

35. Jahrgang
4/2019
ISSN 2367-0150



Volksreligiosität als geistliche Herausforderung

Dämonologie. Eine vergessene Dimension
Aspekte der Volksfrömmigkeit der Sundanesen
Glaubenslosigkeit überwinden

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Zur Auszeichnung von Bassam Tibi als „Vordenker 2019“ – Ein Vordenker auch für evangelikale Christen Thomas Schirmmacher	163
Dämonologie. Eine vergessene Dimension Hannes Wiher	165
Aspekte der Volksfrömmigkeit der Sundanesen Friedemann Knödler	187
Glaubenslosigkeit überwinden Johannes Reimer	199
Rezensionen	207

Impressum:

Herausgeber im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: missiotop c/o Ebinger, Bierbachstr. 17, 74889 Sinsheim, Tel.: 07265-917731, Fax: 07265-275761, Email: info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.Gemeindebrief Druckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, walldorf@fthgiessen.de. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl, bud.brandl@online.de (edition missiotop). Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 20,- (inkl. Porto weltweit und digitaler Ausgabe); nur digital 15 €. Der Bezugspreis ist für Mitglieder enthalten im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181). **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:

Zur Auszeichnung von Bassam Tibi als „Vordenker 2019“ – Ein Vordenker auch für evangelikale Christen

Am 22. November 2019 wurde an der Frankfurter Johann-Wolfgang-Goethe-Universität der deutsche Politologe syrischer Herkunft, Prof. Dr. Bassam Tibi, als „Vordenker 2019“ geehrt. Diese Auszeichnung wird seit zehn Jahren von dem „Vordenker Forum“ der Finanzberatungsgruppe Plansecur vergeben, die sich bewusst an christlichen Werten orientiert.¹

In Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis des politischen Islam zur gesellschaftlichen Integration in Europa ist niemand so sehr Vordenker gewesen wie Bassam Tibi. Niemand hat früher als er das Problem lautstark benannt sowie Lösungen vorgeschlagen und eingefordert. Schon Ende des 20. Jahrhunderts hat Tibi einen „Euro-Islam“ gefordert und gleich das Wort dazu geschaffen. Euro-Islam ist und bleibt „Islam“, jedoch einer, der sich nicht nur mit Demokratie, Menschenrechten und Gleichberechtigung *arrangiert*, sondern diese aus seiner tiefsten Überzeugung heraus *begründet*!

Die von Tibi geschaffenen Begriffe „europäische Leitkultur“ und „Euro-Islam“ sprechen nicht zufällig von Europa statt von Deutschland. Es geht nicht um eine deutsche Leitkultur oder einen deutschen Islam. Deutsche Denker und Denkerinnen haben sicher bei der Entwicklung der modernen Republik mit Gewaltenteilung und Rechtsstaatsgarantie eine zentrale Rolle gespielt, ebenso wie bei der Formulierung einer Ethik der Menschenrechte. Immanuel Kant sei dafür schlaglichtartig genannt. Aber für Kant ging es dabei nicht um deutsche, sondern um universale Werte.

Mit „Euro“ hat Tibi auch nie gemeint, es ginge um Werte, die nur Europa kenne oder die nur dort Gültigkeit hätten. Vielmehr macht für ihn die flächendeckende Akzeptanz dieser universalen Werte und ihre Verankerung in einem über die Staaten hinausgehenden Menschenrechtsschutz das Besondere an Europa aus.

Dabei geht es nicht um eine blinde Verliebtheit in Europa. Tibi hat sich immer gegen den Rassismus gewandt, den er zu Recht für eine europäische Erfindung hält. Er kritisiert eine rassistische Grundstimmung in Europa ebenso wie ein links-grünes, typisch europäisches Meinungskartell, das seinerseits allerorten rechtspopulistische Parteien nach oben spüle. Schon 2001 warnte Tibi, ein Europa als „Multi-Kulti-Sammelwohngebiet ohne eigene Identität“ drohe zu einem „Schauplatz für ethnische Konflikte und für religiös gefärbte, politisch-soziale Auseinandersetzungen zwischen Fundamentalismen“ zu werden.

Kaum jemand hat den real existierenden Islam durch die sozialwissenschaftliche Erforschung der Religion und ihrer Zivilisation so gründlich studiert wie Tibi. Feldforschung in 22 islamischen Ländern und 18 Gastprofessuren an Universitäten auf allen Kontinenten ermöglichen ihm einem weltweit wohl einmaligen Wissensfundus. Auf dieser Grundlage widerspricht Tibi der Deutung, der Islam sei eine politische

¹ Siehe: <https://www.presseportal.de/pm/16062/4447859> (20.12.2019); <https://www.pro-medienmagazin.de/gesellschaft/menschen/2019/11/22/vordenker-oder-gar-prophet-bassam-tibi/> (20.12.2019). Der folgende Text ist ein redaktionell bearbeiteter Auszug meines Rede-Beitrags anlässlich der Preisverleihung.

Religion und weist nach, dass der politische Islam eine rein zeitgeschichtliche Erscheinung ist.

Es ist ja nicht so, dass bei irgendeiner Religion oder nichtreligiösen Weltanschauung die Friedlichkeit – entschuldigen Sie den Ausdruck – vom Himmel fällt. Sie muss begründet, errungen und an der Basis vermittelt werden.

Wer wie Tibi in Deutschland einen *politischen* Islam kritisiert, der der freiheitlich-demokratischen Grundordnung widerspricht, wird schnell der Islamophobie bezichtigt. Eine wehrhafte Demokratie – und als solche versteht sich Deutschland ja – muss aber derartigen Auffassungen entgegentreten, ganz gleich, auf welche Religion oder Weltanschauung sie sich berufen, und ganz gleich, ob sie im christlichen Gewand aus der Nähe oder im muslimischen Gewand aus der Ferne zu kommen scheinen.

Als stellvertretender Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz will ich darum nicht alle Entwicklungen unter Evangelikalen schönreden. Zwar ist es diskriminierend, als Evangelikaler mit allem in einen Topf geworfen zu werden, was die Präsidenten in den USA und Brasilien tun. Dies gilt umso mehr, wenn dieselben Medien bei evangelikalen Staatslenkern, die Positives bewirken, deren Glaubenseinstellung einfach unter den Tisch fallen lassen – so im Fall der beiden neuen Premierminister von Papua Neuguinea oder Äthiopien – letzterer ist sogar Friedensnobelpreisträger! Trotzdem sind wir als Evangelikale aufgerufen, das, was unter uns schief läuft, anzusprechen, zu kritisieren, von Grund auf zu ändern, aber niemals zu leugnen.

Es ist für die gegenwärtige Debatte lehrreich, sich in Erinnerung zu rufen, dass im Ersten Weltkrieg die großen christlichen Nationen im Namen des christlichen Gottes Krieg gegeneinander führten und ihre jeweiligen Staatskirchen die Völker der Gegner verteuflten. Noch in den 1920er Jahren hätte man nicht einfach sagen können, dass Christentum sei in der Breite friedlich oder habe die Religionsfreiheit auf seine Fahne geschrieben. Im Gegenteil war der Fundamentalismus in allen Konfessionen auf dem Vormarsch. Zusammenarbeit mit vermeintlich christlichen Diktatoren oder gar deren offene Unterstützung als Männer der Kirche war an der Tagesordnung. Franco wurde etwa als „Verteidiger des Glaubens“ hochstilisiert. Der christlich verbrämte Kolonialismus wollte die Kolonien nicht freigeben. Man träumte vom konfessionellen christlichen Staat und spannte den Staat selbstverständlich zur Verbreitung der eigenen Konfession ein. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann für das deutsche Christentum in seiner Breite der Weg zur Anerkennung von Demokratie und vor allem zur Aufnahme der Menschenrechte samt der Religionsfreiheit in die Grundlehren der Kirchen. Diese Überzeugungen obsiegten Mitte der 1960er Jahre in der theoretischen Lehre und bestimmten in den folgenden Jahrzehnten immer mehr die Realität des christlichen Lebens. Spätestens die Erarbeitung und Unterzeichnung des Dokuments „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ durch fast alle Kirchen macht deutlich, dass inzwischen ein christlicher Konsens darüber herrscht, dass es der christlichen Lehre und dem Geist Jesu Christi widerspricht, andere Menschen zum Glauben zu zwingen. Zugleich wird hier jede Art von Mission, die die Menschenrechte anderer nicht respektiert, verworfen.

Die gegenwärtigen Rückschläge in den USA oder Brasilien, in die leider ein Teil meiner eigenen Glaubensgemeinschaft, der Evangelikalen, verquickt ist, machen uns deutlich, dass diese positive Entwicklung im Christentum keineswegs ein

Automatismus ist, sondern schnell wieder verlorengehen kann, wenn wir nicht aktiv gegensteuern.

Im Unterschied dazu haben leider Islam und Hinduismus in diesen Jahrzehnten eine gegensätzliche Entwicklung genommen. Für den Hinduismus gilt das, seit in jüngster Zeit in Indien ein Ministerpräsident herrscht, der dem Hindu fundamentalismus anhängt (Hindutva). Die Zunahme und geografische Ausbreitung islamistischer Gewalt vollzieht sich noch viel unmittelbarer vor unseren Augen. Mir geht es hier nicht um eine Verunglimpfung von Muslimen oder Hindus oder um pauschale Aussagen über Religionen, die deren zahlreiche Spielarten ignorieren. Immerhin sind friedliche Muslime und Hindus auch in großen Zahlen Opfer der gewaltbereiten Flügel ihrer Religionen.

Gerade angesichts dieser Entwicklungen ist dem Preiskomitee für die Auszeichnung Bassam Tibi zu danken. Es ist eine Schande, dass Tibi, der in unseren Nachbarländern mehrfach geehrt wurde, in Deutschland ausgegrenzt wurde. Ich danke dem Preiskomitee ausdrücklich, dass es den Mut hat, Tibi als *deutschen* Vordenker zu würdigen. Denn hier in Frankfurt hat Tibi deutschen Boden betreten, bei Horkheimer, Adorno und anderen studiert, bei Iring Fetscher 1971 promoviert. Und in Deutschland lebt Tibi trotz allem immer noch. Tibi hat sich in all seinem Forschen und Ringen, in all seinen Kämpfen für kein Land mehr eingesetzt, keinem Land mehr gedient, mit keinem Land mehr mitgelitten, als mit dem Land seiner Wahl, der Bundesrepublik Deutschland.

*Prof. Dr. mult. Thomas Schirmacher, Stellvertretender Generalsekretär der
Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA),
1. Vorsitzender von missiotop*

Dämonologie. Eine vergessene Dimension

Hannes Wiher

.....
Dieser Artikel behandelt das vernachlässigte Thema der Dämonologie im Allgemeinen und vermittelt einige missiologische Leitlinien. Zunächst wird das Verhältnis des biblischen Gottes zu anderen Gottheiten betrachtet, dann das Verständnis von Dämonen in der Bibel. In einem dritten Punkt geht es um den Transfer des biblischen Materials in unseren europäischen Kontext, bevor schließlich eine Reflexion über die antagonistische Dimension der Mission den Artikel abschließt.
.....

Dr. Hannes Wiher ist assoziierter Professor für Missionswissenschaft an verschiedenen evangelischen Fakultäten: Paris und Aix-en-Provence (Frankreich), Yaoundé (Kamerun), N'Djamena (Tschad), Kinshasa und Bunia (Kongo

DRC). Er ist Präsident des Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF, www.missiology.net) und Initiator des Réseau évangélique de missiologues pour la francophonie (REMIF).

Dieser Artikel erschien auf Französisch in L'évangélisation en Europe francophone (2016) und später auf Englisch in Evangelism in Europe (2018). Er ist eine revidierte und erweiterte Version eines Papiers, das auf einer Tagung des Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF) am 19. November 2014 präsentiert wurde. Die deutsche Übersetzung und Kürzung geschah durch Meiken Buchholz mit freundlicher Genehmigung von Verlag und Autor.

Im nachauflärerischen Westeuropa sind Dämonen größtenteils ein unbekanntes Thema. In evangelikalen Kreisen spricht man von „Okkultismus“ oder „okkulten“ Phänomenen, also wörtlich übersetzt von „verborgenen“ Dingen. Viele Seelsorger haben kaum Erfahrungen mit der dämonischen Welt. Theologische Bücher widmen dem Thema wenig Raum und Aufmerksamkeit. Während die Kirche verwundert und ahnungslos dasteht, wächst in bestimmten Teilen der europäischen Gesellschaft ein neu erwachtes Interesse an derartigen Phänomenen.

Dieser Artikel behandelt das vernachlässigte Thema der Dämonologie im Allgemeinen und vermittelt einige missiologische Leitlinien. Zunächst werde ich das Verhältnis des biblischen Gottes zu anderen Gottheiten betrachten. Daran anschließend behandle ich das Verständnis von Dämonen in der Bibel. In einem dritten Punkt geht es um den Transfer des biblischen Materials in unseren europäischen Kontext, bevor schließlich eine Reflexion über die antagonistische Dimension der Mission den Artikel abschließt.

Gott und die Götter

In diesem Abschnitt fragen wir, was die Bibel über den biblischen Gott und die

anderen Götter sowie über ihr Verhältnis zu einander sagt.

Das Verhältnis zwischen dem biblischen Gott und den anderen Göttern

In seinem Vergleich des biblischen Gottes mit anderen Gottheiten hält Paulus die Einzigartigkeit Gottes, des Vaters und des Herrn Jesus Christus fest:

Und obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm, und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn (1Kor 8, 5-6).¹

Laut dem Apostel Paulus existieren also scheinbar viele Götter, doch tatsächlich gibt es nur einen, nämlich den Gott, der sich in der Bibel offenbart. Die anderen Gottheiten existieren und existieren zugleich nicht wirklich. Jesus Christus beleuchtet eine andere Dimension des Verhältnisses zwischen dem biblischen Gott und anderen Göttern, wenn er vom guten Hirten im Vergleich zu den anderen Hirten spricht:

Laut dem Apostel Paulus existieren scheinbar viele Götter.

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Räuber. Der aber zur Tür hineingeht, der ist der Hirte der Schafe. Dem macht der Türhüter auf, und die Schafe hören seine Stimme; und er ruft seine Schafe mit Namen und führt sie hinaus. ... Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ich bin die Tür zu den Schafen. Alle, die vor mir gekommen sind, die sind Diebe und Räuber; aber die Schafe haben ihnen nicht gehorcht. ... Ein Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu

¹ Alle Bibelstellen sind der Lutherübersetzung 2017 entnommen.

schlachten und umzubringen. Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und volle Genüge (Joh 10,1-10).

Jesus Christus sagt hier, dass er der einzige gute Hirte ist. Alle anderen „Hirten“ sind Diebe, die gekommen sind, um zu stehlen, zu töten und zu zerstören, nicht um Leben zu geben, sondern um Leben wegzunehmen. Dieser destruktive Charakter ist ein wichtiges Zeichen, das auf das dämonische Wesen anderer Gottheiten hinweist. Oder anders gesagt, wenn andere Götter, der Staat oder das Ego als der „gute Hirte“ betrachtet werden, dann wird Jesus irrelevant.²

Die Einzigartigkeit des biblischen Gottes

Die Bibel hält fest, dass Gott einzigartig ist als Schöpfer, Herrscher und Erlöser. Gott wird uns oft als Schöpfer des Universums vorgestellt (Gen 1-2, Hiob 40-41, Ps 19; 93; 103, 19-22). Gott ist der souveräne Herrscher der Geschichte. Er lenkt das Leben seines Volkes gemäß seiner Vorsehung und liebevollen Güte.³ Der biblische Gott ist nicht nur Schöpfer, sondern nachdem die Menschheit sich auf dem Weg der Sünde verrannt hat, auch Erlöser.⁴ Das Volk Gottes, das Gottes souveräne und erlösende Eingriffe in seinem Leben erfahren hat, ist berufen, davon zu erzählen:

Du hast es sehen können, auf dass du wissest, dass der Herr allein Gott (*ha 'elohim*) ist und sonst keiner (*'ein 'od milbado*) (Dtn 4,35).⁵

2 Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis* (Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 43).

3 Siehe die Bücher Genesis und Exodus, das Josuabuch; beide Samuel- und Königsbücher sowie die Psalmen 105,106 und 136.

4 Siehe das Buch Ruth sowie Hiob 19,25 und Jes 40-42.

5 Siehe auch 1Sam 2,2; 1Kön 8,60; Joel 2,27; Jes

Und „Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr, und ich bin Gott (*'el*)“ (Jes 43,12). Es reicht also nicht, die Tatsache anzuerkennen, dass Gott einzigartig ist. Vielmehr ist sein Volk auch berufen, Zeugnis von dieser Tatsache abzulegen.

Die Einzigartigkeit von Jesus Christus

Die Einzigartigkeit von Jesus Christus beruht auf mehreren Tatsachen: Erstens ist sie in der Einzigartigkeit von JHWH begründet, dem „Ich bin“ von Exodus 3, 14. Jesus stellt sich selbst durch eine Reihe von Metaphern aus dem täglichen Leben und aus der Natur als der „Ich bin“ des Alten Testaments dar. Im Johannesevangelium sagt er von sich, „Ich bin ...“ – das Licht der Welt (Joh 1,4; 8,12), das Brot des Lebens (6,35), das Tor (10,9), der gute Hirte (10,11), die Auferstehung und das Leben (11,25), der Weg, die Wahrheit und das Leben (14,6) und der Weinstock (15,1). Seine Einzigartigkeit gründet zudem in der Einzigartigkeit seiner Person (Kol 2,9). Christus ist zu uns gekommen (Joh 1), sein Leben war ohne Sünde (Heb 4, 15) und er wurde vielfach durch die Patriarchen und Propheten angekündigt.⁶ Nicht nur sie haben spezifische Details über das Leben von Jesus vorausgesagt, sondern Jesus selbst hat seinen Tod und seine Auferstehung angekündigt (Mat 12, 38-42; 16,1-4.21-23; 17,22f; 20,17-19). Jesus Christus ist auch aufgrund seines Erlösungswerkes einzigartig (Joh 1,9; 1Tim 2,5). Weil er wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist, konnte nur er das Sühnopfer sein, das zur Vergebung der Sünden der Menschheit nötig ist (Apg 4,12). Schließlich ist Jesus Christus auch einzigartig wegen seiner Beziehung mit den Gläubigen durch den Heiligen Geist (Joh 14, 16). Das bestätigt Paulus, wenn er von „Christus in uns“ spricht (Kol 1,

45,5.

6 Siehe z.B. Gen 3,15; 22 8; Ex 12,5; 18;15; Ps 2,7; 110,4; Jes 52,13-53,12.

27); das katholische Dogma redet von der „Einwohnung“ des Sohnes Gottes in der Seele.

Wie Gott im Alten Testament sein Volk berief, Gottes große Taten zu bezeugen, so fordert auch Jesus seine Jünger auf:

Und er sprach zu ihnen: So steht's geschrieben, dass der Christus leiden wird und auferstehen von den Toten am dritten Tage; und dass gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern. Von Jerusalem an seid ihr dafür Zeugen (Lk 24, 46-48).

Der biblische Monotheismus impliziert eine missionarische Dimension. Wenn Gott und Jesus einzigartig sind, dann lasst uns das bekennen!

Andere Gottheiten

Altes und Neues Testament bestehen auf der Tatsache, dass Gott einzigartig ist. So wie der Eigenname von JHWH („Ich bin“) von Bedeutung ist, sind es auch die Namen der anderen Götter. Die erste Bezeichnung, die die Bibel ihnen gibt, ist „Bild“ (Hebräisch *'etseb*; Griechisch *eidolon*; Ps 115, 4; 135, 15; Jes 46, 1f; Hos 13 ,2; 1Kor 8, 4). Von diesem griechischen Wort ist das englische Wort „*idol*“ abgeleitet (auf Deutsch oft „Götzen“) wie in Ps 115:

Ihre Götzen aber sind Silber und Gold, von Menschenhänden gemacht. Sie haben einen Mund und reden nicht, sie haben Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht, sie haben Nasen und riechen nicht, sie haben Hände und greifen nicht, Füße haben sie und gehen nicht, und kein Laut kommt aus ihrer Kehle (Ps 115, 4-7; vgl. Ps 135, 15-18).

