenanschauung verneint erst ganz konsequent die griechische Vergöttlichung des Dämonischen, beseitigt ganz die ständige Furcht vor bösen Geistern, gibt aber dem volkstümlichen Gefühl des Finstern, des Grauenhaften, recht und vertieft es zur Einsicht in die ‚Dämonie‘ böser Geister, in denen ein auf Zerstörung des geistlichen und leiblichen Lebens der Menschen gerichteter Wille des

Das Neue Testament verneint konsequent die Vergöttlichung des Dämonischen.

einen Satan wirksam ist. Das NT zeugt von dem durch Jesus errungenen Sieg über die bösen Geister, der der Gemeinde zugutekommt und sie auch durch die besonderen Versuchungen der Endzeit hindurchführt. (Foerster 1935:20).

Steyne klassifiziert die Aussagen des Neuen Testaments über Dämonen in folgender Auflistung, aus der sich ein recht umfangreiches Bild von dem neutestamentlichen Verständnis von Dämonen ergibt.

Sie sind körperlose Geister (Eph 6,12); sie hatten ursprünglich Gemeinschaft mit Gott (Judas 6); sie haben übernatürliche Kräfte (Offb 16,4); sie wissen um Gott (Mt 12,24); sie sind zahlreich (Mk 5,8,9); sie sind hierarchisch geordnet (Mt 12,24); sie haben die Erlaubnis, die Erde zu durchstreifen und die Menschen zu plagen (Mt 12,43-45); sie können Krankheiten verursachen (Mt 9,32-33); sie können Menschen (Lk 8,2) und Tiere (Mk 5,13) in der Gewalt haben und sie wissen, daß Jesus Christus Gott ist (Mk 1,23,24); sie zittern vor Gott (Jak 2,19); sie vertreten eine falsche Lehre (1.Tim 4,1); sie bekämpfen die Kinder Gottes (Eph 6,12); sie versuchen Gottes Reich zu zerstören

(1.Petr 5,8); Gott benutzt die Dämonen, um seine göttlichen Ziele zu verwirklichen (Richt 9,23); die Dämonen werden im letzten Gericht von Gott verurteilt werden (2.Petr 2,4). (Steyne 1993:193).

Ähnlich beschreibt auch Hille in seinem Artikel zur Besessenheit die Sicht des Neuen Testaments. Während ein Dämon im zeitgenössischen Umfeld in ethischer und religiöser Hinsicht als neutral dargestellt wurde, beschreibt das NT ihn immer als eine Macht, die Gott gegenüber feindselig gesinnt war (Hille 2009: 1345). Besessenheit wird laut Hille als teuflische Inspiration verstanden, die das Opfer einem fremden und satanischen Willen aussetzt (:1346). Hier wird Judas als ein Beispiel einer solchen satanischen Ergriffenheit genannt (Joh 13,2).

2.3 Theologische Überlegungen zum Themenfeld „Dämonen“

Menschen werden aber nicht nur als Opfer dämonischen Wirkens verstanden. Reinhard Hempelmann weist darauf hin, dass es der biblischen Hamartologie widersprechen würde, wenn man jegliches Fehlverhalten auf dämonische Einwirkungen zurückführe und so den Mensch als ein Opfer und nicht mehr als Täter darstelle (Hempelmann 2014:315). Der Mensch kann durch dämonisches Wirken zur Sünde verleitet werden, jedoch reicht hierzu auch das „Innewohnen im Fleisch“, das zur Sünde neigt. Gemäß einem biblischen Menschenbild kann nicht jegliches Leiden und Sündigen auf Dämonen abgeschoben werden. Manchmal hat Leid einen pädagogischen Charakter oder ist schlicht die Folge menschlicher Dummheit. Hempelmann verweist auf die Konsequenzen, wenn Christen Leid und sündige Taten lediglich auf dämonisches Einwirken zurückführen, nämlich eine undifferenzierte Sicht auf Leid und die Aufhebung der menschlichen Verantwortung.

Andererseits bestätigt das Neue Testament, dass okkulte Belastung bis hin zur Besessenheit auftreten kann und nicht nur als Krankheit klassifiziert werden darf. So weist Hille darauf hin, dass in Bibelstellen wie Mt 4,24 zwischen Besessenen und Kranken unterschieden wurde, auch wenn beide Leiden hatten (Hille 2009: 1347). Im Neuen Testament geht Besessenheit oft mit unterschiedlichen physischen und psychischen Krankheiten einher. In diesem Fall geschieht die Heilung nur durch den Exorzismus. Jedoch führt die Bibel nicht jegliche Krankheit auf Besessenheit oder andere dämonische Einwirkungen zurück. Manchmal existieren sowohl Besessenheit als auch Krankheit unabhängig voneinander in demselben Menschen (Stadelmann 1981: 28).

Besessenheit wird jedoch immer von gewissen anomalen Symptomen begleitet wie übernatürlicher Stärke, dem Sprechen fremder Stimmen aus dem Mund des Besessenen (Mt 8,28; Mk 5,1-5; Lk 8,29; Apg 8,7; 19,16) oder hellseherischen Fähigkeiten (Mk 1,24; Apg 16,17). Sie hat eindeutig zerstörerischen Charakter, selbst dann, wenn der Mensch vorerst positive Fähigkeiten zu haben scheint (Stadelmann 1981:28).

Obwohl auch das Wirken des Geistes Gottes manchmal von übersinnlicher Natur ist, wird es deutlich von den Wirkungen der Geisterwelt unterschieden. Für diese gilt:

Es handelt sich um Widerfahrnisse übersinnlicher Natur, die ihren Ursprung nicht in Gottes Handeln haben (Stadelmann 1981: 25).

Das hat Konsequenzen für das Verständnis von Exorzismus im Neuen Testament. Exorzismus wird nicht als eine menschliche Fähigkeit dargestellt. Stattdessen steht die Frage nach der Vollmacht im Mittelpunkt (Lk 11,21f). Nur durch Jesus Christus, der die alleinige Vollmacht über Dämonen hat,

ist ein Exorzismus im neutestamentlichen Sinne möglich (Mt 10,8; Mk 6,13; Lk 13,16.32; Apg 8,7; 19,12). Die Befreiung von der Herrschaft Satans ist mit einer neuen Herrschaft verbunden. So muss also ein Herrschaftswechsel unter die Herrschaft Christi stattfinden, damit der Betroffene wirklich frei wird (Hille 2009: 1347-1348). Nur so wird verhindert, dass Dämonen wiederkehren (Mt 12,44f).

Auch die Methode des Exorzismus ist grundsätzlich anders als in animistischen Vorstellungen. Jesus vertreibt die Dämonen mit seinem bloßen Wort. Dabei steht nicht ein exorzistisches Ritual zur Überwindung des Dämons im Mittelpunkt, sondern die Tatsache, dass dieser bereits besiegt ist (Messner 2001: 132-133).

Ein Christ kann in derselben Autorität wie Jesus einen Exorzismus durchführen, wie die Beispiele von Paulus (Apg 16,16f), Petrus und weiteren Christen (Apg 5,16) zeigen, die in Jesu Autorität Dämonen austreiben.

2.4 Fazit

Sowohl das Alte, als auch das Neue Testament berichten von dämonischem Wirken, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Besessenheit und Exorzismus begegnen uns nur im Neuen Testament wirklich deutlich, was mit der besonderen heilsgeschichtlichen Bedeutung dieser Zeit erklärt werden kann.

Die Gültigkeit der biblischen Form des Exorzismus endet jedoch nicht mit der leiblichen Gegenwart Jesu oder der Apostel, sondern die neutestamentlichen Aussagen haben bleibende Relevanz und bieten autoritative Orientierung für die christliche Seelsorge.

3. Eine biblische Beurteilung der animistischen Phänomene

Bevor man über Konsequenzen für die missionarisch-seelsorgerliche Praxis

nachdenken kann, ist eine biblische Beurteilung der animistischen Phänomene vorzunehmen. Dies soll unter Einbeziehung interkultureller Aspekte geschehen, das heißt, es sollen sowohl die kulturelle Einbindung animistischer Praktiken sowie auch der biblischen Aussagen berücksichtigt werden.

Durch das Anrufen des Namens Gottes kann der Christ nicht über Gottes Kraft verfügen.

Gemäß beiden Weltbildern steht die Schöpfung in Gefahr, von bösen Mächten ergriffen zu werden. Ein animistisch denkender Mensch meidet den Kontakt zu bössartigen Geistwesen und sucht den Kontakt zu den gutartigen Geistwesen. Dazu

gebraucht er unter Umständen auch die Hilfe eines Schamanen, der Kontakt zur immateriellen Welt aufnimmt. Die Bibel dagegen verbietet Menschen jeglichen Kontakt zur Geisterwelt. Gott ist das einzige immaterielle Wesen, zu dem der Mensch in Kontakt treten darf. Nur er hat die Macht, von dämonischer Bindung zu befreien. In Jesus Christus offenbart er sich dem Menschen und bricht die Einwirkung bössartiger Mächte.

Ein Schamane benutzt Hilfs- und Schutzgeister, um die bössartigen Geistwesen zu exorzieren. Christen dagegen ist eine ganz andere Möglichkeit zum Exorzismus gegeben. Im Unterschied zum Schamanen muss der Christ nicht selbst die bössen Geister besiegen, sondern er beruft sich auf den Sieg Christi und vertreibt die Geister in Christi Autorität.

Damit stellt sich hier die Frage, ob der Christ durch den Exorzismus nicht auch selbst den Kontakt zur immateriellen Welt aufnimmt und somit gegen Gottes Gebot verstößt. Hier ist es wichtig, dass der Grund der Kontaktaufnahme differenziert betrachtet wird. In animistisch verankerten, biblisch verbotenen Exorzismen geschieht die Kontaktaufnahme

zu Hilfs- und Schutzgeistern bewusst, um über sie zu verfügen und ihre Dienste in Anspruch zu nehmen. Der Christ dagegen nimmt Kontakt zum Dämon nur aus dem Grund auf, um ihn zu vertreiben. Durch das Anrufen des Namens Gottes kann der Christ nicht über Gottes Kraft verfügen, sondern der Exorzismus wird Gott gemäß seinem Willen und seiner Autorität überlassen.

In diesem Zusammenhang wird auch darüber diskutiert, ob Christen den Dämon direkt ansprechen sollen und ihn in der Autorität Christi exorzieren, oder ob sie in der Gegenwart des Dämons zu Gott beten soll, dass dieser ihn vertreibt (Quaas 2014:51). Ich sehe in beiden Wegen eine legitime, biblisch belegbare Praxis.

Käser warnt davor, einem Menschen im animistischen Kontext leichtfertig die Diagnose der Besessenheit zu stellen, zumal diese Bewertung oft durch europäisch-westliche Vorstellungen geprägt ist. Es kann von okkulter Belastung gesprochen werden, wenn auch nach animistischem Selbstverständnis bössartige Geistwesen dem Menschen Schaden zufügen (Käser 2014:124).

Zugleich weist Käser darauf hin, dass trotz großer Übereinstimmungen zwischen den Berichten von Dämonen in der Bibel und den Phänomenen bössartiger Geistwesen in animistischen Religionen Vorsicht geboten ist, beides gleichzusetzen. Denn das Vorverständnis der jeweiligen Ethnie kann zu großen Missverständnissen auf der theologischen Ebene führen, wie folgende Überlegung verdeutlicht:

Udenkbar aber ist es, den Terminus für „bössartige Geistwesen“ unbesehen für den biblischen „Satan“ zu verwenden, wenn in der betreffenden Gesellschaft die Vorstellung herrscht, dass alle Menschen bei ihrem Tod ein absolut bössartiges Geistwesen hinterlassen, wie es bei den

Asheninca und bei vielen anderen Ethnien der Fall ist, vornehmlich bei solchen mit nichtsesshaftem, wildbeuterischem Hintergrund. Würde man so übersetzen, dann erschiene der Mensch als Quelle aller Teufel, eine theologische Verirrung, mit der kein künftiger indigener Theologe zurechtkommen könnte (Käser 2014:127).

Käser meidet fast jegliche Gleichstellung der animistischen Geistwesen mit der biblischen Vorstellung von Dämonen. Seine gut reflektierte Interpretation und vorsichtige Bewertung animistischer Phänomene von Besessenheit und Exorzismus ist vorbildlich.

Zugleich kann aber klar gesagt werden: Auch wenn der Bezugsrahmen in animistischen Gesellschaften und das biblische Verständnis von Dämonen nicht mit einander vereint werden können, so ist die biblische Dämonologie, die jeglichen Kontakt mit der Geisterwelt verbietet, für alle kulturellen Kontexte gültig. Daher sind spiritistische Praktiken klar abzulehnen, ohne das darum alle Elemente von animistischen Kulturen verworfen werden müssen.

Das bezieht sich auch auf scheinbar gutartige Geistwesen. So warnt das Neue Testament, dass Satan selbst in Gestalt eines Engels des Lichts (2 Kor 11,14) auftreten könne, um den Menschen auf Irrwege zu leiten (1 Tim 4,1).

In diesem Zusammenhang sind Käasers Bemerkungen zur Interpretation von Engeln in animistischen Denkstrukturen wichtig.

Wenig Verständnisprobleme bereiten dagegen Geistwesen, die im Alten und Neuen Testament als Boten Gottes oder Engel in Erscheinung treten. Sie sind animistisch gesehen ohne weiteres interpretierbar als gutartige Geister, die ‚schon immer‘ existierten (Käser 2014: 158).

Es besteht also die Gefahr, dass Kontakt zu Engeln wie zu gutartigen Geistwesen gesucht wird und animistische Praktiken einen christlichen Anschein bekommen,

indem gutartige Geistwesen einen anderen Namen erhalten.

4. Handlungsüberlegungen zur missionarisch-seelsorgerlichen Praxis

Nachdem ich nun dargestellt habe, wie die Bibel zur animistischen Kontaktaufnahme in die Geisterwelt steht, ist es wichtig, einen Weg zu finden, wie animistisch denkenden Menschen ein biblischer Weg aufgezeigt werden kann, der ihr Weltbild nicht im Ganzen verwirft, sondern es korrigiert. Hier muss man die Begriffe sorgfältig betrachten, verstehen und erklären. Wrogemann nennt dies in seinem Artikel „Dämonologie und Exorzismus als Themen interkultureller Theologie“ die semiotische Dimension (Wrogemann 2015:67-68). Nur wenn dies in guter Weise geschieht, kann ein animistisches Volk relevante Informationen aufnehmen und sie sinnvoll in seine Kultur integrieren (Müller 1993: 64-66), sodass eine gesunde kontextualisierte Theologie entstehen kann. Müller schreibt dazu:

Die Vermittlung der Information aus dem Wort Gottes muß am Zentrum der anderen Religion, dem Gottesverständnis, ansetzen; damit wird das gesamte kulturelle und soziale System erfaßt. Je gründlicher dies geschieht, um so weniger besteht die Gefahr, daß Synkretismus entsteht (Müller 1993:72).

4.1 Die Vermittlung zwischen einem animistischen Weltbild und der biblischen Lehre von immateriellen Wesen

Auch wenn jegliche Erkenntnis Gottes durch seinen Geist bewirkt wird, so kann das jeweilige Weltbild entweder hilfreich und vorbereitend sein oder sich zum Gegenteil auswirken. So muss auch an das animistische Weltbild differenziert angeknüpft werden, damit keine theologische Verwirrung entsteht.