Der Autor des Psalms bemerkt, dass die Götter „von Menschenhänden gemacht“ sind (*ma'aseh yedei 'adam*). In Offb 9,20 wird der entsprechende griechische Begriff *ergon anthropon* gebraucht. Obgleich sie alles haben, was ein mensch-

liches Wesen haben kann (Mund, Augen, Ohren usw.), können sie nicht hören, sehen oder sich bewegen. Folglich können sie weder helfen noch retten. Habakuk bezeichnet die Gottesbilder als „geschnitztes Bild“ (*pesel*, aus Stein, Silber oder Holz) und „gegossenes Bild“ (*maseka*, aus Metall):

Was hilft ein Bild (*pesel*)? Sein Meister hat's gebildet. Was hilft ein gegossenes Bild (*maseka*), ein falscher Lehrer? Sein Meister verlässt sich auf sein Werk, obgleich er stumme Götzen (*'elil*) macht. Weh dem, der zum Holz spricht: ‚Wach auf!‘, und zum stummen Steine: ‚Steh auf!‘ Wie sollte ein Götze lehren können? Siehe, er ist mit Gold und Silber überzogen, und kein Odem (*ruah*) ist in ihm (Hab 2, 18-19).

Diese Götterbilder sind schlicht geschaffene Wesen, sie sind „profan“. Sie haben kein Leben in sich und sind „nicht Gott“ (*lo 'el*, Dtn 32, 21; Hos 8, 4-6). Als „Werke von menschlicher Hand“ sind sie auf einer anderen ontologischen Ebene verortet als der biblische Gott, der der Schöpfer des Universums ist. Im Vergleich zum Schöpfergott sind sie „Nichtse“. Die Bezeichnung *'elil*, „kleiner Gott“, lässt sie lächerlich erscheinen (Hab 2,18). Psalm 96 macht daraus ein Wortspiel: „Denn alle Götter der Völker (*'elohei ha 'amin*) sind Götzen (*'elil*); aber der Herr hat den Himmel gemacht.“ (Ps. 96, 5) Die Mehrheit der 2570 Stellen, an denen der Begriff *'elohim* verwendet wird, bezieht sich auf Gott, den Schöpfer, den Gott Israels. Jedoch in einigen Fällen, kann derselbe Ausdruck andere Gottheiten bezeichnen, wie in Ps 96, 5.⁷ Um dieses Problem zu umgehen, übersetzt die Septuaginta⁸ *'elohim* in

7 Siehe auch Ex 18,11; 20,3; Ps 97,7. Vgl. Terence E. Fretheim, „*'elohim*“, NIDOTTE, Bd. 1, Carlisle: Paternoster, 1996, S. 405f.

8 Die Septuaginta ist die griechische Übersetzung der Alten Testaments, die im 3. bis 2. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist.

Diese Götterbilder sind schlicht geschaffene Wesen, sie sind „profan“.

diesen Fällen mit *angeloi*, „Engel“ (Ps 8, 6; 97, 7; 138, 1).⁹ Auch als die Totenbeschwörerin von Endor Samuel herbeiruft, erscheint ein *'elohim* (1Sam 28,13).

Die Samuelbücher greifen den Begriff „Chaos“ (*tohu*) aus Gen 1,2 auf, um die Gottheiten zu bezeichnen:

... und folgt nicht den nichtigen Götzen nach, die nichts nützen (*tohu*) und nicht retten können, denn sie sind nichtig (*tohu*) (1Sam 12,21).

Jesaja sagt:

Siehe, ihr seid nichts (*me'ain*; „weniger als nichts“) und euer Tun ist auch nichts (*'epa*), und euch erwählen ist ein Gräuel (*to'ebah*) (Jes 41,24).

Der Prophet nennt die Götter „Nichtigkeit“ oder „Hauch“ (*hebel*; Jer 10,15; 16,19; 51,18), so z.B.:

... alle Goldschmiede stehen beschämt da mit ihren Bildern; denn ihre Götzen sind Trug und haben kein Leben (*ruah*), sie sind nichts (*hebel*), ein Spottgebilde ... (Jer 10,14f, vgl. Jonas 2,9).

Trotzdem existieren diese Götterbilder materiell und sind sichtbar wirksam in der Geschichte, auch hier und heute. Sie können böse geistliche Mächte repräsentieren, die „Dämonen“ (Hebräisch *shed*; Griechisch *daimonion*, Dtn 32, 16; Ps 106,37; 1Kor 10, 20; Offb 9, 20). Das Neue Testament spricht von einem „unreinen Geist“ (*to akatharthon pneuma*) oder sogar „unreinen Dämon“ (Mt 12, 43; Mk 1, 26; Lk 4, 33). Das Alte Testament erwähnt einen bösen Geist (*ruah ra'ah*), der über Saul kommt (1Sam 16-19). Der Verfasser des Deuteronomiums erzählt die bedauerliche Tatsache, dass die Israeliten andere Götter verehrten, die Dämonen waren:

[Jeschurun] hat ihn zur Eifersucht gereizt durch fremde Götter (*zarim*); durch Gräuel

(*to'ebot*) hat er ihn erzürnt. Sie haben Geistern (*shed*) geopfert, die keine Gottheiten (*lo 'eloha*) sind, Göttern (*'elohim*), die sie nicht kannten, neuen, die vor Kurzem erst aufgekomen sind, die eure Väter nicht geehrt haben (Dtn 32,16f).

Sind also Götter mit Dämonen gleichzusetzen? Die Position, die Paulus im Zusammenhang mit dem für Götter geweihten Opferfleisch vertritt, legt das nahe:

Was will ich nun damit sagen? Dass das Götzenopfer etwas sei? Oder dass der Götze etwas sei? Nein, sondern was man da opfert, das opfert man den Dämonen und nicht Gott. Ich will aber nicht, dass ihr mit den Dämonen Gemeinschaft habt (1Kor 10, 19-21).

Der Apostel Johannes scheint dieselbe Sicht zu vertreten, wenn er in der Offenbarung die Plage der sechsten Posaune beschreibt:

Von diesen drei Plagen wurde getötet der dritte Teil der Menschen, von dem Feuer und Rauch und Schwefel, der aus ihren Mäulern kam. Denn die Kraft der Rosse war in ihrem Maul ... Und die übrigen Leute, die nicht getötet wurden von diesen Plagen, bekehrten sich doch nicht von den Werken ihrer Hände (*ergon ton cheiron autou*; gemeint sind Götterbilder), dass sie nicht anbeteten die bösen Geister (*daimonia*) und die goldenen, silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen Götzen (*eidola*), die weder sehen noch hören noch gehen können, und sie bekehrten sich auch nicht von ihren Morden, ihrer Zauberei, ihrer Unzucht und ihrer Dieberei (Offb 9,18-21).

In dem Deuteronomium sowie bei Paulus und Johannes finden wir also die Sichtweise, dass Götzen Dämonen sind. Aber warum nennt Johannes dann in Offb 9, 20 beide Begriffe? Handelt es sich doch um zwei verschiedene Dinge?

Zwei Paradoxe

Hier begegnen wir dem Dilemma, das Christopher Wright „die zwei Paradoxe“

9 G.H. Twelftree, „Spiritual Powers“, *New Dictionary of Biblical Theology*, hg. v. T. Desmond Alexander und Brian S. Rosner, Leicester: IVP, 2000, S. 796.

nennt.¹⁰ Trotz der Tatsache, dass andere Götter existieren, existieren sie nicht wirklich, sondern repräsentieren Mächte.

Trotz der Tatsache, dass andere Götter existieren, existieren sie nicht wirklich.

Das erste Paradox ergibt sich aus der Tatsache, dass Götter das „Werk von Menschenhänden“ sind. Sie sind Teil der Schöpfung. Sie haben Augen, die nicht sehen, Ohren, die nicht hören, Münder, die nicht reden, und sie haben keinen

Atem. Sie haben kein Leben in sich und können nicht mit Gott verglichen werden, der der Schöpfer des Universums und selber die Quelle des Lebens ist. Im Verhältnis zu Gott, dem Schöpfer, sind sie „Nichtse“. Ontologisch betrachtet, existieren sie nicht wirklich. Aber auf der Ebene des Sichtbaren und Materiellen existieren sie in der Geschichte bis zum heutigen Tag.

Das zweite Paradox beschreibt die Tatsache, dass die Götter, die zwar ontologisch nicht zu existieren scheinen, doch zugleich dämonische Mächte repräsentieren können. So ermahnt uns der Apostel Paulus z.B., nicht an den Festmahlzeiten im Tempel teilzunehmen, weil das bedeuten kann, Gemeinschaft mit einem Dämon zu haben (1Kor 10, 18-20).

Zusammenfassend kann man sagen: Zwar existieren in der Bibel wie auch in der heutigen Zeit andere Götter, doch sie sind dem biblischen Gott, dem Schöpfer des Universums, unendlich unterlegen und können Dämonen repräsentieren.

Eine tripolare Perspektive auf Religion

Einen anderen evangelikalischen Zugang zu diesem komplexen Phänomen bietet das

Konzept der „tripolaren Perspektive auf Religion“, das von Peter Beyerhaus eingeführt wurde.¹¹ Dieses tripolare Schema geht davon aus, dass nicht-christliche Religionen eine göttliche, menschliche und dämonische Seite haben. Der göttliche Aspekt bezieht sich auf die allgemeine Offenbarung und bedeutet, dass jede Kultur und Religion so wie jedes menschliche Wesen in Gottes Bild geschaffen wurde und darum Elemente enthält, die diesem Bild entsprechen (Apg 14, 17; Rom 1, 19f). Der menschliche Aspekt zeigt sich in dem Gehorsam oder Widerstand des Menschen gegenüber Gottes Willen. Seit dem Sündenfall, ist „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf“ (Gen 8, 21).¹² Das bedeutet, dass jede Kultur und Religion sündige Elemente enthält (Jes 53, 6a). Schließlich hat Beyerhaus zufolge jede Kultur und Religion eine dämonische Seite. Dämonen bedienen sich der Offenheit von Menschen für die unsichtbare Welt und versuchen, die Welt dadurch zu manipulieren und zu zerstören (Eph 2,1f). Diese Offenheit ist insbesondere bei Anhängern von animistischen Religionen oder von ähnlichen religiösen Systemen mit einem ganzheitlichen Weltverständnis, wie z.B. der Esoterik, gegeben. Die Lausanner Verpflichtung nimmt diese tripolare Perspektive auf Religion im zehnten Paragraphen über „Evangelisation und Kultur“ auf, wo es heißt:

Jede Kultur muss immer wieder von der Schrift her geprüft und beurteilt werden. Weil der Mensch Gottes Geschöpf ist, birgt seine Kultur in reichem Maße Schönheit und Güte. Weil er aber gefallen ist, wurde

10 Christopher J.H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP, 2006, S. 187f.

11 Peter Beyerhaus, „Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen“, *Kerygma und Dogma* 35/2 (1989), S. 106-127.

12 Siehe auch Mt 15,18f; Apg 17,27f; Eph 2,3.

alles durch Sünde befleckt. Manches geriet unter dämonischen Einfluss.¹³

Das Konzept der tripolaren Perspektive auf Religion ist bislang das einzige Modell in der Religionstheologie und Religionsphilosophie, das die Vorstellung von Dämonen aufnimmt. Wie Timothy Tennent und Marc Spindler richtig beobachtet haben, ist das säkulare Weltbild der Aufklärung bestimmend für die Positionen, die in Westeuropa vertreten werden, insbesondere in akademischen theologischen und philosophischen Milieus.¹⁴ Das Modell der tripolaren Perspektive auf Religion ist eine löbliche Ausnahme. Spindler formuliert seine Sicht auf Religion mit Bezug auf unser Thema folgendermaßen:

Die Lausanner Verpflichtung vertritt eine tripolare Perspektive auf Religion.

Wir sind überzeugt, dass Religionen in ihrer religiösen Zielsetzung ein satanisches Bollwerk darstellen (unabhängig von den sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Funktionen, die sie erfüllen). Menschen sind in ihren Religionen Opfer diabolischer Entfremdung.¹⁵

Dämonen in der Bibel

Nachdem wir nun die Konzepte der zwei Paradoxe und der tripolaren Perspektive auf Religion vorgestellt haben, ist zu klären, wie die biblische Vorstellung von „Dämonen“ aussieht. Das soll anhand einer Auswahl von Texten aus beiden Testamenten erfolgen.

13 <https://www.lausanne.org/wp-content/uploads/2011/06/55.pdf>.

14 Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*. Grand Rapids: Zondervan, 2010, S. 214f; Marc Spindler, *La mission: Combat pour le salut du monde*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1967, S. 181.

15 Spindler, *La mission*, S. 181.

Dämonen im Alten Testament

Das Alte Testament spricht davon, dass es im Alten Orient Wahrsager, Magier und Hexen gab. Die ägyptischen Magier führten z.B. auf Befehl des Pharao fast genauso viele Wundertaten aus wie Mose (Ex 7-9). Hier ist auch der Seher Bileam aus Mesopotamien zu nennen, eine Art Fachmann, den der moabitische König Balak rief, um das Volk Israel zu verfluchen (Num 22-24). Um sein Volk von den vorherrschenden Praktiken zu unterscheiden, verbot Gott an zentraler Stelle im Buch Levitikus, nämlich im Heiligkeitsgesetz, Kinderopfer für Moloch und Kontakt zu den Geistern der Toten (Lev 20,2.6.27). Im Gesetz über Wahrsager im sog. „zweiten Gesetz“, dem Buch Deuteronomium, wiederholt Gott das Verbot, Kontakt zur unsichtbaren Welt aufzunehmen (Dtn 18, 9-22):

... dass nicht jemand unter dir gefunden werde, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt oder Wahrsagerei, Hellseherei, geheime Künste oder Zauberei treibt oder Bannungen oder Geisterbeschwörungen oder Zeichendeuterei vornimmt oder die Toten befragt. Denn wer das tut, der ist dem Herrn ein Gräueltat, und um solcher Gräueltat willen vertreibt der Herr, dein Gott, die Völker vor dir (Dtn 18,10-12; vgl. Jes 8,19).

Im Animismus des antiken Nahen Ostens ist dieses Verbot eine schwierige Herausforderung. Jeder hatte Kontakt mit der unsichtbaren Welt durch ein Medium. Kontakte zu den Ahnen waren willkommen und sehr geläufig. Warum sollte man keinen Kontakt zur unsichtbaren Welt haben, außer zu dem lebendigen Gott? Warum sollte man nicht die Ahnen anrufen? Weil es unmöglich ist, den Geist zu kennen, der sich dabei zu erkennen gibt. Ist es wirklich der Vater oder Großvater? Oder ahmt ein Dämon das Gesicht und die Stimme nach, um die Familie zu manipulieren und zu zerstören?

Trotz des animistischen Kontextes bemühte man sich in Israel ernsthaft darum, Gottes Geboten nachzukommen. Das zeigt sich in der Geschichte über die Begegnung von König Saul und der Totenbeschwörerin von Endor. Sie beginnt mit diesen Worten:

Saul hatte die Totenbeschwörer (*'ob*; „jemand, der Toten anruft“) und Wahrsager (*idoni*; „jemand, der den Geist eines Toten besitzt“) aus dem Lande vertrieben (1Sam 28,3).

Diese beiden Begriffe können faktisch zugleich die Geister der Toten bezeichnen wie auch diejenigen, die Kontakt zu ihnen aufnehmen. Als Gott Saul jedoch nicht antwortete, „weder durch Träume noch durch das Los ‘Licht’ noch durch Propheten“ (V6), befahl Saul seinen Dienern:

Im Animismus des antiken Nahen Ostens hatte jeder Kontakt mit der unsichtbaren Welt.

Sucht mir eine Frau, die Tote beschwören kann (*ba'alat 'ob*; „eine Herrin der Geister der Toten“), dass ich zu ihr gehe und sie befrage (V 7).

Obwohl sie sich fürchtet, gegen das Verbot zu verstoßen, ruft die Frau für König Saul Samuel herauf. Der Text beschreibt die Szene so: „Ich sehe einen Gott (*'elohim*) heraufsteigen aus der Erde.“ (V 13) Infolge des Textes spricht daraufhin Samuel zu König Saul. Die Frage ist, ob es wirklich der Prophet Samuel war oder ein Totengeist, der Saul täuschte, um ihn zu manipulieren. Die eine Hälfte der Kommentatoren vertreten die erste Möglichkeit, die andere Hälfte die zweite.¹⁶ Es ist signifikant, dass die Antwort auf diese Frage so geteilt und offen ist: Man kann es nicht wissen! Das Gesetz, das Kontakt zu den Geistern der

Toten verbietet, hat genau dieses Ziel: zu vermeiden, dass wir von der dämonischen Welt getäuscht werden.

Ein Text, der die Situation noch komplizierter macht, ist Gen 6:

Als aber die Menschen sich zu mehren begannen auf Erden und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Gottessöhne, wie schön die Töchter der Menschen waren, und nahmen sich zu Frauen, welche sie wollten. Da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht immerdar im Menschen walten, denn er ist Fleisch. Ich will ihm als Lebenszeit geben hundertzwanzig Jahre. Es waren Riesen zu den Zeiten und auch danach noch auf Erden. Denn als die Gottessöhne zu den Töchtern der Menschen eingingen und sie ihnen Kinder gebaren, wurden daraus die Riesen. Das sind die Helden der Vorzeit, die hochberühmten (Gen 6, 1-4).

Drei Fragen ergeben sich aus diesem Text: Erstens, spricht der Text von den „Söhnen Gottes“ oder von den „Söhnen der Götter“? Die hebräischen Worte *bnei ha 'elohim* lassen beide Bedeutungen zu, „die Söhne Gottes (so Hiob 1,6; 2,1) oder „die Söhne der Götter“ (Ps 29,1; 89,7). Zweitens, wer sind diese „Söhne Gottes (bzw. der Götter)“? Sind es Dämonen, die den Töchtern der Menschen erscheinen? Die Exegeten schlagen drei Interpretationen vor: 1) Engel, Dämonen oder Geister, 2) Könige (vgl. 2 Sam 7,14; Ps 2,7) und 3) „Männer Gottes“ wie Seths Nachkommen im Gegensatz zu Kains Nachkommen (siehe Ex 4,22; Dtn 14,1). Die erste Deutung ist sowohl die älteste als auch die in neuerer Zeit meist vertretene. Das Neue Testament (2Pet 2,4; Jud 6f) und die Mehrheit der Kirchenväter interpretieren Genesis 6 so.¹⁷

Die dritte Frage ist, ob sich die Formulierung „und auch danach“ auf die

16 Laurent Clémenceau, „Saul et la nécromancienne. Étude exégétique de 1 Samuel 28,3-25, Masterarbeit, Vaux-sur-Seine, 1995.

17 Zum Beispiel Justin der Märtyrer, Irenäus von Lyon, Clemens von Alexandria, Tertullian und Origenes.

Zeit Israels oder auch auf unsere Zeit bezieht. Die hebräischen Worte *bnei ha 'elohim* lassen beides zu. Die Satzeinleitung *waihi ki* (Gen 6,1; vgl. 26,8; 27,14; Ex 1,21; 13,15) legt einen Bezug zur Vermehrung der Menschheit und deren Ausbreitung auf der Erde gemäß Gottes Gebot (Gen 1,28) nahe.¹⁸ Da dieser Prozess bis heute anhält, können sich die beschriebenen Phänomene auf die Zeit vor oder nach der Flut beziehen – „damals, und auch danach“ – und vielleicht auch auf die Gegenwart.

Die Dämonen und Jesus

Während seines Wirkens hatte Jesus zahlreiche Begegnungen mit Dämonen, und zwar sowohl in Gebieten, die von Juden bewohnt waren, als auch in nichtjüdischen Gebieten. Ich erwähne hier den dämonenbesessenen Mann in der Synagoge in Kapernaum (Mk 1, 21-28 par Lk 4,31-37), die „Gadarener“ (Mt 8,28-34 par Mk 5,1-20; Lk 8,26-39), den tauben Mann (Mt 9,32-34), Maria Magdalena (Lk 8,42), einen weiteren tauben Mann (Mt 12,22-32 par Mk 3,22-30; Lk 11,14-23), eine verkrüppelte Frau in der Synagoge (Lk 13, 10-13), die Tochter der kanaanitischen Frau (Mt 15,21-28 par Mk 7,24-30) und ein mondsüchtiger Junge (Mt 17,14-20 par Mk 9,14-29; Lk 9,37-43).¹⁹ Auch Jesus selbst wurde mehrmals beschuldigt, von Dämonen besessen zu sein (Mt 9,34; Mk 3,30; Joh 7,20; 8,48.52; 10,20). Die Leute sagten: „Er ist verrückt! Er tut seine Wunder mit Hilfe dämonischer Mächte.“ In seinen Reden lehrte Jesus über Dämonen (Mt 12, 43-45). Das Thema „Dämonen“ war im

Jesus wurde
mehrmals
beschuldigt,
von Dämonen
besessen
zu sein.