Käser weist nicht nur auf mögliche folgenschwere theologische Missverständnisse in Bezug auf böartige Geistwesen hin. Auch bei der Verkündigung von Engeln ist Vorsicht angebracht.

... die
Interpretation
von Engeln in
animistischen
Denkstrukturen.

Wenn davon gesprochen wird, dass Gott sich seiner Engel bedient, um dem Menschen zu helfen, kann eine Parallele zwischen Engel und gutartigem Geistwesen gezogen werden. Doch muss zugleich geklärt werden,

dass keine bewusste Kontaktaufnahme zu ihnen geschieht. Ebenfalls sollte die Hilfe nicht von ihnen erwartet werden, sondern von Gott. Sonst haben die Menschen zwar eine gewisse Kenntnis von Gott, aber keinen wirklichen Bezug zu ihm (Käser 2014: 155). Das kann die fatale Folge haben, dass die Engel als gutartige Geistwesen die anzurufende Instanz bleiben, Gott aber irrelevant bleibt. Engelverehrung kann eine weitere Folge sein. Somit würde die spiritistische Praxis der Kontaktaufnahme zu den Geistwesen unberührt bleiben und lediglich einen christlichen Anschein bekommen.

Geschieht eine völlige Ablehnung des animistischen Weltbildes, so fühlt sich die Menschen nicht verstanden und erhalten keine Antwort auf ihre existentiellen Fragen. Oft ist Synkretismus die Folge. Gelingt es jedoch, das Weltbild durch Gottes Geist und sein Wort zu korrigieren, wird es möglich, dass Menschen ihrer Kultur entsprechend auf Gottes gute Nachricht reagieren. Das kann an der Bedeutung von Hilfs- und Schutzgeistern im Animismus verdeutlicht werden:

Diese Geister gehören zu den gutartigen Geistwesen. Sie sind unerlässlich für das Wirken der Schamanen und gelten als lebensnotwendig für die Alltagsgestaltung der Menschen. Darum reicht es

nicht, das biblische Verbot der Kontaktaufnahme zur immateriellen Welt zu verkünden und diese Geistwesen als Götzen oder falsche Engel des Lichts zu entlarven. Vielmehr muss die entstehende Lücke geschlossen werden, indem die Menschen erkennen und vertrauen, dass Christus der Sieger über alle geistlichen Mächte und der Mittler zum höchsten Gott ist, der alle Autorität über Geist- und Lebewesen besitzt. Christus so bekannt zu machen, ist ein großer Schritt in Richtung missionarischer Seelsorge.

4.2 Umgang mit besessenen Menschen

Auch im konkreten Umgang mit Phänomenen der Besessenheit muss das animistische Weltbild berücksichtigt werden.

Dazu gehört auch, dass Menschen aus animistischen Kontexten ein grundsätzlich anderes Krankheitsbild haben als westliche Mediziner. Es wird unterschieden zwischen biologischen Krankheiten und Krankheiten, die von Geistern verursacht worden sind. Dies wird von Doreen Montag in ihrer Arbeit über die unterschiedlichen Krankheitsbilder im Urubamba-Tal in Peru beschrieben (Montag 2001:53-58). Je nach Krankheit sucht man Rat bei dem jeweiligen Spezialisten, weil unterschiedliche Probleme vorherrschen, so wie ein Mensch im Westen nicht zu einem Psychologen gehen würde, wenn er an einer Grippe leidet.

Darum ist es für Menschen aus animistischem Hintergrund schwer zu verstehen, warum ihnen der Kontakt zum Schamanen untersagt wird, wenn man von einer Krankheit oder einem Problem spricht, für das gerade der Schamane als Spezialist gilt.

Wenn also von Besessenheit gesprochen wird, muss auch der pathologische Verständnisrahmen berücksichtigt werden.

Die Geister lediglich in psychische Kräfte umzubenennen, wie Imogen Seger es vorschlägt (Seger 1982:204), würde weder dem animistischen Weltbild noch der biblischen Theologie gerecht werden. Für einen animistisch denkenden Menschen wäre aufgrund der unterschiedlichen Auffassung vom Krankheitsbild z.B. die folgende Aussage von Utsch nicht nachvollziehbar:

In der medizinisch-psychologischen Diagnostik zählen Trance- und Besessenheitszustände zu den dissoziativen Störungen. Der Begriff Dissoziation (lat. Trennung) beschreibt die Unterbrechung der normalerweise integrativen Funktion des Bewusstseins, des Gedächtnisses, der Identität oder der Wahrnehmung. Die Störung wird als ein Defekt der mentalen Integration verstanden, bei der eine oder mehrere Bereiche seelischer Verarbeitungsprozesse vom Bewusstsein getrennt werden und unabhängig voneinander laufen (Utsch 2014: 29).

Wohlgermerkt geht es Utsch in diesem psychologischen Artikel zu Besessenheit gerade darum, nicht alles zu psychologisieren, sondern auch religiöse Aspekte stärker zu beachten (2014: 31). Der medizinisch-psychologische Aspekt soll davor bewahren, Menschen vorschnell als dämonisiert zu betrachten, damit stattdessen mögliche Krankheiten effektiv behandelt werden können. Utsch rät dazu, eine religionssensible Psychologie zu betreiben, die sowohl kulturelle als auch religiöse Überzeugungen des Betroffenen ernst nimmt (:32).

Dies entspricht dem Anliegen von Theologen wie Stadelmann (1981: 32) und Messner (2001: 122-124). Auch sie warnen davor, bei Menschen zu schnell Besessenheit zu diagnostizieren. Nur wenn gewisse Kriterien erfüllt sind, wie z.B. aktive Teilnahme an okkulten Praktiken, Widerstand gegen Gottes Wort und übernatürlichen Fähigkeiten, sollte von dämonischen Einflüssen ausgegangen und ein Exorzismus durchgeführt

werden. In jedem Fall sollte ein Mediziner oder Psychologe mit einbezogen werden, um einen pathologischen Befund nicht von vornherein auszuschließen.

4.3 Seelsorgerliche Aspekte

Neben der medizinisch-psychologischen Begleitung muss aber auch die geistliche Versorgung gewährleistet sein.

Für Messner gehört Exorzismus in den Raum der Seelsorge. Hier kann ein Christ durch tiefe Gespräche mit einem Menschen zu einer fundierten Diagnose kommen und wenn nötig den Exorzismus durchführen (2001: 138-139).

Dies sollte meines Erachtens jedoch nicht so verstanden werden, dass jeder Christ und Seelsorger sich auf die Suche nach möglichen dämonischen Einflüssen macht. Exorzismus sollte zwar bei einer Konfrontation nicht gescheut, jedoch auch nicht unüberlegt provoziert werden. Denn voreilige, kulturell unangebrachte Handlungen können mehr Schaden als Segen anrichten.

Voreilige, Exorzismen können mehr Schaden als Segen anrichten.

In diesen Zusammenhang gehört auch das Konzept des sogenannten Power Encounter. Damit ist eine Auseinandersetzung von zwei Mächten, im theologischen Sinne zwischen Gottes Macht und der Macht Satans, gemeint (Müller 1993:63). Dazu gehört die Praxis, animistisch denkende Menschen vor die Wahl zwischen diesen Mächten und Gott zu stellen. Müller schreibt dazu, dass das Geschehen von den Menschen innerhalb ihres Denkschemas verstanden wird. Darum sind biblische Grundlagen nötig, damit die theologische Bedeutung eines Power Encounter verständlich wird. Sonst basiert die Entscheidung auf animistischen Kriterien von Angst und Kraft (1993:70). Jayson Georges führt dazu aus:

In angstorientierten Kulturen ist es nicht wichtig, ob man von gewissen Wahrheiten überzeugt ist oder nach welchen moralischen Standards man lebt. Ihnen geht es vielmehr darum, welche Praktiken man anwenden muss, um geistliche Mächte zu besänftigen. Es gilt, die richtigen, oft sehr willkürlichen Methoden zu nutzen, um unsichtbare Kräfte zu bewegen (Georges 2018:27).

Darum ist es sinnvoll, dass Christen an ihre Kulturen angepasste Praktiken entwickeln (Wrogemann 2015: 64-65). Müller beschreibt eine Massenbekehrung, in der ein animistisches Volk über mehrere Tage seine alte Tradition darstellte und anschließend verneinte und aufführte, wie es sich zu

Gott wandte (1993:71).

In der Seelsorge kann z.B. eine Absage an den Teufel hilfreich sein, insbesondere in animistischen Kontexten. Sie muss jedoch nicht zwingend gefordert werden (Messner 2001:129), denn sie ist nicht in der Bibel geboten. Alle Praktiken müssen jedoch das Evangelium als Grundlage haben (Müller 1993:80). Die Prüfung anhand biblischer Kriterien sollte die oberste Priorität bleiben (Stadelmann 1981:32).

4.4 Fazit

Menschen, die in Kontakt mit Geistwesen gelebt haben, müssen im Bereich der Seelsorge über einen längeren Zeitraum begleitet werden, damit die Erkenntnis der Erhabenheit Christi und der Nichtigkeit der Geister wächst. Ohne das wird wahrscheinlich auch ein Power Encounter in Form eines Exorzismus nicht wirkliche Befreiung bringen, weil dieses Erlebnis lediglich in das Vorverständnis animistischer Völker eingeordnet würde. Erkennen die Menschen

jedoch Christus und verstehen den biblischen Sinn des Exorzismus (Müller 1993: 69), so kann ein Power Encounter von großem Gewinn sein. Denn der biblische Exorzismus hat letztlich nicht die Befreiung, sondern den Herrschaftswechsel unter Christus zum Ziel.

Wichtig ist weiterhin eine Absage an die Hilfs- und Schutzgeister im Laufe der seelsorgerliche Begleitung. Im besten Fall sollten die Stammesführer oder die Schamanen sich zuerst von diesen Geistern lossagen. Dann fällt eine Entscheidung zu Christus hin auch für das restliche Volk animistischer Kulturen leichter (:64-66).

Literatur

- Berking, Matthias & Winfried, Rief (Hg.) 2012. *Klinische Psychologie und Psychotherapie*. Bd.1. Berlin: Springer.
- Caspar, Franz, Pjanic, Irena, Westermann Stefan & Kritz, Jürgen (Hg.) 2018. *Klinische Psychologie*. Wiesbaden: Springer.
- Figge, Horst, H. 1973. *Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens*. Freiburg i.B.: Alber.
- Foerster, Werner 1935. *δαίμων, δαιμόνιον, δαμονίζομαι, δαμονιάδης, δεϊδιδαίμων, δεϊδιδαίμονία*. *ThWNT* Bd. 2, 1-21.
- Georges, Jayson 2018. *Mit anderen Augen: Perspektiven des Evangeliums für Scham-, Schuld- und Angstkulturen*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Hempelmann, Reinhard 2014. Exorzismus. *EZW-Materialdienst* 8, 313-318. Hempelmann, Reinhard (Hg.) 2015. *Exorzismus: Zur Renaissance einer umstrittenen Praxis*. Berlin: Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen. (EZW- Texte 236).
- Hille, Rolf 2009. Satan, Dämon, Besessenheit. *BL2*, 1345-1348.
- Käser, Lothar 2014. *Animismus: Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes ethnischer Gesellschaften*. 3. neu bearb. Aufl. Nürnberg: VTR.

- Koch, Oliver & Lorenz, Johannes 2017. Der „Frankfurter Exorzismus-Fall“. EZW- Materialdienst 4, 148-151.
- Messner, Traugott 2001. Der Umgang mit den Mächten in der Seelsorge, in Messner 2001, 119-139.
- Messner, Traugott (Hg.) 2001. *Wie viel Macht haben die Mächte?: Die Herausforderung durch Okkultismus und neue Religiosität*. Wuppertal: Brockhaus.
- Montag, Doreen 2002. *Gesundheit und Krankheit im Urubamba-Tal/Peru: Die einheimische Kategorisierung von Krankheit als Determinante der Heilerwahl und Vermittler zwischen traditioneller und Biomedizin*. Bd. 82. Hamburg: Lit-Verlag. (Spektrum, Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern).
- Müller, Klaus W. 1993. Power Encounter als missionsstrategisches Konzept, in Müller 1993, 61-88.
- Müller, Klaus W. (Hg.) 1993. *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des „Power Encounter“*. Bonn: VKW. (Edition afem - Mission reports).
- Pötscher, Walter 1979. Δαίμον. *Der kleine Pauly*. Bd.1, 1361-1362.
- Quaas, Anna Donata 2015. Befreiungsdienst und interkulturelle Seelsorge, in Hempelmann 2015, 44-56.
- Rohrbach, Hans 1988. *Unsichtbare Mächte und die Macht Jesu*. 3.Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- Seeger, Imogen 1982. *Wenn die Geister wiederkehren: Weltdeutung und religiöses Bewußtsein in primitiven Kulturen*. München: Piper.
- Wrogemann, Henning 2015. Dämonologie und Exorzismen als Thema Interkultureller Theologie – Herausforderungen und Perspektiven, in: R. Hempelmann (Hg.), *Exorzismus. Zur Renaissance einer umstrittenen Praxis*, EZW-Texte Nr. 236, Berlin, 57-73.

Reformierte Lebenstheologie

Eine spirituelle Theologie der presbyterianischen Kirchen Koreas

Yong Seuck Cho

Die reformierte Lebenstheologie der presbyterianischen Kirchen Koreas, deren Wurzeln in der Pfingstbewegung liegen, stellt den Versuch dar, durch den Rückgriff auf reformatorische Grundeinsichten einen Beitrag zur Überwindung der aktuellen Kirchenkrise in Korea zu leisten. Konzipiert worden ist sie als pastorales Programm von Chang Jong-Hyun (1949-), um auf den Mitgliederschwund der Kirchen und ihre zahllosen Spaltungen zu reagieren. Ihr Anliegen ist eine Kontextualisierung der Theologie von Luther und Calvin, um theologische Defizite der Pfingstbewegung zu überwinden, was vor allem durch einen Rekurs auf die reformatorische Bibelhermeneutik geschieht, womit es ihr gelingt, eine originäre Reformierte Theologie zu formieren.

Yong Seuck Cho ist Dozent für Kirchengeschichte an der Presbyterian University und dem Presbyterian Theological Seminary in Seoul. Email: cyslux91@hotmail.com.

Einleitung

Dieser Beitrag versucht, die Lebenstheologie der presbyterianischen Kirchen in Korea in die ökumenische Diskussion einzuführen. Der biblische Begriff „Leben“ (das sino-koreanische Wort Saengmyung) bildet den Zentralbegriff dieser Theologie. Unter Berufung auf Joh 6, 63 („Der Geist ist es, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und sind Leben.“) wird „Leben“ pneumatologisch verstanden als das von Jesus Christus durch den Heiligen Geist geschenkte neue geistliche Leben. Der Heilige Geist wird so zum „Lebensgeist“, der das Leben des Gläubigen erneuert, formt und leitet. Diese praktische Dimension fasst der Begründer der Lebenstheologie Chang Jong-Hyun prägnant so zusammen: „Die Theologie, die das Wort

Gottes lehrt, muss eine Theologie der Lebensrettung sein.“¹

Die Lebenstheologie beansprucht, als pastorales Programm und theologische Alternative einen *entscheidenden Beitrag zur Überwindung* der kirchlichen Krisensituation leisten zu können, indem sie die Pneumatologie und das Schriftverständnis ins Zentrum ihrer Lehre rückt und so zu einem neuen Verständnis des Lebens gelangt, das vom Wirken des Heiligen Geistes bestimmt ist. Theologisch gesehen intendiert sie eine Kontextualisierung der Theologie Calvins, um so zur Überwindung der Defizite der Pfingstbewegung beizutragen.