Bewusstsein der Bewohner Palästinas zur Zeit Jesu sehr präsent. Ist es angesichts der vielen Jahrhunderte, die die Menschen mit dem Gott der Bibel unterwegs waren, nicht verwunderlich, dass es so viele Dämonen gab, die Jesus und den Aposteln entgegentraten, sogar in der Synagoge?

Die Dämonen und der Apostel Paulus

Zu Beginn des Dienstes des Apostels Paulus berichtet die Apostelgeschichte von der Begegnung, die Paulus auf Zypern mit Bar Jesus, einem Magier und falschen Propheten im Dienste des Prokonsuls Sergius Paulus hatte. Der Exorzismus ist verbunden mit dem Erblinden dieses Mannes, der sich dem Glauben entgegenstellte (Apg 13, 6-12). In Philippi traf Paulus auf eine Sklavin mit einem Wahrsage-Geist (Apg. 16, 16-24). Ihre Befreiung brachte ihrem Besitzer einen großen finanziellen Verlust, was zu einem Aufruhr und zur Verhaftung von Paulus führte. In Ephesus wirkte Gott

... nicht geringe Taten durch die Hände des Paulus. So hielten sie auch die Schweißtücher und andere Tücher, die er auf seiner Haut getragen hatte, über die Kranken, und die Krankheiten wichen von ihnen, und die bösen Geister fuhren aus (Apg 19,11f).

Die Exorzismus-Versuche einiger herumreisender jüdischer Exorzisten nahmen für sie ein verheerendes Ende, als sie von einem besessenen Mann gewalttätig angegriffen wurden. In der Folge

... kamen auch viele von denen, die gläubig geworden waren, und bekannten und verkündeten, was sie getan hatten. Viele aber, die Zauberei getrieben hatten, brachten die Bücher zusammen und verbrannten sie öffentlich und berechneten, was sie wert waren, und kamen auf fünfzigtausend Silber Groschen (Apg. 19, 18f).

In dem Brief an die Epheser erwähnt Paulus mehrere Formen himmlischer Mächte:

18 Gordan J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1). Waco, Texas: Word Books, 1987, S. 138-143

19 Vgl. eine ähnliche Liste in Fred Dickason, *Demon Possession and the Christian* (Wheaton: Crossway, 1987), S. 35-36.

... wie überschwänglich groß seine Kraft an uns ist, ... Mit ihr hat er an Christus gewirkt, als er ihn von den Toten auferweckt hat und eingesetzt zu seiner Rechten im Himmel über alle Reiche [*arche*], Gewalt [*exousia*], Macht [*dynamis*], Herrschaft [*kyriotes*] und jeden Namen, der angerufen wird, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen (Eph 1, 19-21).

In dem Brief an die Römer, fügt Paulus „Engel“ zu dieser Liste von Begriffen, die Menschen im Glauben beirren können (Röm 8, 38f).

Zusammenfassend scheinen die Begegnungen mit Dämonen im Dienst von Paulus, so wie die Apostelgeschichte davon berichtet, zwar weniger häufig gewesen zu sein als bei Jesus. Doch diese Dimension ist in seinem Dienst ebenso präsent wie bei Jesus.

Dämonen und die Europäischen Christen

Im Anschluss an diese Analyse der Dämonenvorstellungen in der Bibel wollen wir nun versuchen das biblische Material auf unsere gegenwärtige Zeit zu übertragen. Doch zuvor wollen wir uns die frühe Kirche und das Leben des Heiligen Antonius im dritten und vierten Jahrhundert ansehen. Dann werden wir versuchen den Sprung in das gegenwärtige Europa zu machen und dort getrennt nicht-christliche und christliche Kontexte betrachten.

Dämonen in der Frühen Kirche

Everett Ferguson stellt fest, dass

ein wichtiger Faktor für den Erfolg des Christentums in der römischen Welt war das Versprechen einer Befreiung von Dämonen.²⁰

20 Everett Ferguson, *Demonology in the Early Christian World* (Symposium Series, 12). New York: Mellen 1984, S. 129.

Athenagoras schreibt, dass Christen den Menschen aus dem „Irrglauben“ und der „Täuschung“ der dämonischen Kräfte heraushelfen konnten, indem sie ihnen den Dienst der Exorzisten anboten.²¹ Alan Kreider beschreibt eine enge Verbindung zwischen Exorzismus und Bekehrung und zitiert als Beleg mehrere Abschnitte von frühchristlichen Autoren.²² Diese Angaben mögen ausreichen für die Schlussfolgerung, dass auch über die biblische Zeit hinaus der Umgang mit Dämonen eine wichtige Rolle in der Evangelisation spielte. Im nächsten Abschnitt werden wie uns etwas detaillierter einer herausragenden Persönlichkeit zuwenden, die am Übergang von der vorchristlichen zur christlichen Zeit stand und die westlichen Christen vom Mittelalter bis in die Moderne beeinflusst hat.

Dämonen und Antonius der Große

Antonius der Große (251-356 n. Chr.) gilt als „Vater des Mönchtums“. Er wurde in Kome in Mittelägypten als Sohn wohlhabender christlicher Eltern geboren. Im Alter von etwa zwanzig Jahren erlebte er Matthäus 19, 21 als eine persönliche Berufung:

Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach!

Daraufhin begann er ein asketisches Leben, zunächst in der Nähe seines Heimatortes, später dann als Eremit in der Wüste (eremitisches Mönchtum).²³

21 Athenagoras, *Legatio*, 23, zitiert in Alan Kreider, *Worship and Evangelism in Pre-Christianity* (Joint Liturgical Studies, 32). Cambridge: Grove Books Limited, 1995, S. 14.

22 Kreider, *Worship and Evangelism*, S. 14; er zitiert Irenaeus, *Adversus Haereses* 2,32,4; Tertullian, *Ad Scapulam*, 4; ders., *Apol* 23,18; Origen, *Homilies on Samuel*, 1,10; ders., *Contra Celsum*, 7,18.

23 Die individuelle (oder eremitische) Form des

Seitdem breitete sein Einfluss sich durch Seelsorge, Heilungen, Befreiung von Dämonen sowie durch Korrespondenz mit wichtigen Persönlichkeiten aus. Dabei erlebte Antonius große Versuchungen und schreckliche Kämpfe mit Satan und den Dämonen. Diese Kämpfe wurden zum Thema bekannter künstlerischer Darstellungen, so zum Beispiel am Isenheimer-Altar in Colmar (Frankreich).

Manifestationen von Geisern als wilde Tiere, Schlangen oder verführerische Frauen.

Antonius' Leben erlangte einen weiten Bekanntheitsgrad durch die Biografie, die kurz nach seinem Tod im Jahr 356 von Athanasius von Alexandria verfasst wurde.²⁴ Durch das Leben des Heiligen Antonius wollte Athanasius die Erlebnisse der Wüstenväter für das Leben der Kirche

fruchtbar machen. Wenig später wurde das Werk von Evagrius, Bischof von Antiochien (388-392), ins Lateinische übersetzt. Dieses lateinische Buch, eine der ersten Hagiographien²⁵ überhaupt, hatte einen großen Einfluss auf das westliche Mönchtum.

Fast ein Viertel des Buches über das Leben des Heiligen Antonius (Paragraphen 22–43) widmet sich seinen Begegnungen mit den Dämonen. Antonius merkt, dass ein Christ, der betet und

ein asketisches Leben führt, die Gabe der Unterscheidung der Geister erhält, die ihn befähigt, den Heiligen Geist von betrügerischen Geistern zu unterscheiden, die stets versuchen, die Christen von Gott fort zu locken. Christen, die in einer engen Beziehung zu Gott leben, werden vor bösen Geistern geschützt. Diese Geister können laut Antonius Manifestationen bewirken und erscheinen als wilde Tiere oder Schlangen oder sie verwandeln sich in ungeheure Körper und Legionen von Soldaten, um den Christen in Angst zu versetzen. Oder aber sie erscheinen in Gestalt einer Frau, um den Christen zu verführen (Paragraph 23).

Antonius unterstreicht, dass all diese eindrucksvollen Erlebnisse und Worte vor den Augen derer, die Gott fürchten, wie Rauch vergehen. So sagt Gott im Buch Hiob: „Ja, schau alle Hochmütigen an und demütige sie und zertritt die Frevler, wo sie sind!“ (Hiob 40, 12). Und Jesus sagt seinen Jüngern:

Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Seht, ich habe euch Macht gegeben, zu treten auf Schlangen und Skorpione, und Macht über alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch schaden (Lk 10, 18f) (Paragraph 24).

Denn Christus „hat die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und über sie triumphiert in Christus.“ (Kol 2, 15) (Paragraph 35). Der Name Christi vertreibt sie (Paragraph 40).

Dämonen und West-Europa

Zur Zeit des Mittelalters waren künstlerische Darstellungen von Antonius und den Dämonen sehr verbreitet. Man konnte sie an vielen Altären in Kirchen und Klöstern sehen. Mit der Renaissance, der Reformation und der Aufklärung wuchs die Säkularisierung der europäischen Gesellschaften. Diese Entwicklung setzt sich bis in die Gegenwart fort. Heute ist der Bereich des Dämonischen

Mönchtums (ein Leben in Abgeschiedenheit: Anachorese, von Griechisch *anachoreô*, „sich zurückziehen“ oder „Eremitentum“, von Griechisch *eremos*, „Wüste“) ist zu unterscheiden von dem kollektiven Mönchtum (einem Leben in Gemeinschaft: Koinobitismus, von *koinos*, „gemeinsam“, und *bios*, „Leben“), dessen Initiator um 320 Pachomius war.

²⁴ Athanasius of Alexandria, *Life of Saint Anthony* (Ancient Christian Writers: the Works of the Fathers 10), übersetzt und kommentiert von Robert T. Meyer, New York: Paulist, 1950. Die biographischen Angaben und die Paragraphen-Angaben im Text sind diesem Buch entnommen.

²⁵ Eine Hagiographie (von Griechisch *hagios*, „heilig“ and *graphie*, „Schrift“) ist die Biographie eines oder einer Heiligen.

in das „Übernatürliche“ verbannt, welches laut der Wissenschaft nicht für das Alltagsleben relevant ist. Man spricht von „Okkultismus“, d.h. – wie der Ausdruck besagt – von verborgenen Phänomenen, von denen man wenig weiß. Die ganzheitliche Sicht der Welt ist zu einer säkularen geworden. Die Theologie aber hat entweder die dichotome Weltsicht der Scholastik beibehalten, die den Bereich der Geister auf Randgebiete ihrer Überlegungen begrenzte, oder sich an das säkulare Weltverständnis angepasst. So wurde das Thema „Dämonen“ kaum von Theologen besprochen oder in den Kirchen gelehrt.

... verbannt in den Bereich des „Übernatürlichen“, der für den Alltag nicht relevant ist.

Ein anderer Aspekt dieser „verborgenen“ Realität ist die Behauptung, dass Phänomene, die der dämonischen Welt zuzuordnen sind, durch die Christianisierung Europas abgenommen haben oder gar verschwunden sind (so meinen zumindest viele Menschen), oder dass sie sich in abgelegene Gebiete zurückgezogen haben, wie z.B. auf das Land oder in die Berge. Ein solches Phänomen ist in Ruanda zu beobachten, einem durch und durch christianisierten Land, wo dämonische Phänomene selten sind, ganz im Gegensatz zu dem Benin, wo Voodoo-Kulte weit verbreitet sind. Die Annahme, dass sich diese Phänomene in abgelegene, bergige Gegenden zurückziehen, scheint auch von dem Bericht eines meiner Studenten bestätigt zu werden, der aus einer Bergregion der Schweiz stammt.²⁶ Das Haus, in dem sich die evangelische Gemeinde seit über einem Jahrhundert getroffen hat, wird fast jede Nacht von einer Person besucht, die durch den Haupteingang eintritt, die

Treppe hinaufsteigt, in den Raum geht der bezeichnenderweise ihr Gastzimmer ist, das Fenster öffnet, hinausguckt, zur Zimmertür geht, sie schließt und die Treppe hinabsteigt, um das Haus wieder zu verlassen. Wenn ein Gläubiger in dem Zimmer schlafe – so erzählte mein Student – dann nehme er das Geschehen mit einer gewissen emotionalen Distanz wahr. Einen Nichtgläubigen aber würde das Erlebte zutiefst entsetzen.

Im Gegensatz zu solchen Beobachtungen, die für eine „Marginalisierung“ okkultur Phänomene sprechen, scheint die langanhaltende Existenz esoterischer Bewegungen zu stehen, wie z.B. die der Freimaurer oder die der Rosenkreuzer, aber auch moderner esoterischer Bewegungen wie der Druidismus oder die New-Age-Bewegung, um nur einige zu nennen. Das Interesse an Parapsychologie ist in den letzten Jahrzehnten enorm gewachsen und Seher und Heiler bieten ihre Dienste in Zeitschriften, im Fernsehen und im Internet an. Im Juni 2005 las ich eine Ausgabe des Magazins einer Schweizer Supermarkt-Kette, die gefüllt war mit anonymen Berichten über bizarre nächtliche Erlebnisse in einem Berner Stadtteil: Schatten, die am Bett vorbeischlichen, Druck auf der Brust, schwarze Katzen, die im Federbett lagen, usw. Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass diese Phänomene nicht auf abgelegene Regionen beschränkt sind, sondern dass wir sie in Europa auf allen Ebenen finden, bis hinauf zur gesellschaftlichen und akademischen Führung.

Wie können wir diese Tatsachen erklären? Wie lässt sich erklären, dass diese Phänomene nach vielen Jahrhunderten christlicher Präsenz in Europa zu finden sind? Eine erste Erklärung gründet in der Verbindung von Weltsicht und Animismus. Animismus kann als ein ganzheitliches Weltverständnis definiert werden, die die sichtbare und unsichtbare Welt umfasst und versucht, eine Har-

²⁶ Ich beziehe mich hier auf ein persönliches Gespräch mit Lukas Wäfler im Oktober 2010.

monie zwischen beiden herzustellen.²⁷ So wie die Moderne eine Transformation der holistischen (oder auch der dichotomen) Weltsicht hin zu einem säkularen Weltbild gebracht hat, so kann das Aufkommen einer Gegenbewegung zur Moderne als Transformationsprozess in eine holistische Weltsicht gedeutet werden. Diese begünstigt die Übernahme von Sichtweisen, die mit dem holistischen Weltbild des Animismus verwandt sind, wie z.B. die Vorstellung, dass Menschen und Dinge „geistliche Doppel“ besitzen, die Suche nach Harmonie mit dem Universum usw. Dieses Phänomen findet seinen Ausdruck in der Esoterik und der New-Age-Bewegung.

Ein zweiter Erklärungsansatz basiert auf der Verbindung des Animismus zur Welt der Dämonen. Animismus und Esoterik beinhalten ein holistisches Weltbild mit einer großen Offenheit für die unsichtbare Welt. Weil die Welt des Dämonischen von dieser Offenheit in nichtchristlichen wie in christlichen Teilen der Bevölkerung profitiert, konnten „okkulte“ Manifestationen sich vermehrt ereignen. So erlebe ich es, wenn ich in Europa Vorlesungen über Animismus halte. Stets kommen zahlreiche Fragen über die Interpretation „okkulturer“ Phänomene. Dieselbe Erfahrung macht auch die römisch-katholische Kirche, die Exorzisten in alle europäischen Diözesen eingesetzt hat.

Dämonen und westliche Christen

„Kann ein Christ besessen sein?“ Das war die Forschungsfrage einer Masterarbeit, die im Januar 2013 an dem Evangelischen Seminar in Paris (*Faculté*

libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine) verteidigt wurde.²⁸ Ein solches Thema für eine Master-Arbeit ist an europäischen Institutionen selten zu finden. Der Autor der Arbeit, Richard Morris, stellt fest, dass die Bibel auf diese Frage keine klare Antwort gibt. Er schlussfolgert, dass eine Balance gefunden werden muss, die sowohl die biblische Lehre als auch die persönliche Erfahrung berücksichtigt.

Henri Blocher zeigt Leitlinien auf, wie Schrift und Erfahrung zu gewichten sind und mahnt dabei zur Vorsicht:²⁹

1. Einerseits: Ganz gleich wie eindrücklich eine Erfahrung sein mag, so Blocher, es reicht niemals aus, die Autorität einer Lehraussage aus einer erfahrungsbasierten These zu begründen. Vielmehr gilt „sola scriptura“, allein die Heilige Schrift.

2. Andererseits: Ein Mangel an biblischen Belegen ist kein ausreichender Grund, um eine Meinung zu verdammen, die auf Erfahrung basiert, insofern diese nicht im Widerspruch zur Schrift steht. Die Bibel behauptet nicht, alles über alle Themen zu sagen.

3. Erfahrung lässt selten ein eindeutiges Urteil zu. Dieselben Tatsachen unterliegen sehr unterschiedlichen Interpretationen. So wissen wir z. B. wenig über die enorme Wirksamkeit unbewusster Mechanismen der menschlichen Psyche und ihre kollektive Dimension. Hier könnte in bestimmten Fällen die Erklärung für das Liegen, was als „geistlicher Kampf“ bezeichnet wird.

4. Erfahrung ist nicht nur schwer im Rückblick zu interpretieren, sie ist auch in einem großen Maß bestimmt und geformt durch bereits bestehende Erwar-

27 Siehe Lothar Käser, *Animismus*. Nürnberg: VRT, 2014, die Kapitel „Menschenbilder in unterschiedlichen Gesellschaften“, „Weltbilder in unterschiedlichen Gesellschaften“ und „Der Mensch und sein geistartiges Doppel“ (S. 43-58, 61-69, 175-206).

28 Richard Morris, „La démonisation des chrétiens selon le Nouveau Testament,” Master thesis, Vaux-sur-Seine, 2013.

29 Für das Folgende siehe Henri Blocher, „Démologie,” *Fac-réflexion* Nr 31, Juni 1995, S. 29.

tungen und Überzeugungen (das Weltverständnis).

Ausgehend von Erfahrungswerten bejaht Morris die Frage, ob ein Christ dämonischem Einfluss ausgesetzt sein kann. Mit Antonius dem Großen vertritt er die Ansicht,

... dass der Christ, der eine reine und aufrichtige Beziehung mit dem Herrn Jesus Christus bewahrt, nichts von Dämonen zu fürchten hat. Es reicht, seine Sünden Gott zu bekennen (1Joh 1, 9), sich von Abgöttern fernzuhalten (5,21) und ein Leben in Reinheit und Anbetung des wahren Gottes zu führen (5, 19-20). Im Gegensatz dazu stehen diejenigen, die ihr Leben nicht in Gehorsam, Heiligkeit und Wahrheit führen, in Gefahr, unter den Einfluss von Dämonen zu geraten.³⁰

Nachdem er das Vorkommen von *daimonizomai* (von Dämonen beeinflusst werden) und *echein daimonion* (einen Dämon haben) im Neuen Testament untersucht hat, kommt Morris zum Schluss, dass es notwendig und nützlich sei, verschiedene Grade der Intensität dämonischen Einflusses zu unterscheiden: in aufsteigender Reihenfolge „geistliche Belästigung“, „geistliche Bedrängnis“, „Zwanghaftigkeit“ (Obsession) und „Besessenheit“. ³¹ Aus einer etwas anderen Perspektive schlägt Alain Nisus vor, zu unterscheiden zwischen „dämonischen Einfluss“ (einer Bedrängnis, die sehr intensiv sein kann) und „Dämonisierung“ als einer inneren Beeinflussung durch Dämonen. Bei Nisus' Unterscheidung geht es nicht so sehr um die Intensität des Einflusses als vielmehr um die innere oder äußere Präsenz des Dämons.³²

30 Morris, „La démonisation des chrétiens“, S. 94.

31 Ebd. S. 24-27.

32 Alain Nisus, *Mais délivre-nous du mal*. Romanel-sur-Lausanne: La Maison de la Bible, 2016), S. 125-194, insbesondere S. 157-160.