Es soll hier versucht werden, diese Theologie aus ökumenischer Perspektive zu betrachten. Dieser Beitrag ist von dem „Dialog zwischen dem Reformierten Weltbund und Pfingstlern (1996-2000)“ in der Ökumene inspiriert worden, der Dialogansätze hervorgebracht hat, die die Konvergenz von calvinistischer und pfingstlicher Theologie in Korea fördern könnten.² Durch den Dialog mit den

1 Jong-Hyun Chang, *Theology to revive Church*, Seoul 2014, 41.

2 Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer (Hrsg.): *Dokumente*

Pneumatologie
und Schrift
verständnis
rücken ins
Zentrum.

europäischen Kirchen soll die Stimme der Lebenstheologie in der internationalen Diskussion besser hörbar werden.

Daraus resultieren vier Untersuchungsabschnitte:

1. Ursprung und Entwicklung der Lebenstheologie
2. Ihre Konzentration auf die pneumatologische Dimension der reformatorischen Bibelhermeneutik.
3. Wahre Theologie als praktische Anleitung zum neuen Leben.
4. Auf dem Weg zur bibelzentrierten Pfingstbewegung.

1. Ursprung und Entwicklung der Lebenstheologie

Um die Genese der Lebenstheologie angemessen zu verstehen, ist ihr historischer Kontext zu beachten, also die Geschichte der evangelischen Kirchen Koreas seit 1960. In den Jahren zwischen 1960 und 1990 ist die Pfingstbewegung ein einflussreicher überkonfessioneller Impuls für ein erstaunliches Kirchenwachstum gewesen, da sie, wenn auch oft in modifizierter Form, in fast allen Kirchen große Wirkung erlangt hat. Ihre Wohlstandstheologie ist damals zu einer zentralen Leitvorstellung für die großen Kirchen des Landes geworden. Nach Einschätzung der meisten Theologen ist gerade die Botschaft des weltlichen Wohlstands für die aufstrebende untere Mittelschicht in der Zeit der rasanten Industrialisierung sehr attraktiv gewesen.

Aber seit den 2000er Jahren hat sich die Situation grundlegend gewandelt. Einerseits hat für die mittlerweile aufgestiegene jüngere Generation die Kirche ihre Rolle als Unterstützungsmotor im Aufstiegskampf an Relevanz verloren.

wachsender Übereinstimmung Band III, Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1990-2001, Paderborn 2003, 183-210.

Andererseits findet zunehmend heftige Kritik am Wohlstand der großen Kirchen statt, was durch verschiedene interne Skandale noch verstärkt wird.³ Zudem hat die Zersplitterung in Kleinstkirchen und die fehlende gegenseitige Anerkennung zu rückläufigen Mitgliederzahlen geführt. Diese veränderten Umstände haben auch das außergewöhnliche Kirchenwachstum seit Anfang der 1990er Jahre wohl endgültig gestoppt und das gesellschaftliche Ansehen des Christentums erheblich geschwächt.

Zu dieser Zeit ist die Reformierte Lebenstheologie in konservativen Kreisen vom presbyterianischen Theologen Chang Jong-Hyun konzipiert worden. Er erklärt seine Intention so:

Durch Gottes Gnade ist die koreanische Kirche enorm gewachsen, seit sie vor 125 Jahren das Evangelium akzeptierte. Heutzutage hat sie jedoch die geistige Vitalität verloren. Darum hat die koreanische Kirche zu wachsen aufgehört.⁴

Deshalb steht für ihn das Wiedererlangen dieser Vitalität im Mittelpunkt seiner Bemühungen, womit der Lebensbegriff in das Zentrum seiner Ausführungen rückt.

Chang Jong Hyun wurde am 19.8.1949 geboren und wuchs in der methodistischen Kirche auf, wobei er stark von der Pfingstbewegung beeinflusst wurde. Im *Daehan Presbyterian Theological Seminary* schloss er sein Theologie-

3 Zu nennen sind beispielsweise die Vater-zu-Sohn-Nachfolge im Pfarramt in der *Myungsu Presbyterian Church* im Jahr 2010, die Unterschlagung von Spenden in der *Yoido Full Gospel Church* und Rechtsstreitigkeiten beim Rücktritt des Hauptpfarrers Sarang in der *Presbyterian Church*.

4 „The Korean Church has grown tremendously by God’s grace since it received the gospel 125 years ago. Nowadays, however, it has lost spiritual vitality. By following worldly values, the Korean Church has stopped growing and has been criticized by the world.“ Jong-Hyun CHANG, *THE FOUNDING SPIRIT OF THE BAEKSEOK SCHOOLS*, Seoul 2014, 132.

studium im Februar 1976 ab und wurde zum Pastor ordiniert. Danach gründete er im November 1976 das *Daehan Evangelical Seminary* als Ausbildungseinrichtung für Pfarrer. Dies war eine Zeit, in welcher sich das Wachstum der Kirchen enorm beschleunigte, was zu einem Theologenmangel führte. Seine evangelikale Frömmigkeit in ihrer Verbindung mit seiner puritanischen Überzeugungskraft und seinem charismatischen Erfahrungsbezug besaß in dieser Situation große Attraktivität. Später baute er seine Ansätze zur Reformierten Lebenstheologie aus. Zu ihrer Verbreitung gründete er zusätzlich die *Baekseok* Universität, die sich mittlerweile zu einer großen Universität entwickelt hat und so den Erfolg Changs eindrücklich illustriert. Sein persönlicher

Anspruch und das Selbstbewusstsein seiner Bewegung findet auch Ausdruck im Motto der Baekseok Universität und ihrer Ableger: „Ein globaler Führer christlicher Universitäten“ („A Global Leader of Christian Universities“).

Die Rolle der Universitäten bei der Verwirklichung des Reiches Gottes.

Den ursprünglichen Gründungszweck der Universität erläutert Chang Jong-Hyun folgendermaßen:

Universitäten sind wichtige Kräfte der Gesellschaft, die eine große Rolle bei der Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der ganzen Welt spielen können. Im Unterschied zu anderen, säkularen Universitäten haben christliche Institutionen daher die höhere Aufgabe, Studium und Ausbildung auf einer biblischen Weltanschauung zu gründen.⁵

5 „Universities are important forces of society that can play a major role in accomplishing God’s rule in the whole world. Therefore, unlike other secular universities, Christian institutions have a higher calling to engage in a study and education based on a Biblical worldview.“ CHANG (s.o. Anm. 4), 175f.

Ihr Ziel ist also die Vermittlung einer biblischen Weltanschauung im evangelikalischen Sinne, die auf der Autorität der als irrtumsfrei angesehenen Bibel basiert und eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus als Grundlage des Glaubens schaffen will. Dies stellt die Schriftlektüre ins Zentrum des Studiums. Doch das Lesen der Bibel führt nur dann zu ihrer Wahrheit, wenn sie nicht autonom, sondern geistgeleitet geschieht. Damit rückt die Rolle des Geistes in den Vordergrund, denn sein Wirken ermöglicht erst den wahren Schriftzugang, wodurch sich die Lektüre der Schrift somit von jeder anderen Form des Lesens unterscheidet, zumal das Wirken des Geistes dann auch zu einem fundamental neuen Selbstverständnis führt. Dieses muss mit einem entsprechenden Leben im Geist verbunden sein, worin wiederum der praktische Aspekt dieser Theologie sichtbar wird. Aus diesem Grund sind Kirchen der presbyterianischen *Baekseok* Bewegung im Gegensatz zu anderen Kirchen weiterhin auffallend gewachsen, denn ihre Absolventen haben mit großer Leidenschaft viele Gemeinden gegründet.

Noch wichtiger ist nach meinem Dafürhalten aber, dass die Lebenstheologie nunmehr einen enormen theologisch-seelsorgerlichen Einfluss auf alle Kirchen ausübt. Somit verkörpert sie gewissermaßen ein neues Paradigma, das heute landesweit große Überzeugungskraft gewonnen hat.

2. Konzentration auf die pneumatologische Dimension der reformatorischen Bibelhermeneutik

Für das reformatorische Schriftverständnis ist die äußere Klarheit der Schrift (*claritas scripturae externa*) die Voraussetzung, durch die die Botschaft von der Versöhnung der Welt mit Gott durch Christus als Zentrum der Schrift er-

kennbar wird.⁶ Die innere Klarheit der Schrift (*claritas scripturae interna*) ist aber das Werk des Heiligen Geistes, da erst sein Licht das verfinsterte menschliche Herz aufschließt⁷ und ihm eröffnet, dass die Schrift der einzige Zugang zur Erkenntnis Jesu Christi als dem wahren Heilsweg ist. Dies bedeutet, dass die innere Klarheit der Schrift, d.h. das vom Heiligen Geist gewirkte richtige Verständnis des durch sie vermittelten Evangeliums, zu einem festen Vertrauen in die Schrift führt. Nur im Vertrauen auf das äußere Wort und die durch den Heiligen Geist in ihm wirkende Autorität Jesu Christi (*claritas scripturae externa* und *claritas scripturae interna*) erweist sich die Bibel als Heilige Schrift.⁸ In diesem Sinne wird die Bibel allein durch den Geist verstehbar und gibt sich selbst zu verstehen.

Für ihre Konzeption einer spirituellen Theologie konzentriert sich die Lebens- theologie auf die pneumatologische Dimension der reformatorischen Bibelhermeneutik, die nachdrücklich die Rolle des Heiligen Geistes, bzw. die spirituelle Erfahrung im biblischen Verstehensprozess betont. Dadurch gewinnt das Schriftverständnis Luthers eine zentrale Bedeutung für die Lebenstheologie. Außerdem geht sie stets von der Voraussetzung aus, dass der Grundsatz „sola scriptura“ („allein durch die Schrift“) neben den drei weiteren „Kampfbegriffen“ des sola fide, sola gratia und

sola Christus für den reformatorischen Neuaufbruch in Theologie und Kirche steht.

Darum behauptet Chang Jong-Hyun:

Nach dem reformatorischen Schriftprinzip steht die wichtige Rolle des Heiligen Geistes im Interpretationsprozess der Bibel im Zentrum. [...] Christen, die die Bibel lesen, erfahren die Gegenwart Gottes tief in ihren Herzen, wenn der Heilige Geist sie leitet.⁹

Diese zentrale Äußerung impliziert, dass die Heilige Schrift der einzige Maßstab für alle Fragen des menschlichen Lebens ist und dass der Heilige Geist die geistlichen Augen öffnet und so die Bibel als das Wort des Lebens erfahren lässt.¹⁰ Durch das Zusammentreffen des Heiligen Geistes mit der menschlichen Vernunft im Bibelstudium bewirkt der Heilige Geist die unerschütterliche Gewissheit, der Gnade Gottes teilhaftig geworden zu sein. Dabei verzichtet die biblische Auslegung durchaus nicht auf das vernünftige Verstehen, denn erst das Zusammenwirken des Heiligen Geistes mit der Vernunft führt zum bewussten Einverständnis mit dem Evangelium. Unverzichtbare Prämisse ist jedoch, dass die verdorbene und blinde Vernunft durch den Heiligen Geist zuvor gereinigt wird, wodurch sie eine ganz neue Qualität erlangt, weil sie nunmehr eine vom Geist erleuchtete Vernunft ist.

Dieser Ansatz der Lebenstheologie ist als eine kontextualisierte Lutherrezeption der presbyterianischen Kirchen deutbar.¹¹

6 „Tolle Christum e scriptis, quid amplius in illis invenies?“ Martin Luther, *De serbo arbitrio*, in: Martin Luther Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe, Bd. 18, Weimar 1908, 606.

7 „Quo per spiritum sanctum vel donum Dei singulare, quilibet pro se, suaque solius salute illustratus, certissime iudicat et discernit omnium dogmata et sensus, de quo dicitur.“ Luther aaO., 653.

8 „Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita. [...] Si de interna claritate dixeris [...] qui spiritum Dei habet.“ Luther aaO., 609.

9 „The reformers used to assert the principle ‘The Bible must be interpreted by the Bible.’ By this principle, we believe that the reformers emphasized the important role of the Holy Spirit in the interpretation process. [...] Christians who read the Bible will experience the presence of God deep in their hearts when the Spirit guides them.“ CHANG (s.o. Anm. 4), 115f.

10 Jong-Hyun CHANG, *Declaration of Reformed Life Theology*, Cheonan 2017, 137.

11 Yong Seuck CHO, *Spiritual Experience and Studying the Bible: Luther’s Response to the Key*

Aufs Ganze gesehen kommt es hier jedoch zu einer deutlich stärkeren Betonung der pneumatologischen Dimension als in der reformatorischen Bibelhermeneutik.

Dabei ist zu beachten, dass die Lebens- theologie als Theologie der *Baekseok* Konfession in unauflöslicher Verbindung mit der reformierten Tradition bleiben will. Darum ist zudem auch ein Rekurs auf Calvins Schriftverständnis unverzichtbar, das ebenso die Rolle des Heiligen Geistes heraushebt. Nach seinem Schriftverständnis ist das innere Zeugnis des Heiligen Geistes auf Grund seiner unzertrennbaren Zusammengehörigkeit mit der Schrift die Versiegelung der Lehre der Schrift im Menschen.¹² Alle Geisterfahrung muss darum an der Heiligen Schrift gemessen werden, da der Heilige Geist ihr Urheber ist.¹³ Wesentlich ist, dass der Heilige Geist, der die Wahrheit der Bibel inspiriert hat, nicht aufhört, ein lebendiger und wirkender Geist zu sein. Calvin formuliert dies so:

Proposition of Reformed Life Theology, "Theology is Not a Mere Academic Discipline", in: *Baekseok Theological Journal* 35 (2018), 11-33, 28.

12 „Non ergo promissi nobis Spiritus officium est, novas et inauditas revelationes confingere, aut novum doctrinae genus procudere, quo a recepta Evangelii doctrina abducatur: sed illam ipsam quae per Evangelium commendatur, doctrinam mentibus nostris obsignare.“ (Das Amt des Geistes, das uns verheißen ist, besteht also nicht darin, neue und unerhörte Offenbarungen zu erdichten oder eine neue Lehre aufzubringen, durch die wir von der überlieferten Lehre des Evangeliums abkommen müssten. Sondern sein Amt ist eben, die Lehre in uns zu versiegeln, die uns im Evangelium ans Herz gelegt wird.) Johannes CALVIN, INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS, in: *JOHANNIS CALVINI OPERA SELECTA* [OS], P. Barth und G. Niesel (Hg.), Bd. 3, München 1957, 83, 3ff.

13 „(Spiritus Sanctus) Scripturarum auctor est.“ Institutio, 83, 33.

Deshalb wird die Schrift erst dann wirklich zu heilsamer Erkenntnis Gottes genügen, wenn die an ihr entstehende Gewissheit im inneren Zeugnis des Heiligen Geistes begründet ist.¹⁴

Gemäß dieser reformierten Perspektive fokussiert sich die Lebenstheologie auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes aufgrund seiner unzertrennbaren Zusammengehörigkeit mit der Schrift.

3. Wahre Theologie ist praktische Anleitung zum neuen Leben

In dem Kommentar zu Psalm 119 bestimmt Luther die der Schrift angemessene Lektüremethodologie so:

Ueber das will ich dir anzeigen eine rechte Weise in der Theologia zu studieren, der ich mich geübt habe [...] Und ist das die Weise, die der heilige König David (ohn Zweifel auch alle Patriarchen und Propheten gehalten) leret im 119. Psalm: da wirst du drei Regeln innen finden, durch den ganzen Psalm reichlich fargestellet, und heißen also: oratio, meditatio, tentatio.¹⁵

Nach dieser Bestimmung ist Theologie als das Studium der Bibel durch Gebet (oratio), Meditation (meditatio) und spirituelle Prüfung (tentatio) verstehbar. Bibelstudium bedeutet somit, in den Prozess eines tiefgehenden Lesens und Meditierens der Schrift einzutreten. Die sich so vollziehende spirituelle Erfahrung als betend-meditierender Umgang mit der

Die spirituelle Erfahrung eines betend-meditierenden Umgangs mit der Schrift.

14 „Quare tum vere demum ad salvificum Dei cognitionem Scriptura satisfaciet, ubi interior Spiritus sancti persuasione fundate fuerit eius certitudo.“ Institutio, 81, 22ff.

15 Martin Luther, *Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften*, in: Martin Luther Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe, Bd. 50, Weimar 1914, 659.

Schrift führt zum Erkennen ihrer wahren Bedeutung.

Für Luther ist das Bibelstudium keine bloße Begegnung mit der Heiligen Schrift, sondern eine göttliche Gebetsübung. Die Meditation der Schrift und die Überzeugung von der ganzen Wahrheit des Evangeliums erfolgen durch das Werk des Heiligen Geistes, das zugleich unauflöslich mit einer ernsthaften Anfechtung verbunden ist. Luther strebt nach der spirituellen Erfahrung jenseits der rationalen Wahrnehmung der Bibel, um sie als das Wort Gottes wahrzunehmen.

In diesem lutherischen Sinne versteht Chang Jong-Hyun das *sola scriptura*:

Besondere Aufmerksamkeit muss darauf liegen, dass man sich auf Gottes Wort konzentriert und um das Werk des Heiligen Geistes betet, bis der Heilige Geist uns das Wort Gottes verstehen lässt.¹⁶

Dieser Leitsatz rückt die Gebetsübungen, die vom Wirken des Heiligen Geistes geleitet sind, in das Zentrum der Lebenstheologie.¹⁷ Durch ihre Konzentration auf die pneumatologische Dimension der reformatorischen Bibelhermeneutik bestimmt die Lebenstheologie das Bibelstudium in einer engen Verbindung mit der spirituellen Erfahrung des Heiligen Geistes als die wichtigste theologische Aufgabe, was für sie zugleich eine Absage an die in ihren Augen spekulative akademische Theologie bedeutet. Ohne die spirituelle Erfahrung des Heiligen Geistes ist Theologie also unmöglich. Auch wenn diese Erfahrung

zunächst eine individuelle ist, betont die Lebenstheologie zugleich, dass sie eine wichtige gesellschaftliche Dimension besitzt, was die Überwindung des individualistisch zentrierten Heilsgedanken der früheren „Wohlstandstheologie“ der Pfingstbewegung ermöglicht. Dies formuliert Chang Jong-Hyun so:

Reformierte Lebenstheologie ist eine gemeinschaftliche Bewegung, wo wir mit allen Dingen, die uns gegeben wurden, unseren Nachbarn und der Welt dienen, so wie Christus sich für die Welt geopfert hat. Dies ist ein dynamischer Prozess und eine Praxis in der Fülle des Heiligen Geistes, der uns, die Kirche und die Welt verändert.¹⁸

Unübersehbar ist also, dass somit die Schrift und das Wirken des Heiligen Geistes die beiden Eckpunkte des christlichen Glaubens bilden, der in ihrem Zusammenspiel gründet und so eine neue Lebenswirklichkeit schafft. In der Betonung dieses Gedankens stimmen die reformatorische Bibelhermeneutik und die Lebenstheologie überein. In diesem Sinne proklamiert Chang Jong-Hyun, dass Theologie keine Wissenschaft ist, was er so begründet:

Reformierte Lebenstheologie ist eine Bewegung der theologischen Erneuerung, durch die wir die ursprüngliche Bedeutung der Theologie wiederherstellen, indem wir über Gott und sein Wort nachdenken und zu ihnen zurückkehren und die Tatsache betonen, dass Theologie keine akademische Disziplin ist.¹⁹

16 CHANG, (s.o. Anm. 10), 59.

17 „A Movement of Prayer – the Holy Spirit: Reformed Life Theology is a movement of prayer – the Holy Spirit by which we ask for the guidance and work of the Holy Spirit through fervent prayers in everything, confessing that the Holy Spirit alone can enable us to achieve the movement of faith, of theological restoration, of repentance-forgiveness, of spiritual life, and of the sharing of the Kingdom of God.“ CHANG (s.o. Anm. 4), 110.

18 „Reformed Life Theology is A Movement of Sharing by which we pioneer in sharing with and serving our neighbors and world with all the things given to us, just as Christ sacrificed Himself for the world, and pursuing a dynamic process and practice in the fullness of the Holy Spirit that transforms ourselves, churches, and the world. CHANG (s.o. Anm. 4), 176-177.

19 „Reformed Life Theology is a Movement of Theological Restoration by which we restore the original meaning of theology, by reflecting and going back to God and His Word by emphasizing the fact that theology is not merely an academic

Dies bedeutet, dass man theologische Lehren nicht lediglich rezipiert oder um sie streitet. Denn beim Lesen der Heiligen Schrift geht es um das Zusammenspiel zwischen dem von Gott zugesprochenen Wort von außen und der Erfahrung des von Gott geschenkten Geistes im Inneren, damit der Mensch Jesus Christus persönlich begegnet und die lebensspendende Kraft der Bibel umfassend erfährt. Mit anderen Worten: Der vom Heiligen Geist erfüllte Glaube ist die Grundvoraussetzung für eine tiefe spirituelle Erfahrung im korrekten Verstehen der Schrift. In diesem Sinne bildet wahre Theologie einen Prozess. Durch das Bibelstudium in enger Verbindung mit der spirituellen Erfahrung wird erkannt, dass die korrekte Interpretation der Bibel ohne das Werk des Heiligen Geistes unmöglich bleibt und dass wahrhaftige Theologie das Ergebnis des treuen Lesens und Meditierens der Bibel im Alltag ist. Wenn sich diese tiefe spirituelle Erfahrung durch den Heiligen Geist ereignet, kann das wahre Evangelium Jesu Christi in der Bibel als Gottes Erlösungswerk vernommen werden.

4. Auf dem Weg zur bibelzentrierten Pfingstbewegung

Die schamanistisch geprägte pfingstliche Wohlstandstheologie als eine pseudo-religiöse Ideologie hat zur raschen Industrialisierung Koreas und theologischen Begründung einiger Megakirchen beigetragen. Darum bezeichnen gerade auch presbyterianische Theologen diesen Glauben als „Ki-Bock-Shin-Ang“ („Segen durch Glauben und religiöse Praktiken“), was im Schamanismus für weltliches Wohlergehen steht. Denn der Glaube an Christus solle Reichtum,

Gesundheit und Erfolg bewirken. Deshalb wird ein solcher Gottesdienst von manchen presbyterianischen Theologen sogar als Götzendienst kritisiert.²⁰

Koreas Pfingstbewegung ist aus dem historischen Kontext des Koreakrieges (1950-1953) zu verstehen. Sie war eine Glaubensbewegung zur Bewältigung der damaligen Krisensituation. Ein repräsentatives Beispiel ist die *Yoido Full Gospel Church*, deren erster leitender Pastor, Yonggi Cho eine typisch pfingstliche Segenstheologie konzipiert und im ganzen Land verbreitet hat.²¹ Seine Theologie ist ein wichtiger Faktor für das erstaunliche Kirchenwachstum gewesen. In seinen Augen waren die meisten Koreaner, die seit dem Krieg in extremer Armut lebten, machtlos und krank, weil sie keine geisterfüllte spirituelle Erfahrung erlebt hatten. Gerade die erhofften überwältigenden Erfahrungen des Heiligen Geistes sollten darum zur Überwindung der schwierigen Lebenssituation dienen.²²

Yonggi Chos Segensgedanke zielt nicht lediglich auf das jenseitige Seelenheil, sondern erhofft als Bewährtheitszeichen des wahren Glaubens von Gott konkret zu erfahrende materielle Segnungen. Denn das Erlösungswerk Christi

20 Yong Seuck CHO, Unterwegs zur mündigen Pfingstbewegung: Luthers Theologie als kritische Herausforderung und konstruktive Inspiration für Koreas Pfingstbewegung, in: *NZStH*, 2016 BAND 58, 96-109, 101.

21 Yonggi Cho (1936-) ist der Begründer einer eigenständigen Pfingsttheologie, auch wenn seine Konzeption des fünffachen Evangeliums (The Fivefold Gospel) und des dreifachen Segens (The Threefold Blessing) Motive der amerikanischen Heiligungs- und Pfingstbewegung aufgenommen hat.

22 Yong Seuck CHO, Unterwegs zur mündigen Pfingstbewegung: Luthers Theologie als kritische Herausforderung und konstruktive Inspiration für Koreas Pfingstbewegung, in: *NZStH*, 2016 BAND 58, 96-109, 108.

discipline.“ CHANG (s.o. Anm. 4), 147.

am Kreuz kann durch das Wirken des Geistes zugleich auch die Befreiung des Gottesvolkes vom Fluch der Armut und Krankheit bewirken. Deshalb hat die Pfingstbewegung das Verlangen nach finanziellem Erfolg und Heilungsritualen in den Mittelpunkt ihrer Verkündigung gestellt. Dieser Glaube an weltlichen Erfolg bewirkt jedoch zugleich auch, dass den Geistlichen übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden, da sie für die Gläubigen den Zugang zum Geist und seiner Kraft vermitteln. Diese Theologie lässt sich als Synkretismus von Christentum und traditionellen Glaubensvorstellungen des Spiritismus und Schamanismus charakterisieren.

Der Pfingstbewegung ist es außerdem gelungen, das Alltagsleben ihrer Gläubigen umfassend zu formen, z. B. durch ein rigoroses Alkohol- und Nikotin-

verbot. Ihre Normen zur Lebensführung und Wohlstandsverheißungen ließen sich somit in Analogie zur These von Max Weber über die Rolle des Calvinismus für die Genese des Kapitalismus deuten. Den Pfingstkirchen ist es durch ihre

schamanistischer Segensvorstellungen gelungen, eine Mentalität zu schaffen, die bereit ist, große Anstrengungen auf sich zu nehmen, um schließlich Wohlstand zu erlangen. Temporäre Askese ist – um es nochmals mit Weber auszudrücken – der Zugang zu späterem Reichtum. Wenn dies dem Einzelnen nicht zu Lebzeiten gelingen sollte, dann doch gewiss in der zweiten Generation seiner Familie. Es ist deshalb auch eine wichtige Leistung der Kirchen gewesen, den rapiden gesellschaftlichen Umbruch von der Agrar- zur Industriegesellschaft für die Betroffenen durch die Stabilisierung der Familie abgepuffert zu haben, indem sie gewissermaßen einen Schutzraum außerhalb der Gesellschaft geschaffen haben, der ihre Mitglieder

aber zugleich in ihrem gesellschaftlichen Aufstiegswillen gestärkt hat.

Obgleich das Verständnis des christlichen Glaubens heute anders ist als in der Nachkriegszeit, so darf doch der große Beitrag der Pfingstbewegung für die Christianisierung des Landes nicht einfach ausgeblendet werden.

Darum bemüht sich die Lebenstheologie darum, dass die Beiträge einiger großer Kirchen zum damaligen außergewöhnlichen Kirchenwachstum (*Yoido Full Gospel Church, Myungsung Presbyterian Church* und *Sarang Presbyterian Church* in Seoul) anerkannt und ihre evangelikal-pietistische Frömmigkeit akzeptiert werden sollten. Doch um den Vorwürfen einer primitiven Segens-theologie zu entgehen, distanziert sie sich entschieden vom Wohlstandsevangelium der Megakirchen und unterstützt ausdrücklich die Gründung kleinerer Gemeinden.

Deshalb duldet die Lebenstheologie keine formalen Parallelen ihrer Gottesdienste zu schamanistischen Ritualen (Wunderheilung und Dämonenaustreibung), da sie für sich den Vorwurf des schamanistischen Synkretismus strikt zurückweist. Doch das Zungenreden als Zeugnis der Geistestaupe in der Tradition der klassischen Pfingstbewegung genießt weiterhin ihre uneingeschränkte Anerkennung. In diesem Zusammenhang ist aber immer zu beachten, dass alles auf die geistgewirkte werthafte Selbstvermittlung Christi durch die Schrift abzielen hat. Die Lebenstheologie hat die Pfingstbewegung der evangelikalen Tradition insbesondere in ihrer calvinistischen Tradition kritisch und vorsichtig akzeptiert, insofern Calvin als besonders bibelzentrierter Theologe die Würdigung des Wortes Gottes stärker als Luther akzentuiert hat. Insofern ließe sich folgende These formulieren: Das Ziel der Lebenstheologie ist eine Kontextualisierung der calvinistischen

... der große
Beitrag der
Pfingstbewegung
für die
Christianisierung
des Landes.

Theologie im pfingstlichen Kontext. Dabei gilt es zu beachten, dass die pneumatologische Dimension von Calvins Theologie und ihre Bedeutung für den heutigen pneumatologischen Diskurs in der reformierten Tradition bisher weitgehend unterschätzt worden ist. An dieser Stelle zielt die Lebenstheologie darauf ab, die Pneumatologie als ein ganz zentrales und profilbestimmendes Thema der Theologie Calvins zu erweisen. Dafür ist vorauszusetzen, dass die Lebenstheologie Calvins Geistlehre,²³ die die lutherische Pneumatologie grundsätzlich beerbt hat, als ihre angemessene theologische Basis zur aktiven Rezeption der spirituellen Pfingsterfahrung akzeptieren sollte.

Die von der Lebenstheologie beeinflusste bibelzentrierte Pfingstbewegung zeigt sehr deutlich, dass die dargestellten Charakteristika diese von den meisten traditionellen Pfingstkirchen und presbyterianischen Kirchen in Korea unterscheiden können. Darin verpflichtet sich die Lebenstheologie einer Konvergenz von calvinistischer und pfingstlicher Theologie als Beispiel für eine versöhnte Verschiedenheit im korea-

nischen Kontext, wodurch Glaubensgemeinschaft durch die gegenseitige Anerkennung beider Konfessionen realisiert werden könnte. Insofern ist sie als eine entscheidende Etappe des fortgesetzten ökumenischen Dialogs verstehbar. In Zukunft bliebe zu wünschen, dass die Lebenstheologie als bibelzentrierte Pfingstbewegung ein wirksamer Anstoß zur versöhnten produktiven Kommunikation zwischen dem starren Presbyterianismus und der modernen Pfingstbewegung sein könnte, um die bestehenden Gegensätze langfristig zu überwinden. Hierin liegt gewiss ein großes ökumenisches Klärungspotential in der evangelikalen Welt im koreanischen Kontext.