Die Überzeugung von Morris und Nisus, dass Gläubige dämonischem Einfluss ausgesetzt sein können, wird offensichtlich bestätigt durch die Geschichten von Hiob und König Saul (Hiob 2; 1 Sam 15-31) und durch das Zeugnis des Apostels Paulus (2 Kor 12, 7). Gott hatte König Saul nach dessen Ungehorsam einen bösen Geist geschickt. Dieser Geist war die Quelle seiner cholерischen Ausbrüche und melancholischen Stimmungen (1Sam 16, 14-23; 18, 10; 19, 9). Dies wird auch durch erfahrungsbasiertes Material bekräftigt. Antonius' Erfahrungen wurden schon oben erwähnt. Als Beispiele, die näher an unserer Zeit sind, nenne ich je einen Fall aus Westeuropa und aus Westafrika. In Europa sind es die Ereignisse um die Gottlieb Dittus (1842-1843), die von Johann-Christoph Blumhardt (1805-1880) betreut wurde, ein Fall, der in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts sehr bekannt geworden ist.³³ Dieser lutherische Pastor von Möttlingen in Württemberg, der durch ein von Rationalismus durchtränktes Theologiestudium geprägt worden war, entdeckte zu seiner Überraschung, dass eines seiner Gemeindeglieder unter schweren dämonischen Attacken litt. In einem geistlichen Kampf, der zwei Jahre währte, bekam er es mit bizarren Phänomenen zu tun, wie das Austreten einer großen Zahl an Nadeln aus ihrem Körper.

Das Erlebnis aus Westafrika wurde mir von einem meiner Studenten in Guinea, einem mehrheitlich muslimischen Land, berichtet.³⁴ Dieser Student war damals

33 Johann Christoph Blumhardt, *Krankheitsgeschichte der Gottlieb Dittus: Ausführlicher originaler Bericht*. Neu durchgesehen von E. Zuber. Basel: Brunnen, 1943.

34 In der Republik Guinea bezeichnen sich ungefähr 80 Prozent der Bevölkerung als Muslime, 15 Prozent als Animisten und 5 Prozent als Christen. Der Islam ist ein Volksislam durchtränkt von dem traditionellen (animistischen,

Seelsorger einer evangelischen Schule in der Hauptstadt Conakry.³⁵ In dieser Schule, die Unterricht vom Kindergarten bis zum Gymnasium anbietet, gab es ungefähr ein tausend Studenten, davon 300 Mädchen und 700 Jungen. Laut meinem Studenten gab es unter den 300 Mädchen im Durchschnitt dreißig, die regelmäßig ohnmächtig wurden und aufwachten, wenn für sie gebetet wurde. Viele andere Mädchen und Jungen zeigten Charakterzüge, die jenseits der Norm lagen. Wir erinnern uns daran, dass ein „böser Geist“ die Ursache für den cholertischen Charakter von König Saul war. Unter den dreißig Mädchen, die regelmäßig ohnmächtig wurden, waren durchschnittlich etwa zwanzig Muslima, und je fünf Katholikinnen und evangelische Christinnen. Meinem Studenten zufolge lebten die Mädchen in einer Art Ehe-Beziehung mit nächtlichen männlichen Besuchern und diese Verbindung war die Ursache der Phänomene. Ist dies eine Wiederholung dessen, was in Genesis 6 berichtet wird, nämlich die Vereinigung der „Göttersöhne“ mit „Menschtöchtern“? Viele Fragen bleiben hier offen. Für unser Thema ist es ausreichend, zu schlussfolgern, dass christliche Mädchen dämonischen Einflüssen ausgesetzt waren. Biblisches und außerbiblisches Material bestätigt diese Tatsache.

Moderne Götzen

Gibt es im heutigen Europa Götzen? Vinoth Ramachandra, sri-lankischer Mitarbeiter der *International Fellowship of Evangelical Students* (IFES) gibt in seinem Buch *Gods That Fail: Modern Idolatry and Christian Mission*³⁶ fol-

holistischen) Weltbild des Landes.

35 Ich beziehe mich auf ein persönliches Gespräch im Dezember 2008. Aus Sicherheitsgründen kann der Name des Studenten nicht genannt werden.

36 Vinoth Ramachandra, *Gods That Fail: Modern Idolatry and Christian Mission*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2016 [1. Ausg. 1996]; Übersetzung M.B.

gende Definition eines modernen Götzen:

Wenn Menschen irgendeinem Aspekt der Schöpfung Gottes (z.B. Sexualität und/oder Fruchtbarkeit) oder den Werken ihrer Hände (z.B. Wissenschaft, Nationalstaat, Marktmechanismen) die Anbetung geben, die allein dem Schöpfer zusteht, dann rufen sie unsichtbare Mächte herbei, von denen sie schließlich beherrscht werden. Wenn das, was als Diener gedacht war, wie ein Herr behandelt wird, wird es schnell zum Tyrannen. ... Das kann man an jedem menschlichen Projekt sehen. Sobald ein Projekt eine gewisse Größe erreicht hat und sich mit ihm menschliche Träume von „Fortschritt“ oder „Befreiung“ verbinden, so entwickelt es ein Eigenleben und zieht Menschen und Gesellschaften in seinen Sog.³⁷

Götzen sind also Aspekte von Gottes Schöpfung und „Werke unserer Hände“, die unserem Schöpfer die Anbetung wegnehmen, die ihm gebührt.

Sie rufen unsichtbare Mächte herauf, die uns schlussendlich beherrschen und versklaven. Ramachandras Definition erinnert an Jesus' Beschreibung der anderen Hirten im Vergleich zu dem guten Hirten in Johannes 10, 1-10, die ich zu Beginn erwähnt habe. Der Einfluss der „anderen Hirten“ ist verheerend: sie sind Feinde des Lebens. Wir finden ähnliche Gedanken dort, wo der Apostel Paulus von „Mächten und Gewalten“ spricht (*archai kai exousiai*), welche entweder als geistliche oder als irdische Mächte verstanden werden können oder – entsprechend der Argumentation dieses Aufsatzes – beides zugleich darstellen.³⁸ Dieselbe Argumentation lässt sich auf

37 Ebd. S. 109.

38 1 Kor 15, 24; Eph 1, 21; 3, 10; 6, 12; Kol 1, 16; 2, 10. Siehe John H. Yoder, How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of «Christ and Culture», in *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, hg. v. G. H. Stassen, D.M. Yeager, John H. Yoder. Nashville: Abingdon, 1996, S. 54-61; Donald A. Carson, *Christ and Culture Revisited*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Paulus' „Elemente der Welt“ (*stoicheia tou kosmou*, Kol 2, 8.20; Gal 4, 3.9) anwenden, welche als die vier Grundelemente der Materie gemäß des griechischen Weltbildes verstanden werden können, nämlich Erde, Luft, Wasser und Feuer, oder als destruktive geistliche Mächte. Von dem argumentativen Standpunkt dieses Aufsatzes aus betrachtet, können sie auch als geistliche Mächte verstanden werden, die irdischen Mächten entsprechen. Paulus' Konzept der „Mächte und Gewalten“ oder der „Elemente“ sowie Ramachandras Definition von Götzen erinnern an die animistische Vorstellung von „geistlichen Doppeln“. Das bedeutet, dass in einem animistischen Weltbild jedes materielle Objekt ein immaterielles Gegenstück („Doppel“) hat.³⁹ Grundlegende Vorstellungen sind hierfür die Korrespondenz und Harmonie von sichtbarer und unsichtbarer Welt, eine relationale Gewissensorientierung und Ganzheitlichkeit im Sinne eines holistischen Weltbildes. Die dämonische Welt kann von der Offenheit der Menschen gegenüber der unsichtbaren Welt profitieren und so Menschen manipulieren und zerstören. Ramachandra zieht die logische Schlussfolgerung aus dieser Denkweise und zeigt auf, inwiefern Götzen und Dämonen mit Ideologien verbunden sind:

Nachdem wir – individuell und kollektiv – unsere Herzen an Götzen gegeben haben, werden wir von Dämonen versklavt. Solche Dämonen fordern immer menschliche Opfer. Götzendienst führt zum Opfern der schwachen und scheinbar nutzlosen Mitglieder der Gesellschaft (von Embryonen bis zu anderen ethnischen Gruppen, von Kranken bis zu Menschen mit geistiger Behinderung), zur Zerstörung des Öko-

systems der Erde und zur Absage an die menschliche Verantwortung für diesen Planeten. ... Götzen werden durch Glaubenssysteme erhalten und mit Leben erfüllt, die ihre Rolle in menschlichen Angelegenheiten tarnen. ... Diese Glaubenssysteme (oder Ideologien) verleihen jedem Götzen den Anschein der Legitimität.⁴⁰

Götzen sind also die Grundlage von Ideologien, welche in Wirklichkeit Glaubenssysteme sind. Ramachandra zählt die folgenden Hauptideologien der Moderne auf: Wissenschaftsgläubigkeit (welche auf Vernunft, Wissenschaft, Technologie basiert und die Ideologien von Fortschritt und Entwicklung verbreitet); Marxismus, Kapitalismus (welcher freie Marktmechanismen impliziert), Sexismus (welcher verbunden ist mit bestimmten Vorstellungen von Frauen, die mit Fruchtbarkeit verbunden oder von ihr losgekoppelt sind) und Nationalismus (welcher den Nationalstaat als „den guten Hirten, der für uns sorgt“ propagiert). Er nennt diese Ideologien die „neuen Dämonen“.⁴¹

In dem prophetischen Spott über Götzen und Götzendienst wird die Aufmerksamkeit oft auf die entmenschlichenden Konsequenzen gelenkt, die eine solche falsche Anbetung für Individuen und Gesellschaften hat. So sagt Psalm 115 am Ende des Spottes über die Götzen: „Die solche Götzen machen, werden ihnen gleich.“ (Ps 115, 8) Diese Logik ergibt sich aus der biblischen Lehre vom Menschen. Weil wir in Gottes Ebenbild geschaffen sind, dessen wahres Ebenbild in Jesus Christus offenbar wird, geht es bei unserer Anbetung auch um die Wiederherstellung unserer gefallenen Menschlichkeit in einer Christus-gleichen Menschlichkeit (1 Kor 3, 18). Entsprechend wird die Anbetung von Götzen

39 Siehe „Menschenbilder in unterschiedlichen Gesellschaften“, „Weltbilder in unterschiedlichen Gesellschaften“ und „Der Mensch und sein geistartiges Doppel“ in Lothar Käser, *Animismus*, S. 43-58, 61-69, 175-206.

40 Ramachandra, *Gods That Fail*, S. 109.

41 Im Folgenden referiere ich die Ausführungen von Ramachandra, *Gods That Fail*, S. 111f.

und Ideologien sich daran zeigen, wie wir uns und unsere Mitmenschen behandeln. Folglich ist es nicht verwunderlich, dass diejenigen, die der Technologie anhängen, schließlich Maschinen-ähnliche Persönlichkeiten entwickeln. Wer Sex anbetet, wird unfähig zu Vertrauen und Hingabe in menschlichen Beziehungen und verbirgt seine einsame Existenz hinter der Maske einer geselligen Person. Wer Macht erschert, lebt in einem beständigen Klima von Misstrauen, Unsicherheit und Furcht. Die Ursachen, die offensichtlich diesseitigen, säkularen Phänomenen zugrunde liegen, sind also in der unsichtbaren Welt, ja manchmal in der dämonischen Welt, zu suchen.

Die antagonistische Dimension der Mission

Die christliche Kirche im Westen muss die Dimension der unsichtbaren Welt wiederentdecken und fähig sein, wertvolle Antworten auf die Probleme der heutigen Europäer zu geben. Dazu verhilft eines der vier Missionsmodelle, das von dem Missiologen Peter Beyerhaus vorgeschlagen wurde,⁴² nämlich das antagonistische Modell der Mission: Gott will das Böse zerstören (Gen 3, 15; Ex 4-15; 1 Kön 17-18; 1 Joh 3, 8). Der Logik dieses Modells zufolge ist das Ziel von Mission, dass Christen in den Kampf gegen das Böse und für die Rettung der Menschheit eintreten. Das antagonistische Modell hält fest, dass Christus der Sieger über die Mächte der Finsternis ist (Kol 2, 15). Für die Kirchenväter wie auch für viele heutige Kirchen des globalen Südens, die in animistischen

Kontexten arbeiten, sowie für viele charismatische und Pfingst-Kirchen im Westen, ist das Konzept „Christus, der Sieger“ (*Christus Victor*) ein wichtiges Thema. Die logische theologische Konsequenz ist eine „Theologie (oder Missiologie) des geistlichen Kampfes“.

Der Missiologe Marc Spindler hat dieses Thema in seiner Arbeit *La mission: Combat pour le salut du monde* (Mission: Kampf für das Heil der Welt) herausgearbeitet.⁴³ Er beginnt den Abschnitt zu dem „Kampf der Mission“ mit einer Feststellung, die in den 1960er Jahren ebenso verblüffend wie ihrer Zeit voraus war:

Lassen Sie uns auf der Tatsache insistieren, dass Mission weder in einem politischen noch in einem militärischen Kampf besteht und dass der Feind, der zu bekämpfen ist, weder ein Mensch noch eine Gruppe von Menschen ist, sondern der Teufel.⁴⁴

Spindler verbindet das Thema des Kampfes der Mission mit der Lehre von den drei Ämtern Christi, und zwar vor allem mit seinem königlichen Amt. Die Antwort auf Frage 32 des Heidelberger Katechismus macht den geistlichen Kampf zu einem Teil des königlichen Amtes der Christen:

Warum wirst aber du ein Christ genannt? – Weil ich durch den Glauben ein Glied Christi bin und dadurch ... in diesem Leben gegen die Sünde und den Teufel streite und hernach in Ewigkeit mit ihm über alle Geschöpfe herrsche.⁴⁵

Das priesterliche Amt nimmt den geistlichen Kampf durch die Konzepte Opfer, Heiligkeit, Fürbitte und Martyrium auf. Das prophetische Amt

42 Die vier Modelle sind das soteriologische, das antagonistische, das eschatologische und das doxologische Modell. Siehe Peter Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission, Bd.1: Die Bibel in der Mission*. Wuppertal/Bad Liebenzell: Brockhaus/VLM, 1996.

43 Marc Spindler, *La mission: Combat pour le salut du monde*, Delachaux et Niestlé 1967, S. 165-209.

44 Ebd. S. 165.

45 Zitiert ebd., S. 170 (deutscher Text: <https://www.heidelberger-katechismus.net/8032-0-227-50.html>).

schließlich impliziert laut Spindler, „einen Kampf in der Wahrheit und für die Wahrheit.“⁴⁶ Ein anderer Aspekt dieses Gedankens ist in den drei Beziehungen Christi zu finden:

Christus' Beziehung zu Gott, zu dem Anti-Gott und zur Welt, eine dreifache Beziehung charakterisiert durch die Begriffe Doxologie, Antagonismus und Soteriologie.⁴⁷

Hier kommt Spindler den Missionsmodellen von Beyerhaus nahe. Spindler sagt, dass aus der Perspektive der Praxis das Scheitern der Mission am Widerstand gegen das Evangelium den Ausgangspunkt für den Gedanken des Kampfes bildet. Er merkt an, dass moderne Autoren in ihrer Analyse dieses Versagens zu einer „Demythologisierung“ übergegangen seien, indem sie auf psychologische, soziologische, anthropologische und strategische Erklärungen zurückgriffen.⁴⁸ David Powlison nennt diese Haltung „praktischen Atheismus“.⁴⁹ Er entspringe einer unkritischen Integration sozialwissenschaftlicher Daten in unsere missiologische Analyse, bei der die Diskrepanzen zwischen einem säkularen und einem biblischen Weltbild nicht bedacht werden.

Wie kommt die antagonistische Dimension im täglichen Leben zum Ausdruck? Antonius und Morris stimmen darin überein, dass sie in einem vertrauten Leben mit Gott verkörpert wird, das von Gebet, Fürbitte, Buße und Sündenbekenntnis durchzogen ist. Strauss und Moreau sprechen von „Christus-Ähnlichkeit“, einer prozesshaften Transformation

des Jüngers in das Bild Christi (Röm 12, 1f; 2 Kor 3, 18).⁵⁰ Integraler Bestandteil einer Spiritualität der Mission sollte die Bitte des Vaterunsers sein, „Erlöse uns von dem Bösen“, sowie die Bitte um Gottes Schutz in unseren Kämpfen. Dies ist umso mehr wahr, als unser Herr und Meister Jesus Christus in diesem Sinne in seinem hohepriesterlichen Gebet bat: „Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen.“ (Joh 17, 15). Der Apostel Paulus entfaltet das Thema des geistlichen Kampfes ausführlicher in dem bekannten Abschnitt in Epheser 6:

Zieht an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr bestehen könnt gegen die listigen Anschläge des Teufels. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, mit den Herren der Welt, die über diese Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. Deshalb ergreift die Waffenrüstung Gottes, damit ihr an dem bösen Tag Widerstand leisten und alles überwinden und das Feld behalten könnt. So steht nun fest, umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit und beschuht an den Füßen, bereit für das Evangelium des Friedens. Vor allen Dingen aber ergreift den Schild des Glaubens, mit dem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Bösen, und nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes. Betet allezeit mit allem Bitten und Flehen im Geist und wacht dazu mit aller Beharrlichkeit und Flehen für alle Heiligen (Eph 6, 11-18).

„Praktischer Atheismus“ beherrscht die missiologische Analyse.

46 Ebd. S. 173.

47 Ebd. S. 101.

48 Siehe z.B. Maurice Leenhardt, *Les propos missionnaires*, Nr 16 (Feb. 1930).

49 David Powlison, *Power Encounter: Reclaiming Spiritual Warfare*. Grand Rapids: Baker, 1995, S. 21, 36, 37.

50 Stephen J. Strauss, „Spiritual Dynamics and Mission“, in *Encountering Theology of Mission. Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*, hg. v. Craig Ott et al. Grand Rapids: Baker, 2010, S. 247; A. Scott Moreau, *Essentials of Spiritual Warfare*, Wheaton: Shaw, 1997.

Um Überraschungen im Leben der Christen vorzubeugen, empfiehlt Morris, über dieses Thema während des Taufunterrichts zu sprechen.⁵¹ Darüber hinaus sei es wichtig eine gewisse Balance aufrechtzuhalten: Es sollen einerseits die physischen, sozialen und dämonischen Ursachen von beobachteten Phänomenen unterschieden werden und die Realität der unsichtbaren Welt Satans und seiner Dämonen erkannt werden. Doch andererseits gelte es zu vermeiden, dass alle Phänomene aus dieser Perspektive gedeutet werden und so animistische Elemente unerkannt in das Leben der Kirche Einzug erhalten. Es sei jedoch nicht immer einfach, die Ursache zu erkennen, die empirischen Phänomenen zugrunde liegen, insbesondere in Bezug auf den Einfluss von Ideologien.

Die Praxis des Exorzismus in der römisch-katholischen Kirche

Die Praxis des Exorzismus in der römisch-katholischen Kirche geht auf die Zeit der frühen Kirche zurück und folgt dem Beispiel Christi⁵² und der Ordnung der ersten Päpste:

Wenn die Kirche öffentlich und autoritativ im Namen Jesu darum betet, dass eine Person oder ein Gegenstand vor der Macht des bösen Feindes geschützt oder seiner Herrschaft entrissen wird, spricht man von einem *Exorzismus*. Jesus hat solche Gebete vollzogen; von ihm hat die Kirche die Vollmacht und den Auftrag, Exorzismen vorzunehmen.⁵³

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, revidierte die römisch-katholische Kirche das Exorzismus-Ritual und die eingesetzten Exorzisten in allen Diözesen. Nach kanonischem Recht erhält

der Bischof als Nachfolger der Apostel von der römisch-katholischen Kirche die Vollmacht, Exorzismen auszuführen.⁵⁴ Meistens delegiert er diese Vollmacht an einen Exorzisten, d.h. einen Priester, „der sich durch Frömmigkeit, Wissen, Klugheit und untadeligen Lebenswandel auszeichnet“.⁵⁵

Das 54-seitige Buch zum Ritual des Exorzismus wurde am 26. Januar 1999 veröffentlicht und war das letzte liturgische Buch, das in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) revidiert wurde. Es ersetzt Kapitel XII des Römischen Rituals von 1614, das von Papst Paul V. im Zuge der katholischen Liturgie-Reform nach dem Konzil von Trient veröffentlicht wurde.⁵⁶ Das neue Dokument rät den Exorzisten, sich der Sache bewusst zu sein, dass es sensible Personen gibt, die sich nur einbilden, sie seien Opfer von Dämonen. Es ermutigt den Exorzisten und die betroffene Person dazu, eine Untersuchung durch Mediziner und Psychiater zuzulassen, bevor der Exorzismus vollzogen wird.