Für die europäischen Kirchen könnte dieses ökumenische Modell einen theologischen Impuls ermöglichen, um die reale Möglichkeit der ökumenischen Kirchengemeinschaft in den Ländern außerhalb Europas zu erforschen. In diesem Zusammenhang behauptet Chang Jong-Hyun:

Reformierte Lebenstheologie beerbt die klassische Reformierte Theologie, die mit den Reformatoren des 16. Jahrhunderts begann. Reformierte Lebenstheologie ist keine neue Theologie, sondern eine Glaubensbewegung, die die übertriebene Akademisierung der Theologie ehrlich reflektiert und die Reformierte Theologie zum geistigen Leben Jesu Christi zurückführt.²⁴

23 Calvins Geistlehre interessiert sich dafür, wie Menschen durch den Heiligen Geist zur Erkenntnis des sich mit ihnen versöhnenden Gottes geführt werden und in der Gemeinde aus der schöpferischen Fülle des Heiligen Geistes leben können. Bei der Einigung mit Jesus Christus leitet der Heilige Geist zur Gemeinschaft mit Jesus Christus bis zu dem Moment, an dem die Glaubenden wirklich mit Jesus Christus vereint sein werden. Calvin schreibt: „... nach unserer Anschauung aber geistlich, weil die verborgene Kraft des Heiligen Geistes das Band ist, das uns mit Christus verbunden sein läßt.“ („nobis spiritualis, quia vis arcana spiritus nostrae cum Christo coniunctionis vinculum est.“), Johannes CALVIN, INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS. in: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* [CO], W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss (Hg.) Bd. 2, Schwetschke, Braunschweig 1864, 1034; IV, 17, 33.

24 Jong-Hyun CHANG, *Declaration of Saengmyung Reformed Theology*, Cheonan 2017, 136. Das Verhältnis zwischen seiner und der reformierten Theologie beschreibt Chang Jong-Hyun so: „Wir verfolgen Reformierte Lebenstheologie, die unsere theologische Grundlage ist. [...] Wir benennen die praktische Bewegung, das Wesen der reformierten Theologie wiederherzustellen, als Reformierte Lebenstheologie. Dies ist kein Versuch, ein neues theologisches System zu schaffen, sondern der Versuch, die calvinistisch-reformierte Theologie zu

In diesem Sinne kann Lebenstheologie als eine Kontextualisierung der calvinistischen Theologie im pfingstlichen Kontext betrachtet werden.

Schlussbemerkung

Aufs Ganze gesehen sollte der Lebenstheologie Beachtung geschenkt werden als einer spirituellen Theologie der presbyterianischen Kirchen im pfingstlichen Kontext Koreas, die sich auf das Wort Gottes konzentriert und dazu beitragen kann, die Probleme der Kirche zu überwinden und die Gemeinden wiederzubeleben. Dabei ist im Blick zu behalten, dass die traditionelle Pfingstbewegung die spirituelle Erfahrung, der Geisterfüllung extrem betont hat, wodurch die Bibel als Gottes Wort oft vernachlässigt wurde. In Anbetracht dieser Tatsache könnte die Lebenstheologie als ein erfolgreiches Modell einer neuen spirituellen Theologie ein pastorales Programm und eine theologische Alternative zur Überwindung der kirchlichen Defizite bieten.²⁵

In diesem Zusammenhang möchte ich den Vorschlag des Pastors Lee Young-hoon von der *Yoido Full Gospel Church* für die Zukunft der Pfingstbewegung in Korea aufgreifen. In seinem 2015 erschienenen Aufsatz „Die Bewegung des Heiligen Geistes: Charismatische Tradition in Korea“ untersucht er die Geschichte der Kirche Koreas im Kontext der Pfingstbewegung, die er als wichtigen Faktor ihres rasanten Wachstums bestimmt. Am Schluss versucht er, eine Konzeption für eine Reform der Pfingstbewegung aus reformierter Perspektive vorzulegen. Er fordert:

Die heutige Pfingstbewegung muss die spirituellen Erfahrungen auf der Basis der Heiligen Schriften untersuchen, um einen reifen christlichen Glauben zu entwickeln,

indem ein gesundes Gleichgewicht zwischen den spirituellen Erfahrungen und dem Wort Gottes bewahrt wird.²⁶

Dies bedeutet, dass die moderne Pfingstbewegung für ihre positive Transformation die reformierte Tradition unbedingt aufgreifen muss.

Analog zu diesem Vorschlag zur Reform der Pfingstbewegung betont auch die Lebenstheologie in calvinistischer Tradition, dass die spirituelle Erfahrung des Heiligen Geistes keine unmittelbare Erfahrung darstellt, sondern unauflöslich mit Gottes Wort in der Bibel verbunden ist. In diesem Gedanken scheint mir eine theologische Konvergenz zwischen moderner Pfingstbewegung und calvinistischer Tradition zu liegen.

Prägnant lässt sich diese Verortung wie folgt zusammenfassen: Reformierte Lebenstheologie als eine spirituelle Theologie der presbyterianischen Kirchen im pfingstlichen Kontext Koreas zielt darauf ab, die Bedeutung der Bibel umfassend zu erfahren und ernsthaft die Hilfe des Heiligen Geistes zu suchen. Insofern stellt sie nicht den Versuch dar, ein neues theologisches System zu schaffen, denn sie verkörpert das Bestreben, eine bibelzentrierte Pfingstbewegung zu begründen. Darum erklärt Chang Jong-Hyun: „Reformierte Lebenstheologie ist eine Glaubensbewegung, die das starke Wirken des Heiligen Geistes in diesem Land durch das Wort Gottes hervorhebt.“²⁷

verjüngen.“ CHANG, (s.o. Anm. 4), 134.

25 CHO (s.o. Anm. 11), 28.

26 „Today’s Pentecostal movement need to examine spiritual experiences through the scriptures to develop a mature faith by maintaining a healthy balance between spiritual experiences and the word of God.“ Young-Hoon Lee, „The Holy Spirit Movement: Charismatic Tradition in Korea“, in: *Korean Church God’s Mission Global Christianity*, Regnum Edinburgh Centenary Series Volume 26, ed. Won-Suk MA and Kyo-Seong AHN, Oxford 2015, 57-70.

27 CHANG (s.o. Anm. 4), 147.

Mission und Migration im Kontext der Lausanner Bewegung

Impulse der Liverpool Diaspora Consultation und des Global Diaspora Network der Lausanner Bewegung

Matthias Ehmann

Im Juni 2019 fand mit der *Liverpool Diaspora Consultation* die erste Konferenz des *Global Diaspora Networks* der Lausanner Bewegung für den europäischen Kontext statt. Der Artikel stellt Inhalte und Bedeutung der *Liverpool Diaspora Consultation* dar und gibt einen Überblick zum Entstehen und zur Entwicklung des *Global Diaspora Network* der Lausanner Bewegung. Davon ausgehend reflektiert der Artikel die Bedeutung dieser Impulse für den deutschen Kontext und fragt nach Leerstellen und dem Bedarf für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Mission, Migration und Diaspora.

Matthias Ehmann ist Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden und seit 2016 Hauptamtlicher Lehrbeauftragter für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach. In seinem Promotionsprojekt an der Universität von Südafrika vergleicht er in ökumenischer Perspektive Ansätze zur Verhältnisbestimmung von Mission und Migration. Email: Matthias.Ehmann@THE.FeG.de.

Christen aus dem globalen Süden und die Diaspora Mission in Europa

Vom 05. bis zum 08. Juni 2019 fand in Liverpool zum ersten Mal in der Geschichte eine Konsultation des *Global Diaspora Network* (GDN) der Lausanner Bewegung in Europa statt. Das *Global Diaspora Network* bringt im Kontext der globalen Lausanner Bewegung Praktiker, Forscher und Leiter von Organisationen zusammen, welche sich auf verschiedene Weisen mit dem Themenkomplex Diaspora, Migration und Mission beschäftigen.

Gastgeber der *Liverpool Diaspora Consultation* war das *Andrew Walls Centre for the Study of African and Asian Christianity* an der *Liverpool Hope University*. Die Universität ist aktuell die einzige ökumenische Universität Europas. Sie bot mit ihrem herausragenden Studienzentrum und Campus sowie durch die Fachkompetenz des auf Forschung zum globalen Christentum spezialisierten *Andrew Walls Centre* den Rahmen für die Tagung.

Im Zentrum der Konsultation standen dabei Konzepte, Herausforderungen und Chancen von Diaspora in ihrer jeweiligen ethnischen Perspektive. Dabei ergab sich sowohl durch die Auswahl der Referentinnen und Referenten als auch durch die Struktur der Konsultation ein deutlicher Schwerpunkt auf dem britischen Kontext. Ein besonderes Gepräge bekam die Konsultation durch ihren Zugang zum Thema. Jeder Konferenztag stellte die Diasporen einer Weltregion in den Mittelpunkt. Dies geschah jedoch nicht ausschließlich durch entsprechende Fachvorträge, sondern darüber hinaus durch einen ganzheitlicheren Zugang zum Themenfeld. Sowohl die morgendlichen Gebetszeiten und Mahlzeiten als

auch die Abendveranstaltungen mit Gebetszeiten und öffentlichen Vorträgen standen jeweils im Zeichen einer spezifischen Diaspora in Liverpool.

So lag der Schwerpunkt des ersten Tages auf der indisch-pakistanischen Diaspora, mit indischem Essen, einer durch die MarThoma Gemeinde gestaltete Liturgie und einleitenden Vorträgen vom Rektor der Universität, Prof. Dr. Gerald Pillay und dem anglikanischen, aus Karachi (Pakistan) stammenden Bischof Michael Nasir-Ali. Der zweite Tag stand im Zeichen der chinesischen Diaspora. Nach einer Führung durch die anglikanische Kathedrale Liverpool besuchten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz mit der *Liverpool Chinese Gospel Church* die älteste chinesische Diasporakirche der Stadt für eine gemeinsame Mahlzeit, Berichte über Entstehung und Gemeindeleben der Kirche und gemeinsames Gebet. Daran schlossen sich zwei auch für Interessierte aus der Stadt zugängliche Vorträge zu christlichen Diasporen und ihrer Rolle in der britischen Gesellschaft an. Rev. Dr. Joel Edwards, langjähriger Leiter der britischen Evangelischen Allianz und der weltweiten Micha-Initiative¹ berichtete von seiner eigenen Migrationsgeschichte von Jamaika nach Großbritannien. Er sei zum einen vom Grad der Säkularisierung in seiner neuen Heimat überrascht gewesen und sehe zum anderen in einer ganzheitlichen Mission durch Migrantinnen und Migranten eine Chance für Europa. Ram Gidoomal, Geschäftsmann und ehemaliger Bürgermeisterkandidat für London, führte diese Gedanken auf Grund seiner Erfahrung als asiatischer Migrant aus Ostafrika weiter. Beach-

... überrascht vom Grad der Säkularisierung in der neuen Heimat.

tenenswert und im deutschen Kontext bisher kaum vorstellbar ist die starke Vernetzung dieser evangelikalen Leiter mit ethnischen Diasporen, gesellschaftlichen Entscheidungsträgern und breiten ökumenischen Kreisen.

Am dritten Tag stand mit dem Besuch des *Temple of Praise* an der *Anfield Road* eine afrikanisch geprägte, aber fortschreitend multikulturelle Gemeinde im Mittelpunkt. Wie an den anderen Tagen waren die Mahlzeiten mittags an der Hope University und abends in der Ortsgemeinde durch Beiträge aus der Schwerpunktregion des Tages geprägt. In seinem Vortrag zur Bedeutung einer multikulturellen Ortsgemeinde für einen armen Stadtteil berichtete der Senior Pastor des *Temple of Praise*, Dr. Tani Omideyi, von seiner Praxiserfahrung seit der Gründung der Gemeinde im Jahr 1980 durch ihn und seine Frau. Von einem kleinen ethnischen Hauskreis entwickelte sich die Gemeinde zu einer großen, zunehmend multikulturellen Gemeinde in einem ärmeren Stadtteil Liverpool. Dabei ist die Gemeinde inzwischen besonders für ihre *Community Transformation* Projekte bekannt. Diese wurden auch von den großen Kirchen und durch die Stadtgesellschaft zunehmend wahrgenommen und begrüßt. Heute ist Dr. Omideyi ökumenischer Ehrenkanoniker an der Kathedrale von Liverpool, Fellow der *Royal Society of Arts* (RSA) und der erste Verwaltungsratsvorsitzende der Evangelischen Allianz Großbritanniens aus einer ethnischen Diapora. Die Bedeutung von Migration für die Ausbreitung und Weiterentwicklung des christlichen Glaubens in der Welt stellte Prof. Dr. Andrew F. Walls in seinem anschließenden Vortrag heraus. Walls war einer der ersten Wissenschaftler des Westens, welcher über das Phänomen des wachsenden Christentums in Afrika schrieb und konsequent die Verdienste afrikanischer Christinnen und Christen

¹ In deutscher Übersetzung ist von Edwards bisher erschienen: Edwards, Joel 2010. *Unwiderstehlich: Kirche, die Jesus verkörpert*. Cuxhaven: Neufeld.

am Projekt der Weltmission zur Sprache brachte. Er gilt darüber hinaus als einer der Pioniere für das Studium der Auswirkungen von Migration von und nach Europa für den christlichen Glauben.² Dabei verband Walls in seinem Vortrag seine lebendige Verbindung zu afrikanischen Migrantengemeinden in Liverpool mit seiner Fachexpertise als einer der global herausragenden Forscher neuerer Missionsgeschichte.

Neben spezifischen Chancen und Herausforderungen der Diasporen aus den unterschiedlichen Schwerpunktregionen, wurden einige Querschnittsthemen unterschiedlicher Diasporen erkennbar.

Das eigene „Schwarz-Sein“ oder „Braun-Sein“ wird erst in der Diaspora relevant für die Identität.

So machten viele Vorträge deutlich, wie Migration die eigene Geschichte und Identität prägt. Zum einen erlebten viele der Vortragenden eine gewisse Enttäuschung über das als wenig lebendig, missionarisch und innovativ erlebte Christentum des Westens. Neben Dr. Joel Edwards

griff dieses Thema besonders der aus Nigeria stammende Baptistenpastor Israel O. Olofinjana auf. Er ist einer der wesentlichen Stimmen der westafrikanischen Diaspora in Europa. Im Kontext des von ihm gegründeten und geleiteten *Centre for Missionaries from the Majority World* hat er wesentliche Texte zu Mission und zur nigerianischen

Diaspora in Europa veröffentlicht.³ Zum anderen wurde mit der Frage nach Identität in der Diaspora auch deutlich, wie die eigene Körperlichkeit erst mit der Reflexion über die eigene Diaspora-Identität als differenter wahrgenommen wird. Das eigene „Schwarz-Sein“ oder „Braun-Sein“ wird meist erst in Konfliktsituationen in der Diaspora als ein relevantes Moment der eigenen Identität wahrgenommen, dann aber häufig wesentlich in das eigene Selbstverständnis integriert, wie etwa Usha Reifsnider, Diaspora-Missionarin und Doktorandin am *Oxford Centre for Mission Studies* aus ihrer biographischen und beruflichen Erfahrung in ihrem Vortrag zur Gujarati-Diaspora in Großbritannien betonte.

Sowohl in Vorträgen als auch in Arbeitsgruppen wurde gerade von Pastoren und Gemeindeleitern von Migrationsgemeinden die Herausforderung der zweiten und dritten Generation angesprochen. Die Spannung zwischen der Herkunftskultur der Eltern und der ethnischen Diasporen und der britischen Mehrheitskultur, in welcher die Gemeindejugendlichen aufwachsen, führt zu Spannungen. Sie löst einerseits bei den Gemeindegliedern der zweiten und dritten Generation Fragen nach der eigenen Identität aus. Andererseits entstehen in den Gemeinden Konflikte über die Frage, wie stark die Kultur der alten Heimat und wie stark die Kultur der neuen Heimat Gottesdienstformen, Ethik und Theologie sowie das öffentliche Auftreten der Gemeinden prägen soll. Inzwischen gibt es erste profilierte Veröffentlichungen zum The-

² Zur Migration aus Europa siehe vor allem: Walls, Andrew F. 2002. Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History. *Journal of African Christian Thought* 5, 3-11. Zur Migration von und nach Europa siehe: Walls, Andrew F. 2017. *Crossing Cultural Frontiers: Studies in the History of World Christianity*. Maryknoll: Orbis, 49-61. Zur Bedeutung des afrikanischen Christentums siehe: Walls, Andrew F. 1999. Africa as the Theatre of Christian Engagement with Islam in the Nineteenth Century. *Journal of religion in Africa*, 29(2), 155-174.

³ Olofinjana, Israel 2010. *Reverse in Ministry & Missions: Africans in the Dark Continent of Europe. A Historical Study of African Churches in Europe*. Milton Keynes: AuthorHouse.

Olofinjana, Israel (ed) 2013. *Turning the Tables on Mission: Stories of Christians from the global south in the UK*. Watford: Instant Apostle.

ma⁴, etwa von Harvey C. Kwiyani, einem der profiliertesten Praktiker und Denker afrikanischer Mission in Europa.⁵

Eng mit der Frage nach der kulturellen Ausrichtung der Gemeinde verbunden ist der Wunsch vieler Diaspora-Gemeinden auf der einen Seite die kulturelle Identität der Diaspora innerhalb der Gemeinde zu wahren und auf der anderen Seite missionarisch in die Mehrheitsgesellschaft hinein zu wirken. Es geht also häufig für Gemeinden von Migrantinnen und Migranten um die Balance zwischen Heimat und Sicherheit für die eigenen Gemeindeglieder in einer

teils feindlichen Umwelt und der kulturellen Öffnung zur Mehrheitskultur auf dem Weg zu einer multikulturellen Missionsbewegung. Einige Pastoren der verschiedenen Diasporen schlu-

... die Erfahrungen westlicher Pastoren in einem säkularen Umfeld nutzen.

gen hier durchaus kritische Töne an, was die eigenen Erfolge anging. Zwar leisteten viele Diaspora-Gemeinden eine wertvolle Arbeit für die Gläubigen aus der eigenen Diaspora und viele Diaspora-Gemeinden wirkten durchaus evangelistisch in ihre eigenen ethnischen Diasporen hinein, doch bleibe in den meisten Diaspora-Gemeinden der Erfolg in der Evangelisation von Menschen von außerhalb der eigenen Diaspora aus. Hier gelte es, die Erfahrungen westlicher Pastoren in der Mission in einem säkularen Umfeld zu nutzen und mit der hohen missionarischen Motivation der Diaspora-Gemeinden zu verbinden.

In einigen Diasporen spielt das Thema der Christenverfolgung eine besondere

Rolle. Während viele Diasporen aus Afrika und Lateinamerika kaum von diesem Phänomen betroffen sind, spielt es für einige Diasporen aus Asien, dem arabischen Raum und Nordafrika eine zentrale Rolle. Angehörige von Untergrundkirchen aus unterschiedlichen Ländern berichteten von ihren Erfahrungen. Diaspora-Gemeinden sind auf der einen Seite eine wichtige Unterstützung und Basis für Gläubige, welche aus ihrem Land fliehen müssen. Auf der anderen Seite schwächt das Phänomen wachsender Diasporen auf der ganzen Welt die christliche Präsenz und die Ortsgemeinden in einigen arabischen Ländern massiv. Diaspora stellt hier also gleichzeitig eine Notwendigkeit, eine große Unterstützung wie auch eine Gefahr für die Gemeinden in den Herkunftsländern dar. Leiter der Gemeinden aus dem Nahen und Mittleren Osten baten die europäischen Leiterinnen und Leiter auf der Konferenz darum, sich auf die Ankunft von vielen weiteren Migranten, darunter auch viele Glaubensgeschwister, vorzubereiten, wenn die militärischen Konflikte im Nahen und Mittleren Osten erneut eskalieren sollten.

Für eine geschichtliche Einordnung zeitgenössischer Diasporaphänomene in die Kirchen- und Missionsgeschichte sorgten drei Vorträge. Der Experte für globale Christentumsgeschichte und emeritierte Professor der Ludwig-Maximilians-Universität München und zugleich *Visiting Professor* in Liverpool, Prof. Dr. Klaus Koschorke, zeigt in seinem Vortrag „Mission and Migrations: Historical Perspectives“ an Hand von Beispielen des Neuen Testaments, des Mittelalters, der Reformation und des 19. und 20. Jahrhunderts, wie Migration und Mission sich in der Geschichte des Christentums gegenseitig bedingen.⁶ Der Vortrag von

4 Kwiyani, Harvey C. 2019. *Our Children Need Roots and Wings: Equipping and Empowering Young Diaspora Africans for Life and Mission*. Second Edition. Liverpool: Missio Africanus.

5 Siehe das wesentliche Werk Kwiyanis: Kwiyani, Harvey C. 2014. *Sent Forth: African Missionary Work in the West*. (American Society of Missiology Series 51). Maryknoll: Orbis Books.

6 Zum grundlegenden kirchenhistorischen Ansatz Koschorkes siehe: Koschorke, Klaus 2017. *Poly-*

Andrew F. Walls setzte die großen Migrationsbewegungen des Westens im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus ins Verhältnis zu den neuen Phänomenen der Migration in den Westen. Prof. Dr. Daniel Jeyaraj, Leiter des *Andrew F. Walls Centre*, zeigte an Hand der Biografie und der Arbeit von Bartholomäus Ziegenbalg, einem deutschen Indien-Missionars im frühen 18. Jahrhundert, wie schon damals transnationale Verflechtungen in Missionsarbeit und Bibelübersetzung wirksam waren.⁷

Eine geschichtliche Einordnung zeitgenössischer Diasporaphänomene.

Die Beiträge der Tagung sollen, abgesehen von den aus Sicherheitsgründen nicht für die Veröffentlichung vorgesehenen Berichten von Christen aus Verfolgungssituationen, als Tagungsband erscheinen. Sam George, der Leiter des *Global Diaspora Network* wird für die Veröffentlichung als Herausgeber verantwortlich zeichnen. Ein besonderer Höhepunkt der Tagung war die Verleihung eines Lebenswerkpreises durch die Lausanner Bewegung an Prof. Dr. Andrew F. Walls. Diese fand im Rahmen der Tagung an dem nach ihm benannten Studienzentrum der *Liverpool Hope University* statt. Damit wurde sein Beitrag zur Erschließung der Bedeutung afrikanischer Christinnen und Christen in der Weltmission und seine wegweisenden Impulse zur Bedeutung von Mi-

zentrische Strukturen der globalen Christentums-geschichte. *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitschichte* 11, 11-32.

7 Die Ausführungen Jeyarajs erfolgten im Rahmen einer Predigt. Folgender Artikel Jeyarajs fasst die aufgegriffenen Themen der Predigt zusammen: Jeyaraj, Daniel 2016. *Embodying Memories: Early Bible Translations in Tranquebar and Serampore. International Bulletin of Mission Research* 40 (1), 42-59.

gration im Kontext von Mission gewürdigt.

Das *Global Diaspora Network* der Lausanner Bewegung

Andrew F. Walls wies schon im Jahr 2002 in seinem viel beachteten Artikel „Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History“⁸ auf die große Bedeutung der Migration im Prozess der Ausbreitung des Christentums hin und nahm dabei besonders die europäische Migration in den Blick. Später entwickelte Walls dies zum Konzept einer Theologie der Migration weiter.⁹

Innerhalb der Lausanner Bewegung spielte das Thema sehr lange kaum eine Rolle. Erste Stimmen beschäftigten sich erst um die Jahrtausendwende mit theologischen Aspekten der Migration¹⁰. Aus Sicht des deutschen Zweigs der Lausanner Bewegung ist wohl Claudia Währisch-Oblaus Artikel „From Reverse Mission to Common Mission ... We Hope. Immigrant Protestant Churches and the „Programme for Cooperation Between German and Immigrant Congregations“ of the United Evangelical Mission“¹¹ der früheste und auch inter-

8 Walls, Andrew F. 2002. Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History. *Journal of African Christian Thought* 5, 3-11.

9 Walls, Andrew F. 2017. *Crossing Cultural Frontiers: Studies in the History of World Christianity*. Maryknoll: Orbis, 49-61.

10 Tira, Sadiri Joy 1998. Scattered with a Divine Purpose: A Theological and Missiological Perspective on the Filipino Diaspora. Unveröffentlichtes Papier von der Christian Missionary and Alliance Asia Pacific Conference, Taipei, Taiwan, April 1998.

Escobar, Samuel 2003. Migration: Avenue and Challenge to Mission. *Missiology* 31 (1), 17-28.

11 Währisch-Oblau, Claudia 2000. From reverse mission to common mission...we hope: Immigrant protestant churches and the program “Program for

national stark beachtete Beitrag zur damals entstehenden Debatte. Im deutschsprachigen evangelikalen Teil der Weltmissionsbewegung widmete sich der Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AfeM) in seiner Jahrestagung 2004 unter dem Titel „Missionare aus der Zweidrittel-Welt für Europa“¹² dem Thema. Schaut man die Beiträge kritisch durch, stellt man eine sehr allgemeine Sprache von „den Migrant*innen“ und eine Konzentration auf missionsstrategische und kulturanthropologische Fragestellungen fest. Dies scheint normal für den Beginn einer vertieften Auseinandersetzung mit einer neuen Fragestellung. Weniger ausgeprägt scheint in dieser Frühphase die konkrete Beschäftigung mit Fallstudien oder die fundamental-theologische Reflexion von Migration als einer spezifischen *conditio humana*¹³ und somit eines spezifischen Ortes der Gottesbegegnung und der Verkündigung, wie sie heute etwa in der römisch-katholischen Diskussion zu Migration als *locus theologicus*¹⁴ und Zeichen der Zeit¹⁵ geführt wird.

Auf globaler Ebene entstand im Jahr 2003 eine Initiative, welche kurzfristig

cooperation between German and Immigrant Congregations” of the United Evangelical Mission. *International Review of Mission* 89, 467-483.

12 Müller, Klaus W. (Hg.) 2004. Missionare aus der Zweidrittel-Welt für Europa: Referate der Jahrestagung 2004 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie. (edition afem mission reports 12). Nürnberg: VTR.

13 Frederiks, Martha 2016. Religion, Migration, and Identity: A Conceptual and Theoretical Exploration, in Frederiks, Martha & Nagy, Dorotya (eds) 2016. *Religion, Migration, and Identity: Methodological and Theological Explorations*. Leiden: Brill, 9-29.

14 Polak, Regina 2014. Migration als Ort der Theologie, in Keßler, Tobias (Hg.) 2014, *Migration als Ort der Theologie*. (Weltkirche und Mission 4). Regensburg: Pustet, 87-114.

15 Gruber, Judith & Rettenbacher, Sigrid (eds) 2015. *Migration as a Sign of Times: Towards a Theology of Migration*. Leiden: Brill.

eine Arbeitsgruppe für das Lausanne Forum in Pattaya 2004 organisierte. Aus ihr ging *das Lausanne Occasional Paper* Nr. 55 „Diasporas and International Students: The New People Next Door“¹⁶ hervor. Im Jahr 2008 wurde das *Lausanne Diasporas Leadership Team* installiert, welches von der Leitung der Lausanner Bewegung den Auftrag bekam, für den dritten Lausanner Kongress in Kapstadt 2010 das Konzept für eine „Diaspora Missiology“ vorzulegen.¹⁷ 2009 wurden dafür zwei Konferenzen organisiert: Die *Lausanne Diaspora Strategy Consultation* in Manila und die *Lausanne Diaspora Educators` Consultation* in Seoul.¹⁸ Aus letzterer ging die *Seoul Declaration on Diaspora Missiology* hervor.¹⁹

Auf dem Kongress von Kapstadt erhielten alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer das Positionspapier der Arbeitsgruppe „‘Diasporas‘ and God’s Mission“²⁰,

16 Lausanne Committee for World Evangelization 2005. The new people next door. Lausanne Occasional Paper No.55, in Lausanne Committee for World Evangelization (ed) 2005. *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call (Volume 3): Lausanne Occasional Papers from the 2004 Forum for World Evangelization hosted by the Lausanne Committee for World Evangelization in Pattaya, Thailand, September 29 – October 5, 2004*. Pasadena: William Cary Library.

17 Tira, Sadiri Joy & Jackson, Darrell 2016. Responding to the Phenomenon of Migration: Early Proponents of Diaspora Missiology and the Lausanne Movement, in Tira, Sadiri Joy & Yamamori, Tetsunao (eds) 2016. *Scattered and Gathered: A Global Compendium of Diaspora Missiology*. Oxford, Regnum, 89.

18 Tira & Jackson 2016:89-90.

19 Lausanne Committee for World Evangelization 2016. The Seoul Declaration on Diaspora Missiology: LCWE Diaspora Educators Consultation 2009, in Tira & Yamamori 2016, 555-556.

20 Lausanne Committee for World Evangelization 2010. „Diasporas“ and God’s Mission: A Position Paper, in Lausanne Committee for World Evangelization 2010. *Scattered to Gather: Embracing the Global Trend of Diaspora*. Manila: LifeChange Publishing, 14-31.

welches als Teil des Sammelbandes „Scattered to Gather: Embracing the Global Trend of Diaspora“²¹ verteilt wurde. Damit wurde das Thema einer breiteren Öffentlichkeit innerhalb der Lausanner Bewegung bewusst gemacht. Im Anschluss an die Konferenz wurde von der Lausanner Bewegung im Jahr 2011 das *Global Diaspora Network* als offizielle *Issue Group* der Lausanner Bewegung ins Leben gerufen. Sie organisierte für das Jahr 2015 mit dem Global Diaspora Forum in Manila einen größeren Kongress, auf welchem ein Grundlagenwerk der Lausanner Bewegung zum Themenkomplex diasporaler Mission vorbereitet wurde.²² Dieses Grundlagenwerk ist 2016 unter dem Titel „Scattered and Gathered: A Global Compendium of Diaspora Missiology“²³ erschienen. Es bietet einen guten Einstieg in das Themengebiet diasporaler Mission aus Perspektive der Lausanner Bewegung. Wer einen theologisch etwas breiteren Zugang zum Thema sucht, wird mit dem Sammelband „Global Diasporas and Mission“²⁴ aus der *Regnum Edinburgh Centenary Series* fündig. Beide Bände liefern einen leichten, überblicksartigen Einstieg in das Thema mit einigen Vertiefungen an ausgewählten Stellen. Nach dem *Global Diaspora Forum* im Jahr 2015 konzentriert sich das *Global Diaspora Network* nun neben der Vernetzung und Koordination von Personen aus Wissenschaft und Praxis diasporaler Mission auf jährliche Konferenzen zu spezifischeren Themen in

jeweils einer Weltregion. Inzwischen sind dabei viele Bände zu spezifischen Diasporen und Querschnittsthemen im Umfeld des *Global Diaspora Network* entstanden. Die Homepage des Netzwerks bietet dazu einen guten ersten Überblick. Die *Liverpool Diaspora Consultation* war die erste Konferenz des Netzwerks in Europa.