Hinsichtlich der Notwendigkeit, das Exorzismus-Ritual durchzuführen, wird der Exorzist eine weise Entscheidung fällen, nachdem er sorgfältig Untersuchungen angestellt hat – immer unter Bewahrung des Beichtgeheimnisses – und soweit möglich Experten in geistlichen Fragen sowie so nötig Mediziner und Psychiater mit einem

54 Codex des kanonischen Rechts, can. 1167-1172.
55 Ebd. can. 1172 §2.

56 *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum (Città del Vaticano: Tipografia poliglotta vaticana, 1999 (Of Exorcisms and Certain Supplications)). Eine leicht erweiterte Ausgabe wurde 2004 herausgegeben. Das Dokument wurde ursprünglich nur auf Latein herausgegeben, doch es gibt inzwischen einige Versionen in anderen Sprachen.

51 Morris, „La démonisation des chrétiens“, S. 94.
52 Mth 8, 28-34; 9, 32-34; 12, 22-24; 15, 21-28; Mk 1, 23-28; 5, 1-20; Lk 4, 3-36.

53 Katechismus der Katholischen Kirche, München: R. Oldenburg Verlag, 1993, S. 447, Nr. 1673.

Sinn für geistliche Realitäten zu Rate gezogen hat.⁵⁷

Die römisch-katholische Kirche bestätigt also die Möglichkeit eines dämonischen Einflusses auf Christen. Das neue Ritual ist vereinfacht und unterscheidet nicht mehr zwischen dem „großen Exorzismus“, der Befehle an Satan beinhaltet, und dem „kleinen Exorzismus“, einem Gebet um Befreiung.

Eine Untersuchung durch Mediziner und Psychiater vor dem Exorzismus.

Das Ritual startet mit einem Gebet, dem Segnen des Wassers und dem Besprengen des Besessenen. Es folgen Dankgebet, Psalm-Rezitation und die Lesung des Evangeliums. Der Priester legt die Hände auf den Kopf des Besessenen, und dann sprechen alle gemeinsam das Glaubensbekenntnis und sagen dem Satan ab. Nach dem Vater-unser zeigt der Exorzist dem Besessenen das Kreuz und befiehlt den bösen Geistern auszufahren, bevor er das Gesicht der Person anbläst. Der Ritus des Exorzismus an sich umfasst ein Bittgebet für Gottes Schutz (Bitt-Formel) und drei Befehle an Satan auszufahren (Befehls-Formeln). Es endet mit einem Magnificat und dem Abschluss-Segen. Im Folgenden gebe ich eine schematische Darstellung des Rituals in elf Schritten:⁵⁸

1. Rezitation der Fürbitten-Liturgie durch den Priester verbunden mit der Besprengung mit Heiligem Wasser, wobei der Besessene eine violette Stola trägt.
2. Rezitation von Psalm 54.
3. Anrufung Gottes und Erfragen von Namen und Herkunft des Dämons (mehrfach im Falle mehrerer Dämonen).

4. Rezitation bestimmter Abschnitte aus den Evangelien (Joh 1; Lk 10-11; Mk 16).

5. Aussprechen des ersten Exorzismus gegen den Dämon durch den Priester, wobei dieser seine rechte Hand auf den Kopf des Besessenen legt.

6. Vorbereitendes Gebet.

7. Gebet, begleitet von mehrmaligem Zeigen eines Kreuzes für die besessene Person.

8. Zweiter Exorzismus, gesprochen mit einem gewissen Grad an Aggression.

9. Neues Gebet.

10. Dritter und letzter Exorzismus.

11. Dankeslieder, Rezitation von Psalmen und abschließende Gebete.

Fälle von wirklicher Besessenheit scheinen selten zu sein. Aber gemäß der Berichte von Pater Gabriele Amorth, dem Exorzisten von Rom, wurden mehrere Jugendliche durch Exorzismus und Befreiungsgebete befreit. Laut ihm können zwei bis drei Jahre lang Gebets-Sitzungen im Abstand von zwei bis drei Wochen nötig sein, bis eine Person ganz frei geworden ist, vorausgesetzt, dass die Person selber ein Gebetsleben entwickelt und sich von gefährlichen Praktiken fernhält.⁵⁹

Abgesehen von dem Exorzismus an Personen, die unter dämonischem Einfluss stehen, ist bis heute ein Gebet des Exorzismus (oder „Gebet zur Bewahrung vor dem Bösen“) Element des katholischen Rituals der Kindertaufe.

Weil die Taufe Zeichen der Befreiung von der Sünde und deren Anstifter, dem Teufel, ist, spricht man über dem Täufling einen *Exorzismus* (oder mehrere) aus. Der Zelebrant salbt den Täufling mit dem Katechumenenöl oder legt ihm die Hände

57 Ebd., Praenotanda no. 17.

58 Siehe ebd., no. 39-66

59 Gabriele Amorth, *Ein Exorzist erzählt*. Kisslegg-Immenried: Christiana Verlag, 7. Aufl. 2012.

auf; danach widersagt der Täufling ausdrücklich dem Satan. So vorbereitet, kann er *den Glauben der Kirche bekennen*, dem er durch die Taufe „anvertaut“ wird (Röm 6, 17).⁶⁰

Es ist offensichtlich, dass der Taufexorzismus seine Wurzeln in der frühen Kirche hat, als erwachsene Taufkandidaten für die Taufe vorbereitet wurden. Bis ins Mittelalter wurde er schrittweise ausgeweitet und geht seit ihrer Einführung der Kindertaufe voran. In der verkürzten Form des Taufrituals ist der Exorzismus weggelassen.

Im Jahr 2004 fand in Mexiko das erste internationale Treffen katholischer Exorzisten statt, und im Juli 2014 wurde die *International Association of Exorcists* (IAE) offiziell von Papst Franziskus anerkannt.

Die Praxis des Exorzismus in den anderen Kirchen

Die orthodoxen Kirchen haben ihr eigenes Exorzismusritual. Die heutigen protestantischen Kirchen des Westens dagegen praktizieren im Allgemeinen keine Exorzismusrituale. Sie scheinen weitaus mehr von der Philosophie der Aufklärung beeinflusst zu sein als die beiden vorgenannten Kirchen.

Die Situation ist jedoch ganz anders in Pfingstkirchen und charismatischen Gemeinden. Sie sind allgemein sehr offen für das Wirken des Heiligen Geistes und die unsichtbare Welt. Ihr Vorgehen ist sehr einfach: Der Exorzismus besteht im Allgemeinen aus einem kürzeren oder längeren Gebet, mit oder ohne Handauflegung. In bestimmten Kirchen kann man regelmäßige oder unregelmäßige Veranstaltungen mit oder ohne Fasten finden, die einen ganzen Tag oder eine ganze Nacht andauern können.

60 *Katechismus der katholischen Kirche*, S. 346, No. 1237.

In Pfingstkirchen und charismatischen Gemeinden hat sich in den letzten Jahrzehnten ein weiteres Charakteristikum entwickelt, nämlich verschiedene Aktivitäten, die unter der Kategorie „geistlicher Kampf“ zusammengefasst werden können: „Kampfgebet“, „Gebetsmarsch“ mit „stellvertretender Buße“, auch als „strategisches Gebet“, „strategische Ebene des geistlichen Kampfes“ oder „geistliche Kartographie (spiritual mapping)“ bezeichnet.⁶¹ Das Gewicht, das in diesem Zusammenhang gewöhnlich auf „Techniken der Kampfführung“ gelegt wird,⁶² erinnert an die Bedeutung von exakten Formulierungen und Prozeduren in magischen Riten. Aufgrund der Logik, die diesem Verständnis von geistlichem Kampf innewohnt, haben gewisse Missiologen diesen Ansatz als „christianisierten Animismus“ bezeichnet.⁶³

Nun wird uns jedoch im Missionsdienst das Gebet dringend ans Herz gelegt.⁶⁴ Wir brauchen nicht alles über dämonische Kräfte zu wissen.. Man darf die Pläne Satans nicht ignorieren (2Kor 2, 11). Auf der anderen Seite brauchen wir nicht alles über dämonische Kräfte zu wissen. Wir müssen auch nicht an bestimmten Orten beten oder die dämonischen Kräfte eines bestimmten Ortes „binden“, wie manche Leute unter

61 Strauss, „Spiritual Dynamics and Mission“, S. 248f, 257f.

62 Siehe z.B. Charles Kraft und Mark White (Hg.), *Behind Enemy Lines: An Advanced Guide to Spiritual Warfare*. Ann Arbor, MI: Servant, 1994; C. Peter Wagner (Hg.), *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits*. Ventura, CA: Regal, 1991.

63 Siehe z. B. Robert J. Priest, Thomas Campbell, Bradford A. Mullen, „Missiologische Syncretism: The New Animistic Paradigm“, in *Spiritual Power and Missions: Raising the Issues*, hg. v. Edward Rommen. Pasadena: William Carey Library, 1995, S. 11-12.

64 Mt 9, 38; Röm 15, 31f; Eph 6, 18-20; Kol 4, 3f, 12; 1 Thess 3, 1.

Hinweis auf einige Bibelstellen behaupten (Dtn 32, 17; 1 Kön 20, 23; 2 Kön 5, 17; 17, 24-31; Dan 10; Mth 12, 29; Lk 7, 1-10; Joh 4, 19-24).

In dieser Hinsicht müssen wir lernen, zu unterscheiden zwischen einem aufrichtigen Suchen nach Gottes Nähe und der Identifikation mit seinen Zielen auf der einen Seite und unserem Wunsch böse Mächte zu kontrollieren auf der anderen Seite. Paul Hiebert fasst diese Herausforderung folgendermaßen zusammen:

Wir müssen unsere Theologie auf Gott und seine Taten ausrichten und nicht auf Menschen und ihre Wünsche, wie es der moderne Säkularismus und der Animismus tun. Unser Fokus muss die Anbetung und unsere Gottesbeziehung sein und nicht Wege, um Gott durch Singsang und Formeln für unsere Ziele gewinnen zu können. ... Allzu leicht macht man den christlichen Glauben zu einer neuen Magie, in der wir als Götter Gott dazu bringen wollen, zu tun, was wir wollen.⁶⁵

Zum anderen gilt es, eine Balance zu finden zwischen der Konfrontation mit der Macht Gottes („power encounter“; geistlicher Kampf) und der Konfrontation mit der Wahrheit Gottes („truth encounter“; Apologetik).⁶⁶

Konklusion

Hinsichtlich einer biblischen Dämonologie können europäische Christen viel von den Christen des globalen Südens lernen. Diese haben meist viel Erfahrung auf diesem Gebiet. Europäische Christen

werden die biblischen Grundlagen respektieren, die die Existenz von Dämonen bestätigen, und sich zugleich bewusst sein, welchen Einfluss das jeweilige Weltbild auf die Einstellung unterschiedlicher Christen hat. Es gilt eine gewisse Balance zu bewahren. Laut Powlison sind zwei Einseitigkeiten in gleicher Weise falsch: die entzauberte Welt des modernen Rationalismus und die verzauberte Welt des prämodernen wie postmodernen Animismus.⁶⁷

C.S. Lewis bringt diesen Gedanken in dem Vorwort zu seinem Buch „Dienstabweisungen für einen Unterteufel“ wie folgt zum Ausdruck:

Es gibt zwei Irrtümer über die Teufel, in die das Menschengeschlecht leicht verfällt. Sie widersprechen sich und haben doch dieselbe Auswirkung. Der eine ist, ihre Existenz überhaupt zu leugnen. Der andere besteht darin, an sie zu glauben und sich in übermäßiger und ungesunder Weise mit ihnen zu beschäftigen. Die Teufel freuen sich über beide Irrtümer gleichmäßig. Sie begrüßen den Materialisten wie den Anhänger der schwarzen Magie mit demselben Vergnügen.⁶⁸

Wenn ausreichende Kenntnis des Themas und eine balancierte Analyse gegeben sind, muss auch in der Praxis die richtige Balance in dem Umgang mit Menschen gefunden werden, die eine Lösung für ihre Probleme suchen. Die Kirche in Europa ist aufgerufen, sich dieser Frage mit Kompetenz, Besonnenheit und Weisheit anzunehmen.

Bibliographie in Auswahl

Beyerhaus, Peter, „Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen“, *Kerygma und Dogma* 35, 2 (1989), S. 106-127.

Dickason, Fred, *Demon Possession and the*

67 Powlison, *Power Encounter*, S. 25.

68 C.S. Lewis, *Anweisungen an einen Unterteufel*. Freiburg: Herder, 1975 (Neuaufgabe 2015), S. 7.

65 Paul G. Hiebert, „The Flaw of the Excluded Middle“, in ders., *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker, 1994, S. 200f.

66 Für eine Bewertung des Konzeptes von „geistlicher Kampfführung“ aus evangelikaler Perspektive siehe Strauss, „Spiritual Dynamics and Mission“, S. 255; Hiebert, „Biblical Perspectives on Spiritual Warfare“, in: *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, S. 203-215.

Christian, Wheaton: Crossway, 1987.
Powlison, David, *Power Encounter: Reclaiming Spiritual Warfare*, Grand Rapids: Baker, 1995.
Moreau, A. Scott, *Essentials of Spiritual Warfare*, Wheaton: Shaw, 1997.
Rommen, Edward (Hg.), *Spiritual Power and Missions: Raising the Issues*, Pasadena: William Carey Library, 1995.
Strauss, Stephen J., „Spiritual Dynamics and Mission“, in *Encountering Theology of*

Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues, hg.v. Craig Ott et al., Grand Rapids: Baker, 2010, S. 238-262.
Wright, Christopher J.H., „The Living God Confronts Idolatry“, in ders. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP, 2006, S. 136-188.

Aspekte der Volksfrömmigkeit der Sundanesen

Friedemann Knödler

Dieser Beitrag gibt einen Einblick in eine überwiegend von Volksfrömmigkeit (Animismus) geprägte muslimische Kultur in Indonesien. Das Leben des Sundanesen ist geprägt von der Suche nach Macht über die das Leben beeinflussenden überirdischen Mächte, Geister und Gewalten. Vor diesem Hintergrund sind die Feste und Riten zu verstehen sowie die Einhaltung von Tabus und der Umgang mit überirdischen Mächten mit Hilfe von religiösen Spezialisten. Der Artikel schließt mit einem Einblick in die kontextualisierte Evangeliumsverkündigung unter diesem Volk.

Friedemann Knödler ist verheiratet mit einer in Westjava aufgewachsenen Javanerin. Einige Mitglieder seiner Familie gehören zu der Ethnie der Sundanesen. Er lebte selbst mehrere Jahre in Westjava und verbringt immer noch regelmäßig seinen Urlaub dort. Seit einigen Jahren ist er im Vorstand von missiotop.

Das Volk der Sundanesen¹, die überwiegend den westlichen Teil der Insel Java in Indonesien bevölkern, gilt mit seinen über 35 Millionen Menschen als das größte mit dem Evangelium unerreichte

¹ In Gesprächen über diese Volksgruppe muss öfters betont werden, dass es sich nicht um die *Sudanesen*, den Bewohnern des Sudan in Ostafrika, handelt.

Volk der Erde. Bei der Erforschung der Kultur wird nicht immer genau zwischen Westjava und Java (Zentral- und Ostjava) getrennt. Oftmals ist der Unterschied zwischen den beiden Völkern nicht in exakten Kategorien zu fassen. Bei manchen Verhaltensmustern sind jedoch größere Differenzen offensichtlich. Die Literatur über Javaner ist ungleich umfangreicher als die Literatur über Sundanesen. Darum werden im Folgenden zum Teil Quellen herangezogen, die zwar eigentlich die Javaner beschreiben, bei denen der Autor jedoch relevante Parallelen in Westjava sieht. Diese Parallelen im Einzelnen zu belegen, würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Insbesondere in der Millionenmetropole Bandung, aber auch in anderen Gebieten Westjavas nimmt die Vermischung beider Volksgruppen immer mehr zu.

Die Sundanesen sind Muslime. Als Muslime sehen sie sich selbst und als Muslime werden sie von anderen gesehen. Es entspricht dem Weg der Vorfahren, ein Muslim zu sein.

Der Islam in Pasundan spiegelt in seiner Vielschichtigkeit wahrscheinlich alle Ausprägungen verschiedener Islamformen wider, die es weltweit gibt. Da ist der hingeebene orthodoxe Muslim, der neben dem Muslim lebt, der nur zum Freitagsgebet in die Moschee geht und ansonsten stark von säkularen Ideen geprägt ist. Zwar finden sich unter der großen Zahl von Muslimen in jüngerer Zeit auch Islamisten. Doch es gibt ebenso auch als modernistisch zu bezeichnende Muslime und solche, die in den Wegen der Ahnen tief verwurzelt sind und sich auf den traditionellen Heiler und Wahrsager verlassen.

So ist die Beschreibung, die Anthony H. Johns über den Islam Südasiens allgemein gibt, für die Situation in Pasundan sehr treffend:

Islam in Southeast Asia has its own styles and its own temper and intellectual traditions. Its sacral practices and folk beliefs that color and live alongside the profession of Islam no more invalidate that basic allegiance than do the sacral practices and folk beliefs of Arab Muslims (Johns 1987, 405).

Purnawan Tenibemas² untersuchte die Frömmigkeit der Sundanesen und kam zu dem Ergebnis:

... die Sundanesen haben ihr indigenes Glaubenssystem durch ihre ganze Geschichte hindurch erhalten. Statt eines heiligen Buches dienen Tabus und Traditionen dazu, seinen Einfluss zu erhalten und es von einer Generation zur nächsten weiterzugeben. Die Ahnen als die Gründer der Tradition werden auch als die Hüter des Glaubenssystems angesehen. Zusätzlich haben religiöse Fachleute, die den Menschen bei der Praxis ihres Glaubenssystems helfen, eine besondere Stellung innerhalb der Gemeinschaft. Die nachfolgenden Religionen [Hindusismus, Buddhismus, Islam / FK] wurden als Erweiterung des Glaubenssystems gesehen.“ (Purnawan Tenibemas 1996, 15).³

Tali paranti – Kordel der Tradition

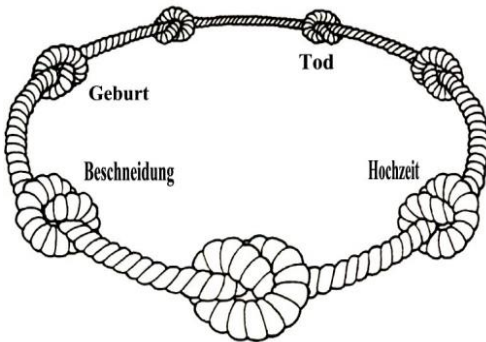
Im Mittelpunkt der traditionellen Religion steht *tali paranti* (Kordel der Tradition). Der Sundanese sieht sein Leben als an einem Punkt beginnend und eintausend Tage nach dem Tod an diesen Ursprung zurückkehrend.⁴ Deshalb wurde die Kordel so dargestellt, dass sich die

2 Wie bei den meisten Völkern Indonesiens wird bei den Sundanesen nicht in Vor- und Familiennamen unterschieden.

3 Die Übersetzung dieses Zitats und weiterer Zitate aus indonesischer Literatur geschah durch den Autor.

4 Vgl. den Abschnitt „Tali Paranti – an Explanation“ auf der Internetseite <http://www.sunda.org/Myth.html> [29.09.2019].

zwei Enden berühren. Die Riten im Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt, Beschneidung, Eheschließung und Tod sind einzelne Stationen (die Knoten auf der Graphik) auf diesem Lebensweg, die in der überlieferten Weise eingehalten werden müssen (Rikin 1994, 5). Mit *tali paranti* werden jedoch nicht nur diese Lebenszyklusriten bezeichnet, sondern es ist das Leben des Sundanesen selbst (Rikin 1994, 7).



Zum *tali paranti* gehören, neben den Lebenszyklusriten noch der Reisritus, verschiedene Tabus und ein täglicher Umgang mit verschiedenen Gottheiten oder Geistern. Zwar geraten Tabus und der Geisterglaube bei den jüngeren Sundanesen immer mehr in Vergessenheit, doch werden diese von den älteren Sundanesen daran erinnert, sobald etwa im Leben Probleme oder Krisen auftreten (vgl. Purnawan Tenibemas 1996, 80).

Purnawan Tenibemas (1996, 186) beschreibt das Zusammenwirken der religiösen Einflüsse auf die Sundanesen folgendermaßen:

Als der Islam die offizielle Religion der meisten Sundanesen wurde, färbten islamische Werte die sundanesischen Kultur und *tali paranti*. Islamische Werte und Praktiken, die den hinduistischen Werten nachfolgten, ersetzten nicht die sundanesischen Kultur und das ursprünglich Vorhandene. Islamische Werte bereicherten, vermischten und vereinfachten manchmal

die Elemente der originalen sundanesischen Kultur und des Glaubenssystems.

So gibt es Muslime, die *tali paranti* für einen Zusatz zur islamischen Scharia halten. Die vorherrschende Meinung scheint jedoch zu sein, die Scharia sei ein Zusatz zu *tali paranti*, um die Herausforderungen des Lebens zu meistern.

Riten, Tabus und täglicher Umgang mit übernatürlichen Wesen bzw. Geistern⁵ und Phänomenen werden als Strategien zur Daseinsbewältigung⁶ angesehen und angewendet. Der Sundanese möchte Macht über die sein Leben beeinflussenden übernatürlichen Wesen und Phänomene erlangen, um so sein Leben positiv und mit Erfolg gestalten zu können. Das Verlangen danach, Segen (*baraka*) zu erhalten ist stark ausgeprägt. Zur Erlangung dieses Ziels werden machtvolle und heilige Orte (z.B. Gräber von Heiligen oder deren ehemalige Wohnorte) aufgesucht, man pflegt machtvolle und heilige Objekte (z.B. Messer, Schwerter, Glocken, Steine, Amulette) und man sucht die Hilfe von mächtigen Personen bzw. religiösen Spezialisten.⁷

5 Siehe folgende Systematisierungen von Geistern auf der Insel Java: für das Volk der Javaner siehe Daszenies 1987, für die Sundanesen siehe Purnawan Tenibemas 1996 sowie Richard D. Love 1992 und Rick Love 2000.

6 Dieses Verständnis basiert auf der Definition von Lothar Käser, der Kultur als Strategie der Daseinsbewältigung sieht (Käser 1997, 37).

⁷ Die traditionellen religiösen Spezialisten (Männer und Frauen) werden in Indonesien allgemein *dukun* genannt. Waldemar Stöhr (1991, 122) beschreibt die Rolle dieser Person: „Kein anderes Phänomen altindonesischer Religionen ist so vielfältig und schillernd wie die Gestalt des Priesters. Er kann sowohl Magier, Schamane, Exorzist, Augur, Wahrsager, Seher, Orakeldeuter, Nekromant und Krankenheiler, als auch Esoteriker und Verkünder des Mythos, Bewahrer der Tradition, Leiter des Rituals, Opferdarbringer und Zeremonienmeister großer Feste, Erdherr sowie zugleich geistliches und weltliches Oberhaupt sein.“

Drei verschiedene religiöse Fachleute können unterschieden werden. Der *kuncen* (Wächter des Schlüssels) tritt als Mittler zwischen den Geistmächten und dem Menschen auf und vertritt die Interessen der Menschen gegenüber den Ahnen. Der *dukun* (Schamane) besänftigt die Geistmächte, treibt sie gegebenenfalls aus und steht den Menschen als Heiler und Berater zur Verfügung.⁸ Diesen beiden religiösen Spezialisten ist gemeinsam, dass sie ihr „Handwerk“ in der Regel von ihren Eltern erlernt haben. Als drittes gibt es den *pendekar* (Ritter), dem von Geistmächten Kräfte verliehen wurden, um Menschen zu beschützen (vgl. Purnawan Tenibemas 1996, 42).

Die gemeinschaftliche Feier

Zu jedem Anlass, bei dem eine Person Wert auf das Wohlwollen der dörflichen Gemeinschaft und der lokalen Geisterwelt legt, werden gemeinschaftliche Feiern gehalten. Solche Anlässe sind zum Beispiel ein Hausbau oder eine Hausrenovierung (besonders wichtig der Bau des Daches), der Beginn des Reisanbaus oder der Ernte, ein Umzug oder eine Genesung nach schwerer Krankheit. Auch bei den verschiedenen Lebenszyklusriten wird solch eine Feier, *slametan*, die in Westjava *hajatan* genannt wird, durchgeführt.⁹ Die *hajatan* erneuert und fördert die Harmonie mit den Nachbarn und mit dem Kosmos durch das gemeinsame Gebet, bei dem die lokale Geisterwelt miteinbezogen wird (Magnis-Suseno 1989, 104).¹⁰

8 Für verschiedene Erfahrungen mit *dukun* im täglichen Leben in Indonesien siehe Mohamad Sobary 1997.

9 Vgl. die ausführliche Darstellung bei Geertz (1960, 11-15). Andere Autoren beziehen sich auf diese grundlegende Studie.

10 Siehe auch Fuhrmann (2001, 59) der bemerkt, dass bei einem *slametan* die mystische und soziale Einheit der Teilnehmer sowie die Einheit mit der

Die Grundelemente eines *slametan* sind auf der gesamten Insel Java dieselben, nämlich:

1. Einladung der männlichen Nachbarn¹¹ und Verwandten.
2. Ankunft und Beginn durch eine kleine Rede des Gastgeber.
3. Gemeinsames Gebet.
4. Gemeinsames Mahl.
5. Ende der Veranstaltung, wobei die Gäste einen Teil des Essens für ihre Familien mitnehmen.

Die Ziele, welche mit einer sundanesischen *hajatan* angestrebt werden, sind nach Purnawan Tenibemas (1996, 81f):

1. Gebet für die Gesundheit der Person, für die eine *hajatan* gefeiert wird.
2. Anteil-Geben an Glück und Zufriedenheit.
3. Mitteilen von Gefühlen der Anteilnahme.

Eine solche gemeinschaftliche Feier findet in Pasundan in der Regel abends nach dem islamischen *maghrib*-Gebet nach Sonnenuntergang statt. Die Gäste werden ein paar Stunden vorher eingeladen.¹² Nach der Begrüßung durch

spirituellen Welt betont wird.

11 In diesem Punkt gibt es in der letzten Dekade eine Kulturveränderung in der Stadt. So laden die Sundanesen in der Zwischenzeit vorzugsweise die Nachbarinnen zu einem *slametan* ein. Dieses *slametan* findet dann eher am Nachmittag statt. Das Gebet wird von einer Frau geleitet, die bereits die Pilgerfahrt nach Mekka unternommen hat und im Islam unterrichtet wurde. Ein wichtiger Grund für diese Kulturveränderung scheint ein ökonomischer zu sein, da die Nachbarinnen im Gegensatz zu den Männern einen Geldumschlag zu dem *slametan* mitbringen.

12 Auf der einen Seite ist diese kurzfristige Einladung wichtig um die Kosten für eine *hajatan* zu kontrollieren. Bei Einladungen, die bereits ein paar Tage im Voraus ausgesprochen werden, kommt es in Pasundan oft vor, dass Nachbarinnen im Vorfeld eine Kleinigkeit (in der Regel etwas Reis) zu den

den Gastgeber wird die Gebetszeit von einem *ustadz* geleitet.

Sawer

Während einer *hajat* oder auch eines *slametan* werden Spruchweisheiten wiedergegeben. Diese nennt man *sawer*. Die Grundbedeutung von *sawer* ist Regen, der auf ein Dach tropft und bei einem undichten Dach bis ins Haus gelangt.

Sawer werden gesungen und während des Vortrags werden Bonbons in die Menge der Zuhörer geworfen, was besonders für Kinder eine Freude ist. *Sawer* sind nicht nur gesungene Spruchweisheiten, sondern auch Segenslieder.

Anhand solcher Spruchweisheiten können die vorislamischen und islamischen Elemente aufgezeigt werden:

Beraten von der Mutter der Nacht,
Behütet von der Mutter des Tages,
Sohn, in dieser Welt bist du ein
Reisender,
Mögest Du nicht arm sein.

Vergib mir, oh Gott!
Vergib mir, oh Gott!
Ich bitte um Deine Gnade
Ich bitte um Erlaubnis des Geistes
von diesem Dorf.

An den Beginner oben,
An die Gottheit unten,
An Götter und Göttinnen,
An die Gottheit des Drachens der
Meditation.¹³

Gastgebern bringen, in der Erwartung, dass dieser Reis sich bei der *hajat* „vermehrt“ und die Gäste im Anschluss an das gemeinschaftliche Mahl eine gute Portion für ihre Familien mit nach Hause bringen. Auf der anderen Seite ist es wichtig für den Gastgeber darauf zu achten, dass die Personen aus der Nachbarschaft, welche aufgrund der kurzfristigen Einladung nicht an der *hajat* teilnehmen können, dieselbe Portion Essen im Anschluss an das gemeinschaftliche Mahl erhalten wie die teilnehmenden Gäste.

13 Nach Prawira Soeganda 1982, 175ff. (Übers.:

Die drei Verse zusammen genommen zeigen die Vermischung von Islam und prä-islamischen Glaubensvorstellungen, also auch z.B. Anlehnungen aus dem Hinduismus. So sind die Mutter der Nacht und die Mutter des Tages im ersten Vers Geister aus prä-islamischem Glauben. Der zweite Vers beginnt mit einer islamischen Anrufung von Gott, während die letzte Zeile die Vermischung mit sundanesischem Gedankengut bedeutet.

Jampe

Neben *sawer*, die zumeist während der gemeinschaftlichen Feier vorgetragen werden, gibt es magische Formeln (*jampe*), die gesagt werden. Diese Formeln dienen unter anderem zur Abwehr der schlechten Einflüsse durch übernatürliche Mächte oder auch als kurative Magie zur Heilung bei der Beschneidung. *Jampe* werden traditionell nicht aufgeschrieben, sondern mündlich weitergegeben. Es mag in der Gegenwart aufgeschriebene Formeln geben, doch diese haben keine Machtwirkung an sich. Nur wenn sie durch die richtige Person gesagt werden, die diese auf dem richtigen Weg erhalten hat, entfalten die *jampe* ihre Machtwirkung. In der Gegenwart macht der Sprecher zu vielen Anlässen seine islamische Religionszugehörigkeit dadurch deutlich, dass er die Formel mit einem „*bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi*“ – „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“ beginnt.¹⁴ In diesem Sinne wird aus dem

Aus dem Gebet wird eine magische Formel.

FK). Vgl. Purnawan Tenibemas 1994, 15f.

14 Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Basmala> (5.10.2019): „Die Formel spielt im islamischen Volksglauben, in der Magie – auf Amuletten – und in der islamischen Mystik eine bedeutende Rolle. Denn es war erforderlich, die Islamisierung des Amulettwesens vorzunehmen, die magischen Sitten und Bräuche aus dem Profanen in den Bereich des Glaubens zu führen. Nichts eignet sich dafür mehr

Gebet (*doa*) eine magische Formel, die dazu verwendet wird, übernatürliche Wesen und Mächte zu beeinflussen.

Lebenszyklusriten

Die Einhaltung der Lebenszyklusriten dient dem Vermeiden von Verstößen gegen ein Tabu oder gegen die Wege der Ahnen.

Pränatale Riten und Geburt

Bei den Sundanesen liegt der Fokus der meisten Riten, welche im Zusammenhang mit der Schwangerschaft zelebriert werden, auf dem Leben des Fötus und eine leichte gesunde Geburt. Deshalb könnte auch von pränatalen Riten gesprochen werden. Wessing meint, dass ab dem dritten Monat jeden Monat eine kleine *hajat* durchgeführt wird und Segensgebete (*doa selamat*) über den von der schwangeren Frau verwendeten Utensilien gesprochen werden. Auch Prawira Soeganda (1982, 14f) erwähnt diese monatlichen *hajat*, wobei er sie als *sedakah* (religiöses Mahl) bezeichnet. Es mag sein, dass dies in Dörfern der Fall war oder noch so ist. Nach meinen Beobachtungen in städtischem Gebiet, in dem die Familien größeren ökonomischen Herausforderungen ausgesetzt sind und die Durchführung aller Riten mit großen Kosten verbunden wäre, findet in diesem Zusammenhang kein Mahl statt.

Gemäß meinen Informationen treffen sich zu Beginn des dritten Monats der Schwangerschaft die Frauen der Nachbarschaft bei der schwangeren Frau zum gemeinsamen Koranlesen und Gebet für den heranwachsenden Fötus, es wird jedoch keine *hajat* durchgeführt.

Ab dem dritten Monat treten verschiedene Tabus in Kraft, die sowohl von der werdenden Mutter als auch von dem

werdenden Vater eingehalten werden müssen. So wird zum Beispiel darauf geachtet, dass die schwangere Frau kein krankes deformiertes Kind sieht,¹⁵ in dem Glauben, dies habe negative Auswirkungen auf die Gesundheit des Fötus. Allgemein wird es als wichtig angesehen, dass die Frau glücklich ist, sich nicht aufregt und schöne Dinge zu sehen bekommt (Prawira Soeganda 1982, 14f; Wessing 1978, 125). So kann es auch vorkommen, dass Menschen mit hellerer Haut gebeten werden, über den Bauch der Schwangeren zu streichen.

Zu Beginn des siebenten Monats der Schwangerschaft wird ein besonderer Ritus durchgeführt, die *upacara tingkeb* (etwa: Abschlusszeremonie; vgl. Prawira Soeganda 1982, 15).¹⁶ Nachbarn und Freunde treffen sich zum rituellen Gebet, bei dem um Segen für den letzten Abschnitt der Schwangerschaft und eine gute Geburt gebeten wird. Ein traditionelles Bad wird hergerichtet, in dem die Schwangere gebadet wird. Nach dem Gebet wird ein kleines Mahl gegessen. Ein Teil des Mahls wird mit nach Hause genommen. Wessing (1978, 126f) meint, bei diesem Ritus würde durch die Gebete positive kosmische Macht auf die Frau gebündelt. Durch die anschließende Verteilung des Essens würde ein Teil dieser Macht wieder weitergegeben an die Nachbarschaft.

Bei der Geburt ist die Abwehr von *kuntianak*¹⁷ sehr wichtig. Die Hebamme

15 Man sieht kaum Menschen mit Behinderungen in Westjava. Nicht etwa, weil es solche nicht gibt, sondern weil sie von der Familie versteckt werden.

16 Bei den Javanern gibt es eine ähnliche Zeremonie im siebten Monat einer Schwangerschaft mit dem Namen *upacara tingkeban* (Thomas Bratawidjaja 1998, 21ff).

17 Die *kuntianak* auch *kuntilanak* ist der Geist einer Frau, die bei der Geburt ihres Kindes starb. Dieses „böswillige Geistwesen“ (Purnawan Tenibemas 1996, 224) ist eine Bedrohung für jede schwangere Frau und wird besonders bedrohlich bei der Geburt.

als die Basmala ...“

(*dukun paraji*) spricht magische Formeln, um Mutter und Kind während der Geburt zu schützen.

Die Beschneidung des Jungen

Bei der Beschneidung¹⁸ des Jungen¹⁹ liegt der Fokus auf dem Erwachsenwerden. Deshalb ist dies der Übergangsritus des Jungen. Sundanesen praktizieren die Beschneidung wie die meisten indonesischen Ethnien seit vorislamischer Zeit.

Vor der Beschneidung geht der Junge (gemeinsam mit einem *kuncen*) zu den Gräbern der Ahnen, um ihnen mitzuteilen, dass er sich an ihre Traditionen und ihre vorgegebenen Wege halte. Ohne beschnitten zu sein, würde der Junge nicht nur weiterhin als Kind gelten, sondern würde nicht als Sundanese

Sie sieht aus wie eine Frau mit langen, ungekämmten Haaren und lebt in der Nähe von Wasser (Wessing 1978, 105). Die *kuntulanak* kommt manchmal nachts in Häuser mit unbeleuchteten Badezimmern und ist dann eine Gefahr für diejenigen, die in der Nacht zum Bad gehen müssen. Auch deshalb wird in vielen (oder den meisten) Häusern das Licht die ganze Nacht angehen lassen. – Im Jahr 2018 wurde in Indonesien ein Horrorfilm mit dem Titel *Kuntulanak* gedreht. Die Idee eines bösen weiblichen Geistwesens, das es auf Kinder abgesehen hat, wird adaptiert. Dieser Film ist bei netflix auch in Deutschland zu sehen (<https://www.film-rezensionen.de/2018/10/kuntulanak>; 3.10.2019).

18 Vgl. ausführlich hierzu Knödler 2006.

19 In Indonesien ist auch eine Mädchenbeschneidung bekannt. Diese Mädchenbeschneidung ist oft nur ein kleiner symbolischer Einstich, der als Reinigungsritus anzusehen ist und nicht als Übergangsritus. Wichtig ist die Aussage, dass das Mädchen ‚beschnitten‘ ist. Diese Symbolhandlung kann gleich nach der Geburt eines Mädchens durchgeführt werden und hat keinerlei Ähnlichkeit mit der aus afrikanischen Völkern bekannten Genitalverstümmelung. Es kann vorkommen, dass Familien, die nur Töchter haben, diese Töchter bei der Beschneidungszeremonie von Jungen im Dorf teilnehmen lassen. Der Sinn dabei ist, dass Familien mit ausschließlich Töchtern auch einmal an dem gegenseitigen Geschenkeaustausch in der Dorfgemeinschaft partizipieren können.

anerkannt werden. Die Beschneidung hat neben dem Übergang in die Welt der Erwachsenen auch die Bedeutung der Reinigung (*ngabersihan*). So ist der Beschnittene zugleich „rein“ und die Ordnung des Kosmos wird mit dem Bekenntnis zur Tradition der Vorfahren erhalten.

Die Hochzeit

Bei der Hochzeit geht es vor allem um den Übergang des Mädchens in die Gesellschaft der Frauen. Deshalb steht die Braut während der Feierlichkeiten mehr im Zentrum des Geschehens als der Bräutigam. Für die Braut treten bereits in der Vorbereitungszeit einige Tabus in Kraft, so wird zum Beispiel gesagt, sie dürfe keinen *nyiru* (ein flacher Korb) mit dem Fuß berühren, sonst würde sie den Schwiegereltern unterstehen. Oder sie dürfe keine zerrissene Kleidung flicken, während sie diese anhat, sonst würde der Mann später von einer anderen Frau weggenommen (Prawira Soeganda 1982, 83).

Die Hochzeitszeremonie selbst besteht aus zwei Teilen. Ein Teil entspricht der sundanesischen Tradition, der an dem Ort der anschließenden *hajaj* stattfindet.²⁰ Der andere Teil betrifft den formalrechtlichen Aspekt der Hochzeit. Dieser findet in der Moschee statt. Die gesamte Zeremonie wird von einem Moderator (*dukun*) geleitet, der auch mit den notwendigen *sawer*²¹ und *jampe* vertraut ist.

Der Tod des Sundanesen

Mit dem Tod eines Sundanesen und den nach der Beerdigung des Verstorbenen

20 Meistens handelt es sich hierbei um das Haus der Eltern der Braut, weil es auch darum geht, dass der Bräutigam die Frau aus ihrer Familie herausholt und sie in seine Familie eingliedert.

21 Prawira Soeganda (1982, 175-218) listet mehrere solcher Spruchweisheiten mit indonesischer Übersetzung auf, die zu verschiedenen Anlässen gesagt werden.

stattfindenden Feiern am dritten Tag, siebenten Tag,²² vierzigsten Tag und eintausendsten Tag²³ nach dem Tode der Person gelangt der Sundanese wieder an seinen Ursprung zurück. Das *tali paranti* ist geschlossen und der Verstorbene wird zu einem *karuhun* (Ahne), der auf die Beibehaltung der Tradition bei den noch Lebenden achtet.

Nach Wessing (1978, 149) hat die Seele des Verstorbenen weder den Körper, noch das Haus sofort mit dem Tod verlassen. Die *hajaj* finden statt, um durch das Gebet und die rituellen Formeln die Seele des Verstorbenen auf ihrem Wege zu beschleunigen oder zu begleiten. Am siebenten Tag sei die Seele an der Eingangstüre des Hauses angekommen. Am vierzigsten Tag sei sie dann tatsächlich gegangen.

Gebet an heiligen Orten

Der Besuch von Gräbern von Heiligen wird in Indonesien *ziarah* genannt.

Segens-
wirkungen
und Schutz
vor bösen
Geistern

Grundsätzlich wird im Islam damit die Pilgerreise zur Ka'aba in Mekka bezeichnet. Doch wenn man schon nicht in der Lage ist, diese teure Reise auf sich zu nehmen, so solle man doch das Grab

eines der Begründer des Islam in Indonesien²⁴ aufsuchen.

Populär wurde die Praxis des Gräberkultes und das Gebet an den Gräbern von islamischen Heiligen durch Abdurrahman Wahid (Gus Dur), der von 1999-2001 Präsident von Indonesien war. Für ihn war die Verehrung von Heiligen an den Gräbern ein wichtiger Teil seiner Glaubenspraxis (Vgl. Hauser-Schaublin und Harnish 2014, 116).

In Westjava ist das bekannteste dieser Gräber das von *Sunan Gunung Jati*, dem Begründer des Islam in Westjava, in der Hafenstadt Cirebon.