Beobachtungen und Impulse

Im Kontext der Lausanner Bewegung gab es erst vergleichsweise spät tieferegreifende theologische Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Mission und Migration. Im deutschsprachigen Kontext wurden die Impulse verstärkt unter dem Begriff der „Reverse Mission“ und deutlich seltener unter dem im internationalen Diskurs der evangelikalischen Bewegung genutzten Schlagwort der „Diaspora Missiology“ behandelt. Seit den deutlich gestiegenen Einwanderungszahlen in der Bundesrepublik Deutschland zunächst in Folge der innereuropäischen Migration im Zuge der Finanzkrisen ab 2010 und dann verstärkt in Folge der Fluchtbewegungen auf Grund der Kriege in Syrien und Afghanistan und der Spannungen nach dem arabischen Frühling beschäftigen sich auch deutschsprachige Missionen und Missionstheologinnen und Missions-theologen vermehrt mit dem Thema. Welche Beobachtungen und Impulse lassen sich also aus den Beiträgen des *Global Diaspora Network* im Allgemeinen und der *Liverpool Diaspora Consultation* im Speziellen ziehen? Dazu einige thesenhafte Beobachtungen und Anfragen:

- Abgesehen von Beiträgen zur Kirchen- und Missionsgeschichte scheinen mir die Diskurse zur Verhältnisbestimmung von Mission und Migration in der römisch-katholischen Kirche, im Kontext des Ökumenischen Rates der

21 Lausanne Committee for World Evangelization 2010. *Scattered to Gather: Embracing the Global Trend of Diaspora*. Manila: LifeChange Publishing.

22 Tira & Jackson 2016:91.

23 Tira & Yamamori 2016.

24 Im, Chandler H. & Yong, Amos (eds.) 2014. *Global Diasporas and Mission*. (Regnum Edinburgh Centenary Series 23). Eugene: Wipf & Stock.

Kirchen und in der Lausanner Bewegung kaum aufeinander bezogen. Gibt es Möglichkeiten die substanziellen Beiträge der anderen Traditionen des globalen Christentums stärker zu würdigen und ihre Erkenntnisse für eine eigene Theologie der Migration fruchtbar zu machen oder gar zu gemeinsam erarbeiteten Theologien der Migration zu gelangen?

- Auf der *Liverpool Diaspora Consultation* wurde deutlich, dass es im angelsächsischen Raum eine Reihe von profilierten Leiterinnen und Leitern von Migrationskirchen gibt, welche sowohl in der evangelikalen Bewegung als auch in der breiteren Ökumene gut vernetzt sind. Darüber hinaus beteiligen sie sich intensiv und anerkannt in gesellschaftlichen Diskursen einer multikulturellen Gesellschaft. Was muss geschehen, damit es auch in Deutschland möglich wird, dass Leiterinnen und Leiter von Migrationsgemeinden eine ähnliche Rolle in einer ganzheitlichen Missionsbewegung sowie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit einnehmen? Welche Netzwerke und Freikirchen lassen sich etwa in Zukunft in Entscheidungs- und Vernetzungsgremien im kirchlichen Bereich (VEF, ACK, EA) oder im gesellschaftlich-politischen Bereich (AEJ, Beauftragte am Sitz der Landes- und Bundesregierung) von Personen mit Migrationsgeschichte vertreten und berufen diese Menschen auch in Bundesleitungen und Präsidien ihrer Kirchen und Verbände?
- Die Spannung zwischen erster, zweiter und dritter Generation ist in Migrationsgemeinden noch größer als die normalen Spannungen zwischen den Generationen in Gemeindegründungen und bestehenden Gemeinden. Wie können die zweite und dritte Generation der Migrationsgemeinden in die jeweiligen Netzwerke und Kirchen in Deutschland integriert werden, ohne

dass sie ihre Identität mehr oder weniger aufgeben und damit mit der ersten Generation brechen müssen? Kann es gelingen, die zweite Generation in die „normalen“ (missions-)theologischen Ausbildungsprogramme zu integrieren, um so die Vernetzung mit den späteren Kolleginnen und Kollegen ohne eigene Migrationsgeschichte in Verbänden und Kirchen zu gewährleisten? Wie müssen sich dafür die Theologischen Seminare und Hochschulen verändern?

- Das Phänomen von Migration und Diaspora im Allgemeinen und von christlicher Migration und Diasporen im Speziellen schlägt sich im Kontext der deutschsprachigen Freikirchen und evangelikalen Werke hauptsächlich in strategisch-pragmatischen Überlegungen nieder. Weniger ausgeprägt, auch im Vergleich zu den Beiträgen des *Global Diaspora Network*, den theologischen Diskursen der römisch-katholischen Kirche und den christlichen Diasporen in Großbritannien, scheinen mir grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung der Existenz von Migration und Diasporen als Grundkonstante menschlicher Existenz und als Ort der Gottesbegegnung. Braucht es in der deutschsprachigen Lausanner Bewegung und auch im Rahmen von *missiotop* eine grundsätzlichere Reflexion darüber, was Migration und Diaspora für das Menschsein und für die Jesusnachfolge bedeuten und was auch Menschen ohne Migrationserfahrung durch dieses Phänomen von und über Gott erfahren können?

Was bedeuten Migration und Diaspora für das Menschsein und für die Jesusnachfolge.?

Letzteres könnte meiner Meinung nach dazu beitragen, einen funktionalistischen Kurzschluss zu überwinden. Diaspora und Migration sind weder nur Katastrophe, denen wir karitativ zu begegnen haben, noch sind sie nur eine Chance für eine Reevangelisierung Europas. Sie sind

zunächst eine vielschichtige Lebenswirklichkeit von vielen Menschen mit sehr individuellen Biografien und Erfahrungen. Vielleicht sind sie auch ein Ort, in dem Gott auf unterschiedliche Weise erfahren werden kann. Dies ernst zu nehmen und verantwortlich zu gestalten, scheint mir die Aufgabe für Missions-

theologie und Missionspraxis zu sein. Die Impulse des *Global Diaspora Network*, besonders der *Liverpool Diaspora Consultation* könnten dafür ein Ausgangspunkt sein. Mehr können sie für den spezifischen Kontext in Deutschland jedoch nicht leisten.

Rezensionen

Michael J. Goheen, *The Church and Its Vocation: Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2018. 220 Seiten, ca. 23 US-Dollar, auch als Ebook erhältlich.

Professor Goheen lehrt missionale Theologie am *Covenant Theological Seminary*, ist Autor diverser Fachbücher und engagiert sich im missionalen Gemeindeaufbau. Im vorliegenden Buch bietet er eine allgemein verständliche Einführung in das Werk Lesslie Newbigins (1909-1998). Tatsächlich beschäftigt sich Goheen seit zwei Jahrzehnten mit dem britischen Missionar und Theologen, der die ökumenische und evangelikale Missionswissenschaft auf seine Art beeinflusst hat.

Nach einem persönlich gehaltenen Vorwort von N. T. Wright erläutert Goheen sein Anliegen: Zunächst möchte er Newbigins Ansatz systematisch-kompakt aufarbeiten; ein späteres Buch soll dessen historische Einflüsse und theologische Erben analysieren. Newbigin

fragte nicht zuerst nach dem Auftrag der Kirche, sondern nach ihrer (laut damaligem Sprachgebrauch) *missionarischen* Identität, die sich von Christus her und aus Gottes Heilshandeln in der Welt ergab. Darauf aufbauend definierte der Brite den (nach heutigem Sprachgebrauch) *missionalen* Charakter der Kirche und ihren Umgang mit der Kultur. Das restliche Buch folgt dieser Überlegung: In Kapitel 1 erklärt Goheen, inwiefern die gesamtbiblische Geschichte für Newbigin ein Meta-Narrativ darstellte und die Universalgeschichte interpretierte. Die Kirche solle daher Gottes Geschichte und Absichten verkünden, im Lichte der eschatologischen Erneuerung leben, und die Menschen zum Glauben bzw. zum Eintritt in Gottes Volk einladen.

Weil die Kirche im Evangelium wurzelt, betonte Newbigin besonders die Person und das Werk Jesu sowie seine Botschaft vom anbrechenden Königreich Gottes. Kapitel 2 erklärt, was Gott-Vater durch den Geist im Sohn begonnen hat, und

was dieses für die Gläubigen bedeute. Wichtig sei, an Gottes Mission teilzunehmen, seine wahre „story“ in Wort und Tat zu bezeugen. Dies diene der Ehre Gottes und erst dann der Rettung Einzelner oder der Erneuerung einer Gesellschaft, so der Grundgedanke von Kapitel 3. Wie sich diese Grundüberzeugungen in den Aktivitäten und Strukturen der Regional- und Ortsgemeinde ausformen könnten, erarbeitet Goheen im nachfolgenden Kapitel.

Ausgehend von seiner interkulturellen Erfahrung warb Newbigin für eine missionarische Begegnung mit der Kultur, frei sowohl von pauschaler Ablehnung als auch von Synkretismus. Kapitel 5 fasst zusammen, wie eine subversive Erfüllung, eine provozierende Relevanz, eine treue Kontextualisierung und ein gewinnender Dialog aussehen können. Wie Newbigin dies auf die westliche Kultur mit ihrer besonderen Geschichte und Entwicklung anzuwenden versuchte, vertieft Kapitel 6.

Im letzten Teil fasst Goheen seine Untersuchung zusammen und beleuchtet jene Impulse Newbigins, die ihm für die Kirche von heute relevant erscheinen: das Evangelium vom Königreich, die Bibel als wahre Geschichte, die Erwählung als Kernaspekt der Mission, die Begegnung mit der westlichen Kultur, die Auseinandersetzung mit der globalen (Spät-)Moderne, die Kirche als Gemeinschaft bzw. die Rolle der Laien sowie die theologische Bildung und Praxis.

Goheen hat unzählige Bücher, Artikel und Vorträge ausgewertet und systematisiert, seine Untersuchung ist nachvollziehbar strukturiert und trotz inhaltlicher Überlappungen anregend geschrieben. Wer sich näher mit Newbigin beschäftigen möchte, wird hier ein Standardwerk mit viel Material zum Weiterforschen finden. Für Praktiker ist das Buch u.a. deswegen lesenswert, weil es zeigt, wie Mission, die Gemeindelehre

und weitere wichtige Fragestellungen grundsätzlich und dennoch konkret miteinander verbunden sind.

Goheens Buch ist detailliert und umfangreich, doch wirkt es stellenweise sehr deskriptiv und nur begrenzt analytisch. Mancher Leser wird sich mehr konstruktive Distanz wünschen. Der Autor benennt kaum Sekundärliteratur, die eine andere Lesart von Newbigin bietet. Wo er abweichende Positionen als einseitig beanstandet, tendiert Goheen mitunter selbst zu argumentativen Einseitigkeiten.

Trotz dieser Schwachpunkte ist *The Church and Its Vocation* ein bedeutendes Buch. Newbigins starke Impulse von damals motivieren und sind aktuell, weil sie (1.) Gottes Handeln in den Mittelpunkt stellen, (2.) an die missionarische Identität der Gemeinde Jesu erinnern, und (3.) über bloße Strategien hinaus zu einer überdachten Praxis anleiten. Ein lesenswertes Buch, das den missiologischen Austausch fördert!

Daniel Vullriede, M.A.

Christine Lienemann-Perrin, Wolfgang Lienemann (Hg), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel / Crossing Religious Borders: Studies on Conversion and Religious Belonging (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 20 / Studies in the History of Christianity in the Non-Western World 20)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, 956 Seiten, 98 EUR.

Der vorliegende, fast 1000-seitige Band dokumentiert ein vom Schweizerischen Nationalfond gefördertes Forschungsprojekt aus den Jahren 2009 bis 2011 zu Konversion und Religionswechsel in religiösen, kulturellen und globalen Spannungsfeldern. Federführend waren die Basler Missionswissenschaftlerin Christine Lienemann-Perrin und der theologische Ethiker Wolfgang Liene-

mann, zuletzt an der Universität Bern. Der Band präsentiert die Ergebnisse von drei interdisziplinären Symposien an der Universität Basel mit 37 Fachwissenschaftlern (vorwiegend aus dem deutschsprachigen Raum sowie einzelne Autoren aus Indien, Pakistan, der Türkei, den USA, Großbritannien, Ghana und Palästina), davon 28 Theologen sowie Religionswissenschaftler, Historiker und Juristen. Der Band ist in der Reihe „Studien zur Außereuropäischen Christentums-geschichte“ erschienen, beschränkt sich aber nicht nur auf das außereuropäische Christentum, sondern bezieht westliche Kontexte (Schweiz, USA, evangelische Kirchen im deutschsprachigen Raum) und die Kirchengeschichte ein. Im Zentrum steht die Frage nach der Universalisierbarkeit des Menschenrechts auf individuellen, freien Religionswechsel in kirchlichen, religiösen, kulturellen und staatlichen Kontexten. Die deutschsprachigen Beiträge sind jeweils mit einem englischen *abstract* versehen, ein kleinerer Teil der Aufsätze ist ohnehin auf Englisch. Zwischenfazits zu jeder Abteilung des Buchs helfen, die Fülle des Materials besser zu reflektieren.

In seiner Einführung begründet Wolfgang Lienemann die Bedeutung der Thematik: Konversionen, d.h. der individuelle oder gemeinschaftliche Religionswechsel, werden oft als „größte Bedrohung des Bestandes und der Identität von Religionsgemeinschaften wahrgenommen“ (5) und stellen somit einen Brennpunkt gesellschaftlicher Konflikte dar, der auch auf unterschiedliche Verständnisse von Religionsfreiheit verweist: das „fundamentale Recht der Religionsfreiheit“ erfreue „sich keineswegs globaler Anerkennung“ (4). Oft seien religiöse Minderheiten (und Konversionen zu diesen Minderheiten) dem Ruf nach staatlicher Intervention durch die jeweils dominanten Mehrheitsreligionen ausgesetzt. Mission (vor allem christliche)

werde dementsprechend als Angriff auf die Integrität kulturell-religiöser Gemeinschaften empfunden und abgelehnt. Auf diesem Hintergrund will die Studie Zusammenhänge erhellen und ein konstruktives und freiheitliches Verständnis von Konversion sowie ein interreligiös sensibles Konzept von Mission in pluralen Kontexten diskutieren. Dazu werden Konversionen in der Vielfalt regionaler, religiöser, konfessioneller und biographischer Kontexte wahrgenommen und nach familiären, machtpolitischen, rechtlichen und missionsbezogenen Zusammenhängen befragt. Insgesamt vertritt das Projekt einen interdisziplinären religionswissenschaftlichen bzw. religionssoziologischen Ansatz, d.h. Konversion wird deskriptiv als Religionswechsel (oder Konfessionswechsel) beschrieben, ohne (theologische) Wertung der Konversionsrichtung. Impliziter (und oft auch expliziter) normativer Maßstab sind jedoch die universalen Menschenrechte sowie ein Toleranzbegriff, dessen westliche (und christliche) Prägung und konkrete Anwendung unterschiedlich diskutiert werden. Auch eine evangelisch-reformierte Grundperspektive des Bandes lässt sich nicht leugnen.