Von den Gräbern von Heiligen wird segnende Wirkung erwartet. Die Gräber werden aufgesucht, um dort zu beten oder zu meditieren. Manche Pilger bleiben einen Tag oder gar mehrere Tage an dem Grab im Gebet und erhoffen sich auf diese Weise die Lösung ihrer Lebensprobleme. Es wird erwartet, dass diese Heiligen die Macht haben, bei Problemen zu helfen oder Probleme zu verhindern. Damit die richtigen Gebete gesprochen werden, hilft der *kuncen*.

Die von der Grabstätte ausgehende Segenswirkung kann auch durch Erde, die aus der Nähe der Grabstätte mitgenommen wird, übertragen werden. Sie soll auch gegen böse Geister helfen.²⁵ Ähnliche Erwartungen sind immer auch mit Wasser verbunden, das in der Nähe fließt.

Wasser

Wasser nimmt bei den oben beschriebenen verschiedenen Anlässen eine wichtige Rolle ein. Natürlich nicht nur irgendein Wasser, sondern „gesegnetes“ (magisches) Wasser. *Baraka* wird durch Wasser weitergegeben. Bei den Gräbern von Heiligen und an anderen islamischen

22 Andere feiern vom ersten bis zum siebenten Tag an jedem Tag eine *hajaj*.

23 Wichtig ist nicht, ob die entsprechende Feier nach westlichem zeitorientierten Verständnis genau an dem vierzigsten oder tausendsten Todestag stattfindet. Sondern wichtig ist die Durchführung eines *slametan/hajat* (Ereignisorientierung), um den Verstorbenen Beistand mitzugeben. Das kann also auch noch nach mehreren Jahren sein.

24 Siehe zu den Begründern des Islam auf der Insel Java: Ridin Sofwan et. al. 2000.

25 Vgl. <https://www.merdeka.com/peristiwa/tiga-oleh-oleh-azimat-dari-makam-sunan-gunung-jati-survei-jalur-mudik-13.html> (29.10.2019).

Pilgerstätten²⁶ gibt es Wasser, dem heilende Wirkung zugeschrieben wird.²⁷

Es ist jedoch nicht nur das Wasser, das an heiligen Stätten gefunden werden kann, nützlich zur Heilung, sondern auch das Wasser, welches während eines Lebenszyklusritus mithilfe von verschiedenen Ritualen wirksam gemacht wird. So wird z.B. das Wasser, in dem eine Schwangere bei dem oben beschriebenen *upacara tingkeb* gebadet wurde, als wirksam angesehen.

Beobachtungen zur Evangeliumsverkündigung

Die Verkündigung des Evangeliums berücksichtigt die große Diversität des Landes Indonesien (250 Millionen Menschen) und der zahlreichen Einwohner im westlichen Drittel der Insel Java (ca. 60 Millionen), von denen ein sehr großer Teil traditionsbewusste Sundanesen sind. Darum muss bei der Kommunikation der guten Botschaft von Jesus Christus vergegenwärtigt werden, dass es nicht nur einen Generalschlüssel zu den Herzen dieser Menschenmenge gibt (auch wenn wir dies gerne so hätten).

Es gibt keinen Generalschlüssel zu den Herzen der Menschen.

Generell kann die vorhandene Literatur zur kontextualisierten Evangeliumsverkündigung in islamischen Kontexten auch für Westjava angewendet werden. Die in diesem Beitrag vermittelten

Einblicke in die Kultur in Westjava, möchten helfen, den Kontext besser zu verstehen.

Wenn es um konkrete Beispiele geht, so ist aufgrund der zunehmenden Arabisierung bzw. Wahabisierung des Islam in Westjava und des wachsenden Drucks auf die christlichen Gemeinden²⁸ dieser Artikel nicht der richtige Ort, um bisher unveröffentlichtes Material zu veröffentlichen.

Darum sei hier nur so viel gesagt: Aus der Geschichte der christlichen Mission in Pasundan kann gesehen werden, dass Fehler gemacht wurden. So galt es als Sünde, wenn christliche Sundanesen ihre Kinder beschneiden ließen²⁹ oder an den Beschneidungsfeiern in der Nachbarschaft teilnahmen. Auch deshalb wurde der christliche Glaube nicht als Religion in Pasundan angenommen. (Knödler 2006, 49f). Der Glaube an Jesus Christus blieb eine fremde Religion. Mintardja Rikin (1994, 218) sagt, die christliche Kirche in Westjava habe mit ihrer Ablehnung der sundanesischen Lebenszyklusriten und der Einsetzung von Taufe und Abendmahl ihr eigenes *tali paranti* erschaffen.

Außerdem war die Tatsache, dass die holländische Kolonialmacht als christlich galt, damals sicherlich ein wichtiger Grund, dass die Sundanesen den christlichen Glauben nicht als attraktiv empfanden.

In den vergangenen drei bis vier Dekaden hat sich das Klima für die Mission in bestimmten Bevölkerungsschichten der Sundanesen verbessert. Die

26 Vgl. Fuhrmann (2001, 213). Meine eigenen Beobachtungen beim Besuch am Sultanspalast von Cirebon in Westjava bestätigen, dass Besuchern heilendes Wasser angeboten wird, mit dem Krankheiten behandelt werden können.

27 Auch den heiligen Quellen von Zamzam in Saudi Arabien wird heilende Wirkung zugeschrieben. Siehe <http://www.eslam.de/begriffe/z/zamzam-brunnen.htm>. Vgl. <https://www.islaminstitut.de/2005/segenskraft-arab-baraka/> (27.10.2019).

28 Vgl. „Indonesien am Scheideweg.“ In *Idea Spektrum Spezial: Christenverfolgung 2019*. S.41-43.

29 Der Missionar J. Wilhelm schrieb: „A Christian is not allowed to have his son circumcised [menyelamken; eigentlich: „zu einem Muslim machen“/FK]. If he does so, it means he breaks the law and God will send his wrath on him.“ (Nach Sutarman Partonadi 1990, 199).

Kolonialzeit gehört für viele jüngere Sundanesen einer Vergangenheit an, zu der sie keinen Bezug haben. In Städten können Gemeinden entstehen, die attraktiv sind für Sundanesen, welche enge und starre Dorfgemeinschaften verlassen haben und offen sind für neue Wege.

Islamische oder kulturelle Kontextualisierung?

Seit mehreren Artikeln, unter anderem in EMQ³⁰ und IJFM³¹ wurde die Frage einer ‚islamischen Kontextualisierung‘ und das Auftreten sogenannter Insider-Movements teilweise kontrovers diskutiert. Hier sei angemerkt, dass wir bei der Evangeliumsverkündigung zuerst darauf achten sollten welcher Mensch der Empfänger unseres Zeugnisses ist. Haben wir einen streng gläubigen orthodoxen Muslim vor uns, der sich losgesagt hat von seiner sundanesischen Tradition und der keinen Bezug zum *tali paranti* hat? Kann diese Frage eindeutig beantwortet werden, dann mag eine islamische Kontextualisierung angemessen sein. Unsinnig wäre jedoch das Unterfangen, einen eher in seiner Volksfrömmigkeit verhafteten Sundanesen mit der Methode der islamischen Kontextualisierung zu erreichen, nur weil wir unbedingt eine bestimmte Methode verwenden wollen.

Die ‚kulturelle Kontextualisierung‘ verwendet kulturelle Elemente wie die *hajat* und gibt durch Gebet an *Isa al Masih* (Jesus, den Messias) und Anwendung von Spruchweisheiten in der traditionellen sundanesischen Form die Möglichkeit, gute Beziehungen im Umfeld zu pflegen. Indonesier lieben ihre Feste,

laden gerne Nachbarn und Freunde ein und werden gerne eingeladen. Diese Gemeinschaftsfeiern sind gute Gelegenheiten auf den Gott hinzuweisen, der die Menschen liebt.³²

Christliche Gemeinschaftsfeier

Ein christliches *hajat*-Fest beinhaltet die oben aufgezählten Elemente.³³ Die Gäste werden vom Gastgeber (oder dessen Beauftragtem) begrüßt und der Grund des Festes wird erklärt. Anschließend kann ein Pastor eine Rede halten. Dabei wird er vielleicht auch Weisheitsverse aus dem Quran zitieren; vor allem jedoch Weisheitstexte aus der Bibel verwenden. Diese Texte sollen sowohl unsere Beziehung zu Gott betonen als auch unsere Beziehungen untereinander, wodurch diese Beziehungen gesegnet werden.

Auch Lieder (*sawer*) können gesungen werden. Dabei wird die sundanesische Melodieführung verwendet, sodass die Zuhörer angenehm berührt werden.

Strophen eines solchen *sawer* zur Beschneidung lauten z.B.:

Wir haben einen *sawer* vorbereitet
gemäß der sundanesischen Tradition,
unserer überlieferten Tradition,
die von den Ahnen gegeben wurde,
die verschiedene Ermahnungen
enthält,
Ermahnungen die noch besser sind.

Amen, Lob und Preis sei dem Herrn,
der Schutz gibt.

Freude komme über diesen Jungen,
der beschnitten werden will,
der von ganzem Herzen beschnitten
werden will.³⁴

30 Unter anderen: Massey 1999; Massey 2004; Parshall 1998; Parshall 2004; Travis 1998.

31 Unter anderen: Massey 2000; Travis und Workman 2000; Als Hinweis: IJFM Vol. 21,4; IJFM Vol. 24,1; IJFM Vol. 24,2; Siehe <https://www.ijfm.org/archives.htm> (06.10.2019)

32 „Wenn es etwas zu essen gibt ...“ [yang penting ada makanan ...] wird sich kaum jemand daran stören, wenn die Gebete mit einem abgewandelten Inhalt gesprochen werden und auf den eigenen Glauben als Christ hingewiesen wird.

33 Neben meinen eigenen Beobachtungen und Gesprächen mit Pastoren vgl. Love (2000, 183f).

34 Anlässlich der Beschneidung von Jungen aus

Kind, bitte setz dich hierhin zur Beschneidung.

Je nach Situation können auch modernere christliche Lieder gesungen werden. Es ist schön, wenn die traditionelle Melodieführung auf gute Weise verwendet werden kann – ein Großteil der Menschen freut sich jedoch über jede Art von Musik, sodass auch Lieder im Dangdut-Stil³⁵ oder bekannte Lobpreislieder verwendet werden können.

Anstelle eines „rituellen“ Gebetes kann das „Vater Unser“ gesprochen werden, nur ist es angemessen anstelle des Beginns mit „Unser Vater“ mit „Gott, der du uns liebst, wie ein Vater seine Kinder liebt ...“ zu beginnen. Allein solch eine kleine Satzänderung bewirkt, dass Muslime nicht abgeschreckt werden, ohne dass die Theologie verändert wird.

Nach Begrüßung, Ansprache und Gebet darf (endlich) gegessen werden. Die Portionen für die Nichtanwesenden, nebst Familienmitgliedern werden verteilt bzw. mitgenommen. Während des Essens wird oft weiter gesungen oder Musik gehört. Texte mit christlichen Inhalten sind dabei vorzuziehen.

Die kultursensitive Verkündigung ist die Grundlage für Freundschaften, die die Basis für jedes weitere Glaubenszeugnis bilden.³⁶

christlichen Familien wird in der Ansprache / Predigt die Bedeutung der Beschneidung des Herzens betont.

35 Dangdut ist die Musik Indonesiens. Es ist ein Stilmix, der seine Wurzeln in der Kolonialzeit hat und Elemente aus der portugiesischen und der holländischen Kolonialzeit mit arabischer und indischer Musik vereint und auch noch Einflüsse der chinesischen Einwanderer integriert. Diese Musikrichtung gibt es auch mit christlichen Texten. Man höre und sehe zB <https://www.youtube.com/watch?v=YKefdEJAybg> (16.10.2019).

36 So kann die Notwendigkeit zu einer direkteren Konfrontation der Mächte und Gewalten entstehen. Rick Love (2000) unterscheidet in Wahrheitskon-

Bibliographie

- Daszenies, Jutta. 1987. *Geistervorstellungen im javanischen Überzeugungssystem*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Fuhrmann, Klaus. 2001. Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschriften. Diss., Freiburg.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hauser-Schaublin, Brigitta und David D. Harnish. 2014. *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities Within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Leiden: Brill.
- Johns, Anthony. H. 1987. Islam: Islam in Southeast Asia. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 7. Icon-Jeus. New York: MacMillan Publishing Company. 405-422.
- Käser, Lothar. 1997. *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie*. Lehr: VLM.
- Knödler, Friedemann. 2006. *Die Beschneidung des Sundanesen: Eine Studie über die Inkulturierung der christlichen Kirche in Westjava*. Nürnberg: VTR.
- Love, Richard D. 1992. The Theology of the Kingdom of God. Vol.1: Understanding the Sundanese Worldview with special reference to the spirit realm. Th. D. diss., Philadelphia: Westminster Theological Seminary.
- Love, Rick. 2000. *Muslims, Magic and the Kingdom of God: Church Planting among Folk Muslims*. Pasadena: William Carey Library.
- Magnis-Suseno, Franz von. 1989. *Neue Schwinge für Garuda: Indonesien zwischen Tradition und Moderne*. München: Kindt Verlag.
- Massey, Joshua. 1999. His Ways Are Not Our Ways. *EMQ*. Vol. 35, No.2, 188-197.
- Massey, Joshua. 2000b. God's Amazing Diversity In Drawing Muslims To Christ. *IJFM* Vol.17, No.1, 5-14.
- Massey, Joshua. 2004. Misunderstanding C5: His Ways Are Not Our Orthodoxy. *EMQ*.

frontation, Machtkonfrontation und ethische (moralische) Konfrontation der Mächte und Gewalten.

- Vol.40, No.3, 296-304.
- Mohamad Sobary. 1997. *Fenomena dukun dalam budaya kita*. [Das Phänomen der dukun in unserer Kultur]. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Parshall, Phil. 1998. Danger! New Directions in Contextualization. *EMQ*. Vol.34, No.4, 404-410.
- Parshall, Phil. 2004. Lifting The Fatwa. *EMQ*. Vol.40, No.3, 288-293.
- Purnawan Tenibemas. 1994. Circumcision among the Sundanese People. *Stylos Theological Journal*. Vol.2,1. S. 9-17.
- Purnawan Tenibemas. 1996. *Folk Religion among the Sundanese People of Indonesia*. Ph. D. diss., (unveröffentlicht). Pasadena: Fuller Theological Seminary.
- R. Akip Prawira Soeganda. 1982. *Upacara Adat di Pasundan* [Kulturelle Zeremonien in Pasundan]. Bandung: Penerbit „Sumur Bandung“.
- Ridin Sofwan, H. Wasit und H. Mundiri. 2000. *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penu-turan Babad* [Die Islamisierung von Java: Die Neun Heiligen, Verkündiger des Islam auf Java, gemäß den chronologischen Berichten]. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Stöhr, Waldemar. 1965. Die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philippinen. In Waldemar Stöhr und Piet Zoetmulder. *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart: Kohlhammer. S.1-221.
- Sutarman Soediman Partonadi. 1990. *Sadrach's Community and its Contextual Roots: A nineteenth century Javanese Expression of Christianity*. Amsterdam: Rodopi.
- Thomas Wiyasa Bratawidjaja. 1996. *Upacara Tradisional Masyarakat Jawa* [Traditionelle Zeremonien javanischer Gesellschaft]. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Travis, John und Andrew Workman. 2000. Messianic Muslim Followers Of Isa: A Closer Look At C5 Believers And Congregations. *IJFM*. Vol.17, No.1, 53-59.
- Travis, John. 1998. The C1 To C6 Spectrum: A Practical Tool For Defining Six Types Of „Christ-centered Communities“ („C“) Found In The Muslim Context. *EMQ*. Vol.34, No.4, 407-408.
- W. Mintardja Rikin. 1994. *Peranan Sunat dalam Pola Hidup Masyarakat Sunda* [Die Rolle der Beschneidung im Lebensmuster der sundanesischen Gesellschaft]. Bogor: Selbstdruck.
- Wessing, Robert. 1978. *Cosmology and Social Behaviour in a West Javanese Settlement*. Ohio: Ohio University.

Die Klage von dem Verfall des christlichen Glaubens in Europa ist in allen christlichen Konfessionen und Denominationen zu hören. Dieser Beitrag fordert dazu heraus, sich dieser Realität zu stellen, sie aber nicht als historisch bedingte Normalität hinzunehmen. Stattdessen wird dafür plädiert, die geistlichen Ursachen in den eigenen Versäumnissen unserer Kirchen und Gemeinden aufzudecken, damit so durch Umkehr neues Leben entsteht.

Dr. Johannes Reimer ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und der University of South Africa (UNISA). Er leitet das Netzwerk für Frieden und Versöhnung in der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA).

Dieser Beitrag basiert auf einem Vortragsmanuskript für eine Konferenz. Bei der redaktionellen Bearbeitung wurde der mündliche Stil in großen Teilen beibehalten.

1. Unglaube auf dem Vormarsch

Europäer verlieren zunehmend den Bezug zum Glauben. Schon lange macht die Rede von der Glaubenslosigkeit der Christen die Runde und das Ende des Christentums in Europa gewinnt Konturen.¹ Untersuchungen wie die Shell-Jugendstudie² oder die Empirica Studie zum Glaubensverhalten junger Menschen³ zeigen, dass das Interesse junger Leute am Glauben rapide schwindet. Ist

1 Siehe z.B. den Bericht von Franz Schlegel: Christentum in Europa – Auf dem Rückzug. In: <https://www.erzdioezese-wien.at/christentum-in-europa-auf-dem-rueckzug>. (26.10.2019).

2 Siehe die Auswertung der Studie in Johannes Roser: Jugend ohne Gott – Ende der Kirche? In: http://www.i-basis.de/dp/ansicht/kunden/erzbistum-gemeinden/dekanat-unna/medien/anhaenge/k59_m61362.pdf. (24.10.2019).

3 Tobias Faix, Martin Hoffmann, Tobias Künkler, Hrsg.: *Warum ich nicht mehr glaube: Wenn junge Erwachsene den Glauben verlieren*. (Wuppertal: SCM Brockhaus 2019).

bei uns eine glaubenslose Zeit angebrochen? Steht am Ende des humanistischen Experiments in Europa Gottlosigkeit? Der Humanistische Verband in Deutschland bekennt sich jedenfalls offen dazu. In seiner Selbstvorstellung heißt es:

Wir sind davon überzeugt, dass Humanismus im Kern darin besteht, ein selbstbestimmtes und verantwortungsbewusstes Leben zu führen, ohne sich dabei religiösen Vorstellungen zu unterwerfen. Wir fühlen uns der Menschlichkeit und der Vernunft verpflichtet.⁴

Gott hat in dieser Weltanschauung keinen Platz.⁵ Gewinnt sie den jahrhundertalten Streit?

Die Meinungen darüber gehen auseinander. Während die eher Wertekonservativen laut die Trommel schlagen und vor dem Ende des Christentums in Europa warnen, mahnen andere zur mehr Gelassenheit. Glaubenszweifel und Glaubensmüdigkeit habe es in Europa schon immer gegeben. Man solle Gott mehr zutrauen, fordert man. Freilich weisen wiederum die Wertekonservativen aus dem Bereich der Evangelischen Landeskirche in Deutschland z.B. darauf hin, dass diese sogenannte Gelassenheit seit Jahrzehnten bemüht werde und damit die Glaubenslosigkeit zum Normalfall erklärt habe. Das Ergebnis sei nicht mehr die Glaubensgewissheit, sondern eine

4 <https://www.hvd-niedersachsen.de/weltanschauung.html> (26.10.2019).

5 Ebd.

sich immer deutlicher abzeichnende Glaubenskrise – und zwar in der Kirche selbst. Schon Anfang der 1980er Jahre schrieben die deutschen Pioniere des missionarischen Gemeindeaufbaus, Fritz und Christian A. Schwarz:

Die Kirche muss aufhören, geistliche Aufbrüche zu diskriminieren und Glaubenslosigkeit zum christlich Normalen zu erklären.⁶

In der Tat, Glaubensmüdigkeit und Glaubenslosigkeit kennen Gründe. Dass so viele Europäer generell und Deutsche im Speziellen der Kirche und dem Glauben an Gott den Rücken kehren, kommt nicht von ungefähr. Beobachter des Trends sehen die Ursachen (a) in der zunehmenden Trennung des Alltags der Menschen von dem in der Kirche gelebten Glauben; (b) in der pastoralen Führung in Gemeinde und Kirche, die sich unfähig erweist, Menschen spirituell zu prägen; und (c) einem kirchlichen Leben, das den Bezug zur Welt und ihren Herausforderungen weitgehend verloren hat.