Dazu gehört – faktisch eher am Rande – auch ein praktisch-theologisches Erkenntnisinteresse, in dem z.B. das Verständnis von „vertikaler Konversion“ (persönliche Glaubenserfahrung innerhalb kirchlicher Zugehörigkeit) für den Gemeindeaufbau im volksgemeinschaftlichen Kontext reflektiert wird (vgl. Plüss in Teil I). Davon unterschieden wird die „horizontale Konversion“ als Religions- und Konfessionswechsel (vgl. entsprechend auch die Unterscheidung zwischen „Religionswechsel“ und „Religiositätswechsel“ [27]).

Das Buch gliedert sich in sechs große Teile, wobei jeder Teil zwischen sechs und acht Kapitel (Aufsätze) enthält, inklusive jeweils eines abschließenden

Zwischenfazits. *Teil I* („Identität und Konversion im Lebenslauf“, 39-210) entfaltet Perspektiven der religionspsychologisch orientierten Konversionsforschung (Christoph Morgenthaler) und reflektiert christliche, islamische sowie interreligiöse (multiple) Konversionserfahrungen in Asien, Europa und Migrationskontexten. Dabei werden psychologische Strukturen von Konversionsverläufen sowie performative und materiale Aspekte (Riten, Orte etc.) sichtbar. Über die religionspsychologische Perspektive hinaus beschreibt David Plüss in einer liturgisch-performativen Analyse evangelikal geprägter Glaubenskurse (Alpha-Kurse) in der Schweiz Bekehrungserfahrungen als „vertikale Konversion“ (s.o.), bewertet sie als zentrales Thema der „Theologie [...] und der christlichen Praxis überhaupt“ und fragt, ob „nicht viele Menschen in unseren Kirchen [...] Verwandlungen suchen und vermissen“ (164). Reinhold Bernhardt sieht in seinem Beitrag die Zukunft eher im Konzept „religiöser Mehrfachzugehörigkeit“, fordert aber zugleich bei aller interreligiösen Offenheit „die geschichtlich-partikularen Selbstidentifizierungen Gottes“, zentral die „Selbstvergegenwärtigung Gottes“ im „Leiden Jesu Christi“, als Achse des christlichen Glaubens nicht aus dem Blick zu verlieren (190-191).

Teil II („Historische Voraussetzungen von Bekehrung und Religionswechsel im Christentum“, 211-370) lotet den Konversionsbegriff in biblischer und historischer Perspektive aus. Während Ulrich Luz Konversion als Abkehr von den Göttern und exklusive Bindung an Jahwe bzw. Christus und als jüdisches und christliches Sondergut in der religiösen Vielfalt der Antike entfaltet, stellen Moises Mayordomo und Kim Siebenhüner die universale Erklärungskraft eines Konversionsbegriffs in Frage, der begriffsgeschichtlich unlösbar mit einem protestantischen Konzept der Innerlichkeit (Pietismus, William James) ver-

bunden sei. Komplexe Prozesse der Religionsveränderung in der antiken Welt sowie anderen historischen und gegenwärtigen Situationen könnten damit nicht adäquat erfasst werden. Es zeigt sich, dass die historische Wirklichkeit komplexer ist, als bestimmte Konversionsbegriffe vorgeben. Dennoch kann auf den Konversionsbegriff insgesamt als deskriptive Kategorie nicht verzichtet werden.

In Teil III („Kirchen- und Konfessionswechsel im Blick auf gesellschaftliche Kontexte und ökumenische Herausforderungen“, 371-446) wird das normative Konversions- und Mitgliedschaftsverständnis der römisch-katholischen Kirche (Löffler), der orthodoxen Kirche in Russland (Bryner) und der evangelischen Kirchen im deutschsprachigen Raum (W. Lienemann) dargestellt und (unterschiedlich) kritisch reflektiert. Löffler kritisiert, dass die katholische Kirche „religiöse Mobilität nur in eine Richtung“ kenne und die Abwendung von ihr im Kirchenrecht (trotz Anerkennung der Religionsfreiheit durch das 2. Vatikanische Konzil) immer noch als „Straftat“ angesehen werde (381). Das Kirchenrecht stehe somit in Spannung zur faktischen Situation in pluralen Gesellschaften. Bryner beschreibt den Alleinvertretungsanspruch der russisch-orthodoxen Kirche, damit verbundene Ängste vor „Proselytismus“ und das Hadern „mit dem Gedanken eines Religions- und Kirchenpluralismus“ (438). Demgegenüber betont W. Lienemann, dass die evangelischen Kirchen – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts – Religions- und Konfessionswechsel sowie die „legitime Pluralität von Kirchen“ (457) respektieren und damit „ökumenisch“ sowie „rechts-staatlich-liberal“ ausgerichtet seien – kritische Perspektiven bleiben hier minimal. In eher deskriptiver Perspektive werden in weiteren Beiträgen Aspekte religiöser Mobilität in der kirchlichen

und religiösen Landschaft Brasiliens (Rudolf von Sinner), Chiles (Frei) und Ghanas (Omenyo) analysiert. Dabei wird deutlich, dass Konversions- und Mitgliedschaftskonflikte hier eher im zwischenmenschlichen und theologischen Spannungsfeld zwischen interreligiös-ökumenischem Respekt und polemischem Exklusivismus verbunden mit aggressivem Wettbewerb liegen.

In *Teil IV* geht es um die „Konversionsproblematik im Verhältnis zwischen christlichen Minderheiten und dominanten nicht-christlichen Mehrheitsreligionen“ (547-692). Die Beiträge beschreiben unterschiedliche Situationen in Palästina (Raheb), der Türkei (Aguince-noglu), Indien (Rambachan, Clarke) und China (Bumbacher, Malek). Die Autoren sind meist selbst Angehörige der entsprechenden christlichen Minderheiten und vertreten deren Perspektiven. Rambachan hingegen plädiert als Hindu aus der Mehrheitsposition zwar für gegenseitiges Verständnis, sieht das Einklagen des Rechts auf Religions- und Konversionsfreiheit durch Christen in Indien aber kritisch. Demgegenüber betont Clarke aus Sicht der Dalits gerade die Bedeutung der Verankerung des Menschenrechts auf Religionswechsel auch in der Gesetzgebung und deren praktischer Umsetzung. Roman Malek (einer der wenigen katholischen Autoren) beobachtet die dominante Rolle des Staates als quasi-religiöse Überstruktur in China und beschreibt zugleich die kulturelle Faszination, die das Christentum auf viele Chinesen ausübt, ohne dass die „state orthodoxy“ in Frage gestellt wird. In ihrem englischsprachigen Fazit zu diesem Teil folgert C. Lienemann-Perrin, dass die Freiheit zum Religionswechsel sich nur dort erfolgreich entwickeln könne, wo es eine unabhängige und säkulare Rechtsprechung („an independent and secular law“, 685) gibt.

Teil V („Religionswechsel, Proselytismus und Religionsfreiheit in Verfassungen, politischer und gesellschaftlicher Realität“, 693-854) analysiert die rechtliche Situation, vor allem das Recht auf Religionswechsel u.a. in Indien (S. H. Kim), Pakistan (Rehmat-Suter), Algerien (Juillerat), Uganda und Nigeria (Hackett). Am Beispiel von Malaysia beschreibt Matti Schindehütte problematische religiöse Relativierungen der Religionsfreiheit. Trotz „einer faktisch pluralen religiösen Situation“ und verfasster Religionsfreiheit würden Konversionen zum Islam durch die staatliche Gesetzgebung gefördert und geregelt, während Anträge auf den Wechsel vom Islam zu anderen Religionen vom Staat an die Scharia-Gerichte verwiesen und damit de facto unterbunden werden („über bewilligte Gesuche liegen freilich keine Meldungen vor“). In westlicher juristischer Perspektive reflektiert Christoph Winzeler „die Konversion als Betätigung der Religionsfreiheit“, schlägt aber angesichts unterschiedlicher kulturell-religiöser Verständnisse vor, das Recht auf Religionsfreiheit kulturell sensibler anzuwenden und durch eine „mitmenschliche Toleranzpflicht“ zu ergänzen. Was das genau bedeuten soll, bleibt unklar. Problematisch ist auch sein Vorschlag, in westlichen Staaten den „Straftatbestand der Störung der Glaubensfreiheit“ z.B. im Blick auf Mohammed-Karikaturen ernster zu nehmen – um im Gegenzug das Unterbinden von Strafen für Apostasie in islamischen Staaten fordern zu können (was m.E. kaum vergleichbare Ebenen betrifft). Realistischer scheinen hier die Beobachtungen von René Pahud des Mortanges im Fazit zu diesem Teil: „während der Westen von einem universellen Menschenrechtsverständnis ausgeht, geht die islamische Welt – und nicht nur diese, sondern z.B. auch China – von einer relativistischen Konzeption aus.“ Dies

könne dazu führen, dass es „ausserhalb der zu beurteilenden Kultur keinen generell legitimierten Beurteilungsspielraum gibt [...]. Das läuft auf ein transkulturelles Bewertungsverbot von Menschenrechtsverletzungen hinaus.“ (852-853).

Der *sechste und letzte Teil* (855-948) bietet abschließende normative Interaktionen und vor allem auswertende Handlungsempfehlungen aus Sicht der Herausgeber. Diese werden in drei „Prämissen“ zusammengefasst (937): *Empirisch* sei anzuerkennen, dass Mission und Konversion de facto ein genuiner Teil religiöser Realität und Vielfalt sind. *Rechtlich-normativ* sei es in einer „pluralistisch verfassten Weltgesellschaft“ untragbar, wenn „eine rechtlich verfasste Gesellschaft nur eine einzige Religionsgemeinschaft staatlich anerkennt, fördert und (einseitig) privilegiert“. „*Religiös-normativ*“ (und damit auch theologisch und ethisch) komme „keine Religionsgemeinschaft mehr umhin“, andere Religionsgemeinschaften zu respektieren und Möglichkeiten „friedlicher Konvivenz“ zu suchen. Zu letzterem gehöre auch ein respektvolles und selbstkritisches Missionsverständnis, das die Werte und Rechte anderer achtet, ohne auf eigene Positionen und kritische interreligiöse Stellungnahmen zu verzichten. Wie schwierig die interreligiöse Kommunikation dazu sein kann, zeigt die

Reaktion der Schweizer Muslimin und Dialogaktivistin Rifa'at Lenzin, die christliche Mission nur als auf materiellen „Anreizsystemen“ beruhende westliche Einflussnahme sehen kann; dass Muslime diesem „Treiben“ „nicht einfach mehr tatenlos zusehen, ist [...] nachvollziehbar.“ (892). Auch sei W. Lienemanns Prämisse einer „diskriminierungsfreien Parität [...] für viele Muslime befremdlich“ (895). Angesichts solch zäher Vorurteile, die selbst in diesem Band nach vielen hundert Seiten differenzierter Diskussion scheinbar unverändert geäußert werden, bleibt am Ende beim Leser eine gewisse Ratlosigkeit.

Auf jeden Fall gelingt es in diesem bemerkenswerten Band, wesentliche Spannungsfelder differenziert und strukturiert darzustellen, vertieft zu reflektieren und Positionen zu verdeutlichen. Bei aller Unterschiedlichkeit wird deutlich, dass die religiöse (oder eben nicht-religiöse) Selbstbestimmung von Einzelnen und Minderheiten immer und überall ein wichtiger Maßstab für Menschlichkeit und Gerechtigkeit bleibt, auch und gerade weil ihre Umsetzung vielfältig gefährdet ist. Der Band wird abgeschlossen durch eine Autorenliste, die Quellen sind direkt in den umfangreichen Fußnoten dokumentiert.

*Prof. Dr. Friedemann Walldorf,
Freie Theologische Hochschule Gießen*

“Animismus, der blinde Fleck – kaum beachtet, hochbrisant“

missiotop Jahrestagung 2020, 31. Januar – 1. Februar 2020
Wycliff-Zentrum Karimu (Holzhausen)

Wir laden ein zu akademisch spannenden und auch für den praktischen Dienst sehr relevanten Vorträgen. Das Hauptreferat hält Prof. em. Dr. Lothar Käser (Albert Ludwig Universität Freiburg). Darauf aufbauend werden in mehreren Blöcken kürzere Einzelreferate zu konkreten Kontexten in afrikanischen Ländern (Dr. Dr. Hannes Wiher, Pfr. Heinrich Bammann), in Paraguay (Jakob Lepp), Japan (Dr. Martin Heißwolf), Österreich (Dr. Jonathan Mauerhofer) und der Türkei (Dr. Wolfgang Häde) sowie zu dem Befreiungsdienst in Deutschland (Dr. Christian Rust) präsentiert siehe auch die ausführliche Beschreibung der Tagung auf den Seiten 111-112 dieser Ausgabe zu).

Programmübersicht

Freitag, 31.1.2020	Samstag, 01.02.2020
ab 14:00 Ankunft	09:00 Möglichkeit zum Gebet
14:30 Möglichkeit zum Gebet	09:30 Referatblock II
15:00 Grundsatzreferat Lothar Käser mit anschließender Diskussion	13:00 Mittagessen
16:30 Kaffeepause	14:30 Referatblock III und Podiumsdiskussion
17:00 Referatblock I	16:30 Abschluss
18:00 Abendessen	
19:00 Möglichkeit zum Gebet	
19:30 Mitgliederversammlung missiotop	

Teilnahmekosten (inkl. Tagungsgebühr und Mahlzeiten; ohne Übernachtung):

	Teilnehmer	Mitglieder	Studenten
Tagungspreis Freitag	50 Euro	45 Euro	30 Euro
Tagungspreis Samstag	55 Euro	50 Euro	35 Euro
beide Tage	100 Euro	90 Euro	55 Euro

Übernachtung mit Frühstück ist extra zu buchen (Komfort EZ: 60 Euro, Komfort DZ: 52 Euro, Low Budget EZ: 33 Euro, :Low Budget DZ 25 Euro (Zimmerzahl begrenzt). Informationen rund um das Zentrum und Anfahrt unter <https://tagungszentrum-karimu.de>, mail@karimu.de oder Telefon: 02736 449 660. Adresse: Tagungszentrum Karimu, Siegener Str. 32, 57299 Burbach-Holzhausen.

Anmeldung zur Tagung und soweit erwünscht Buchung der Zimmer bitte bis spätestens 14. 01.2020 an missiotop info@missiologie.org oder auf unserer Homepage, <https://missiotop.org>.