Der niederländische Theologe Gerd-Jan Roest macht in seiner vielbeachteten Studie zum Evangelium im westlichen Kontext die interessante Beobachtung, dass der eigentliche Gegenstand, der in der westeuropäischen Kirche zur Debatte steht, das Evangelium selber sei. Er spricht vom Evangelium als dem Star-Thema.⁷ Das Evangeliums-Verständnis der jeweiligen Kirche und consequen-

terweise die Art der Evangeliums-Verkündigung korrelieren demnach unmittelbar mit der fehlenden Bereitschaft unserer Zeitgenossen, dieses Evangelium als lebensrelevant für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Gehen wir diesen Beobachtungen einmal nach.

a) Was hat dieser Glaube mit mir zu tun?

Institutionalisierter christlicher Glaube in Europa insgesamt und in Deutschland im Einzelnen konzentriert sich wesentlich auf den sonntäglichen Gottesdienst, der als Mitte der Gemeinde und spirituelles Zentrum des gemeinschaftlich gelebten Glaubens verstanden wird. Hier wird der Glaube in traditionelle Formen der jahrhundertalten Kirche gegossen. Diese sind unschwer an der Liturgie, an den Gewändern der Pastoren und Priester oder auch am Liedgut zu erkennen. Wie die Formen, so auch ihre Inhalte. Sie sollen ewige Werte transportieren, Wahrheiten, die dogmatisch festgelegt sind und die den Glauben zu einer festen Burg formen sollen.

Was so gut klingt, erweist sich schnell als das größte Problem. So wichtig die Ewigkeit und der Himmel sind, relevant ist für die Menschen in der Regel nur das, was ihren Lebensalltag im Hier und Jetzt prägt. Wenn der Glaube für die vielfältigen Herausforderungen des Alltags wenig oder gar nichts beitragen kann, wird er schnell als irrelevant abgelegt. Besonders junge Leute, deren Bindung an die Tradition ihrer Eltern immer schwächer geworden ist und die sich im Zuge gesellschaftlicher Emanzipation immer weniger dem sozial-religiösen Zwang beugen, sind schnell dabei, abzulegen, was als überkommen und lästig erscheint.⁸ Warum sollten sie glauben, wenn der Glaube nicht viel zum

6 Fritz Schwarz/ Christian A. Schwarz: *Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch*. 3. Aufl. (Neu-Kirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmission-Verlag, 1987), 225.

7 Gerd-Jan Roest: *The Gospel in the Western context. A missiological reading of Christology in dialogue with Hendrikus Berkhof and Colin Gunton*. (Amsterdam: Free University of Amsterdam 2016), 242.

8 Siehe Faix, *Warum ich nicht mehr glaube*.

Gelingen ihres Alltags beiträgt? Das Reden vom Himmel erscheint als Vertröstung, die ihre Attraktivität verloren hat. Nur was authentisch in das eigene Leben passt, kann als Maßstab für das eigene Verhalten gelten. Auf diese Grundhaltung in der westlichen und damit auch europäischen Kultur wies der Kanadier Charles Taylor überzeugend hin.

b) Wer zeigt mir, wie Glauben geht?

Wenn eine Ursache für den Glaubensverlust ist, dass der am Sonntag präsentierte Glaube den Alltag aus dem Blick verliert, dann sind die „Schuldigen“ schnell auszumachen. Der Sonntag liegt ja zuerst und vor allem in den Händen der Kirchen- und Gemeindeleitungen, ob diese nun Priester, Pfarrer, Pastoren oder Älteste genannt werden. Sie sind dafür verantwortlich, was im

Was man selber nicht kennt, kann man auch nicht weitergeben.

Gottesdienst und darüber hinaus an spirituellem Leben in der Gemeinde passiert. Fritz und Christian A. Schwarz verwiesen schon vor Jahren auf ein grundsätzliches Problem der kirchlichen Führung, das unter anderem für die Glaubenslosigkeit der Kirchenmitglieder verantwortlich sei.⁹ Die Pfarrer werden in ihrer Ausbildung weniger in Fragen des geistlichen Wachstums ausgebildet als in theologischer Reflektion. Sie lernen theologisch zu denken, aber nicht unbedingt geistlich zu leben und ihre Gemeindeglieder spirituell zu führen.¹⁰ Das Ergebnis ist, dass Pfarrer und Pastoren über den Glauben zwar theologisch informiert reden können, aber in ihrem eigenen Leben nur selten aktives Gottvertrauen, geschweige denn eine

leidenschaftliche Jesusnachfolge erkennen lassen. Was man selbst nicht kennt, gibt man auch nicht weiter.

Ähnlich kritisch über die Rolle der Pfarrer äußerte sich zur gleichen Zeit auch Michael Herbst. Er sprach gar von einer notwendigen *Grundentscheidung* seitens der Kirche, in die geistliche Ausbildung der Pfarrer zu investieren, falls der missionarische Gemeindeaufbau in der Kirche gelingen solle.¹¹ Glaubenslose Leiter können ihre Gemeinden nicht zum Glauben führen. Das gilt in der evangelischen wie in der katholischen Kirche, wo ebenso eine zunehmende Anzahl von Priestern nicht mehr glauben kann.¹² Wenn Pfarrer jedes Interesse am persönlichen Glauben vermissen lassen, wird es diesen im Leben ihrer Gemeindeglieder auch bald nicht geben.¹³ Das Fehlen spiritueller Kompetenz in Leitungskreisen resultiert in spirituell ausgetrockneten Menschen. Führungslos verhungern mancherorts Kirchenmitglieder geistlich.

Es handelt sich hier freilich nicht nur um ein Problem in den Landeskirchen. Auch Freikirchen durchzieht die gleiche Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit des gelebten und alltagsrelevanten Glaubens. Auch hier erweisen sich die Leiter nur selten als spirituell kompetente Führungspersönlichkeiten, die wissen, wie man die entstandene Kluft zwischen dem geglaubten und gelebten Evangelium

11 Michael Herbst: *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, (Stuttgart: Calwer Verlag 19964), 311-338.

12 Siehe diesen Bericht aus Italien: „Die Anthropozentrik und ihr Ergebnis: glaubenslose Priester“, in: <https://katholisches.info/2017/12/30/die-anthropozentrik-und-ihr-ergebnis-glaubenslose-priester/> (24.10.2019).

13 Ingo Schütz: Pfarrer ohne Gott – was müssen Geistliche glauben? In: <https://www.evangelisch.de/inhalte/98382/09-02-2010/pfarrer-ohne-gott-was-muessen-geistliche-glauben> (26.10.2019).

9 Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus*, 233. 236. 238.

10 Ebd., 255.

überwindet. Da genügt es schon, den jeweiligen Leitern die Frage zu stellen, wie sie selbst Gottes Stimme hören und Führung in den schwierigen Lagen des Lebens erleben. Schnell rekuriert man auf die Heilige Schrift, die den Glauben stärke, schließlich komme der Glaube ja aus dem Gehörten und das Gehörte aus dem Wort Gottes, wie Apostel Paulus es so treffend zum Ausdruck gebracht habe (Röm.10,17). So richtig dies ist, so schwierig wird es, wenn dabei übersehen wird, dass Paulus hier das Wort *rema* gebraucht, mit dem das gesprochene Wort gemeint ist. Dasselbe Wort gebraucht Jesus, wenn er sagt, dass der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt, „sondern von jedem Wort, dass da aus dem Munde Gottes kommt“ (Mt. 4,4). Mit anderen Worten, nur wer Ohren hat zu hören, was der Geist den Gemeinden zu sagen hat (Offb. 2,11), wird verstehen und erleben, wie der Glaube gestärkt wird. Spirituelle Erfahrung lässt sich somit nicht einfach durch Bibelkenntnis oder theologische Kompetenz ersetzen. Doch freilich kann und wird sie diese potenziell bedingen.

Das Fehlen spiritueller Kompetenz geht Hand in Hand mit der weitgehenden Unkenntnis sowohl der geistlichen Begabung als auch der damit unmittelbar zusammenhängenden geistlichen Berufung von Mitarbeitern im Reich Gottes. Der Geist gibt den Menschen Gaben, nach denen der Herr die Aufgaben bestimmt und Gott die Kraftwirkung wirkt (1Kor. 12,4-6). Gabe und Aufgabe stehen somit in engem Zusammenhang. Wer tut, wofür Gott ihn oder sie begabt hat, erlebt Kraftwirkung. Gaben des Geistes können aber weder erlernt noch herbeigezaubert werden. Sie wirkt der Geist, wie Er will (1 Kor 12,11) und gibt jedem Gaben „nach dem Maß Christi“ (Eph. 4,7). Das gilt auch und vor allem für Leiter in der Gemeinde selbst. Hier setzt Gott die einen zu Aposteln, andere

zu Propheten, wiederum andere zu Evangelisten, Hirten und Lehrern ein, die Heiligen zuzurüsten zum Werk ihres Dienstes (Eph. 4,11-12).¹⁴ Spiritueller Leiter wird man nicht als Folge eines allgemeinen theologischen Studiums, sondern in Folge einer göttlichen Berufung. Die theologische und spirituelle Ausbildung ist dabei eine wichtige Unterstützung. Aber ohne eine göttliche Berufung, nutzt sie wenig.

Meine Erfahrung mit christlichen Kreisen nahezu jeden Zuschnitts ist, dass Leiter hier weniger als begabte und von Gott berufene Mitarbeiter eingesetzt werden, sondern meist entsprechend ihrem Bildungsstand oder aufgrund ihrer erwiesenen Kompetenz in anderen Bereichen. Das mag in vielen Fällen sogar zusammenfallen. Wo es das aber nicht tut, da wird weniger Glauben als religiöse Organisation gefördert. Nur Begabte werden Begabung erkennen und fördern, nur Berufene werden andere Berufene erkennen und sie ermutigen sich entsprechend schulen und einzusetzen zu lassen. So werden sie die Kraftwirkung des Geistes erleben. Sie selber und die Menschen um sie herum werden glauben. Glaubenslosigkeit ist Geistlosigkeit, es ist ein Leben außerhalb der Möglichkeiten Gottes. Glauben dagegen sucht Gottes Begabung und Gottes Berufung in Einklang zu bringen. So geschieht Glaubensbestätigung und -stärkung.

c) Wofür brauche ich den Glauben?

Gott gibt seine guten Gaben, beruft Menschen zu seinen Diensten und beschenkt sie dann mit seiner großen Kraft, und zwar wohlgerne immer zum

14 Siehe in diesem Zusammenhang mein Buch: Johannes Reimer: *Leiten durch Verkündigung. Eine vergessene Dimension*. 1. Aufl. (Giessen: Brunnen Verlag 2005).

„allgemeinen Nutzen“ (1Kor. 12,7). Sein Ziel ist die Welt. Sie liebt er und ihretwegen hat er Jesus in die Welt gesandt (Joh. 3,16). Mit ihr hat er sich in Jesus Christus versöhnt und zu ihr sendet er seine Nachfolger, damit sie die Völker dieser Welt zu Jüngern machen (Mth. 28,19). Der Glaube, den Gott in uns ermöglicht, hat immer eine missionarische Intention.

Selbstbezogener Glaube kann als christlicher Glaube nie überleben.

Unvorstellbar groß ist das Versprechen, dass das Neue Testament Menschen, die glauben, macht. „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (Joh. 5,4). „Alles ist möglich, dem der glaubt“ (Mk. 9,23).

„Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so würdet ihr zu diesem Maulbeer-Feigenbaum sagen: Werde entwurzelt und ins Meer gepflanzt! und er würde euch gehorchen“ (Lk 17,5–6). „Die Zeichen aber, die folgen werden denen, die da glauben, sind diese: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, in neuen Zungen reden, Schlangen mit den Händen hochheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird's ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, so wird's gut mit ihnen.“ (Mk. 16,17-18). Das sind nur wenige Ausschnitte aus der Lehre des Neuen Testaments über den Glauben.

Der missionarische Glaube will die Welt verändern. Nichts wäre diesem Glauben so fremd wie die Förderung egoistischer Selbstbefriedigung. Wer das versucht, der geht immer leer aus. Selbstbezogener Glaube kann als christlicher Glaube nie überleben. Er wird zum Unglauben, der früher oder später sein garstiges teuflisches Gesicht zeigt (siehe z.B. Jak. 4,1-7).

Christlicher Glaube ist für die Welt da¹⁵ und wo er sich von der Welt abwendet,

verliert er Sinn und Bedeutung. Die Welt soll mit dem Evangelium vom Reich Gottes erreicht werden, oder mit anderen Worten, sie soll zum Glauben geführt werden. Der deutsche Missionswissenschaftler Hans Werner Gensichen schreibt:

Mission, die sich zwischen der Dimension des neuen Weltteils und der Intention der neuen Gerechtigkeit bewegt, findet ihr Aktionsziel darin, dass Menschen zum Glauben kommen sollen.¹⁶

Hierin findet die Kirche ihre Sendung. Es ist eine Sendung die „aus Glauben auf Glauben hin“¹⁷ geschieht und die sich als Zeugnisdienst versteht.¹⁸ Bezeugen kann man nur, was man selbst erlebt hat.

Die recht einfache Frage, wofür man Glauben braucht, ist somit schnell beantwortet: für den Dienst in der Welt, für den Alltag der Menschen. Wo sich aber die Glaubensverkündigung der Welt verweigert, bleibt ausgerechnet der Glaube auf der Strecke. Schon der Altmeister der evangelischen Missionslehre Gustav Warneck schrieb über die Mission der Kirche:

Das Objekt derselben ist demnach nicht die Christenheit, sondern die gesamte nicht-christliche Welt, sofern sie aus Juden, Mohammedanern und Heiden besteht.¹⁹

Warneck unterstreicht dabei, es gehe ihm um die „ganze Welt“²⁰, „sofern sie eine verlorene ist, wie sofern sie die Menschheit als Ganzes bezeichnet“²¹. Er begründet diese Weltgerichtetheit der Mis-

deutschen Missionswissenschaftlers Hans Werner Gensichen, den er bewusst mit „Glaube für die Welt“ umschrieb (Hans Werner Gensichen: *Glaube für die Welt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1971).

16 Gensichen, *Glaube für die Welt*, 106.

17 Ebd., 135.

18 Ebd., 239.

19 Gustav Warneck: *Evangelische Missionslehre*. Edition afem, Band 1, (Bonn: VKW, 2015), 7.

20 Ebd., 9.

21 Ebd., 83.

15 Siehe den missiologischen Entwurf des

sion mit der Liebe Gottes zur Welt.²² Dabei bezieht er sich auf Joh. 3,16. *Ausdrücklich* konstatiert der Evangelist Johannes:

„Also hat Gott die Welt geliebt dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab, auf das alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh. 3,16).

Die Welt und ihr Zustand sind somit das, was Gottes liebendes Herz bewegt. In den Worten Warnecks ausgedrückt: Die von Gott bewegte Weltgeschichte, bedingt Mission.²³

Wieviel Weltbezug prägt das kirchliche Glaubenszeugnis?

Christliche Mission kann somit nur weltbezogen gedacht werden. Die Krise der Mission heute ist unter anderem ausgelöst vom Weltverlust in der Kirche. Wer die Welt nicht denken kann, wird missionarisch inaktiv bleiben. Vor Jahren

wies der katholische Missionswissenschaftler Ludwig Rütli auf die Tatsache hin, dass es der Verlust eines adäquaten Weltverständnisses und als Resultat das gestörte Weltverhältnis der Kirche ist, das zu der um sich greifenden Krise der Mission geführt habe.²⁴ Rütli reflektierte vor allem die Praxis der Landeskirchen. Aber seine Feststellung lässt sich mühelos auf jede andere Kirche beziehen.

Die Frage ist also, wieviel Weltbezug prägt denn das kirchliche Glaubenszeugnis? Wo kommt die Welt mit ihren Themen in der Verkündigung und Lebenspraxis der Kirche und Gemeinde vor? Wo umarmt der Glaube die verlorene Welt? Wenn das nur selten der Fall ist, dann ist verständlich, warum der

Glaube in der Kirche stirbt. Man hat ihm seine Zielgerichtetheit genommen, seine missionarische Intention, sein Herz.

d) Was ist Evangelium?

Die drei vorangehenden Fragen münden alle letztlich in die Frage nach dem Evangelium ein. Was macht das Herzstück des christlichen Glaubens aus? Wofür setzt sich der Glaube ein? Was verkündigt die Kirche? Die evangelische Antwort darauf lautet: Evangelium. Aber es bleibt die Frage, was darunter verstanden wird. Im Neuen Testament ist Evangelium wie folgt definiert. Jesus verkündigt das Evangelium Gottes (Mk. 1,14), das zu seinem eigenen Evangelium Jesu Christi geworden ist (Mk 1,1). Der Inhalt dieser „guten Nachricht“ ist die baldige Ankunft des Reiches Gottes oder der Herrschaft Gottes, und Jesus, der Messias, ermöglicht dies durch seine Erlösungstat am Kreuz (Mt. 4,23). Wer immer sich der Herrschaft Gottes unterstellt, erfährt eine grundsätzliche Wende in seinem oder ihrem Leben. Denn „wer in Christus ist, ist eine neue Kreatur. Das alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2Kor. 5,17). Dieses Evangelium richtet sich an alle (Mk. 13,10).

Somit ist klar, dass die Autoren des Neuen Testaments in Gott die Quelle der guten Nachricht sehen. Ihr Inhalt ist Gottes Herrschaft auf Erden, ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit. Niemand auf der Erde ist von dieser guten Nachricht ausgeschlossen. Alle sind mit dem Evangelium gemeint.

Das impliziert freilich eine radikale Wende, die jeder Autonomie eine Absage erteilt. Jesus warnt sogar: „Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren, wer es aber um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“ (Mt. 10,39).

Das steht im strikten Gegensatz zu den sogenannten humanistischen Idealen des Zeitalters der Emanzipation und Selbst-

22 Ebd.

23 Ebd., 205.

24 Ludwig Rütli: *Zur Theologie der Mission – Kritische Analysen und neue Orientierungen*, (Mainz-München: Kaiser,1972), 19.

bestimmung. Darum ist die Kirche in diesem Kontext immer wieder versucht, dem Evangelium seine Radikalität zu nehmen. Mit der Abwertung des Evangeliums aber schwindet der Glaube.

3. Glaubenskrise – Ende oder Neuanfang.

Krisen markieren immer entweder den einsetzenden Zerfall oder den Beginn einer neuen Phase. Sie sind eine Herausforderung und Chance zugleich, oder wie David J. Bosch in Anschluss an K. Koyama sagt, „Gefahr oder Möglichkeit“.²⁵ Krisen können als Chancen für einen Neuanfang gesehen werden.

Schon im Alten Testament rief der Prophet seinem Volk Israel zu:

... und dann wenn mein Volk, über das mein Name genannt ist, sich demütigt, dass sie beten und mein Angesicht suchen und sich von ihren bösen Wegen bekehren, so will ich vom Himmel her hören und ihre Sünde vergeben und ihr Land heilen (2Chr. 7,14, LÜ2017).

Wir Europäer brauchen ohne Frage einen Neuanfang in Sachen Glauben. Unsere Länder sind weitgehend gottlos geworden. Aber wie kann Glaube wiederbelebt werden? Unser Text gibt die Richtung vor. Glaubenserneuerung beginnt (a) im Volk Gottes, in der Kirche. Sie ist zunächst und vor allem die eigentliche Ursache für die Glaubens-trägheit. (b) Glaubenserneuerung ist mit der Umkehr des Volkes Gottes zu Gott verbunden. Neuanfang ist Gottes souveräner Heilungs-Akt. Er kann und er will das Land heilen. Die Voraussetzungen sind alle in seiner Hand. (c) Die Kirche sollte wieder evangelisieren.

a) Wenn mein Volk sich vor mir beugt Glaubens-Aufbruch im Volk ist eine direkte Folge der Neubesinnung und Umkehr der Christen. Anders als die feurigen Appelle aus Kirche und Freikirche implizieren, erfordert die Neu-Evangelisierung Europas nicht so sehr ein Mehr an missionarischer Aktion und Evangelisation.²⁶ Sondern es kommt vor allem auf die Umkehr der Kirche zu ihrem von Gott gedachten Wesen und Auftrag an. Damit begannen alle Erweckungsbewegungen. Erst brannte die Kirche für Jesus, dann wurde sie zum Wegweiser für die Menschen in der Welt.

Was aber bedeutet es sich vor Gott zu beugen und umkehren? Der Prophet meint damit eine grundsätzliche Neu-orientierung in der Spiritualität und in dem Leben des Volkes Gottes, weg von der Konzentration auf eigene Vorstellungen und Bedürfnisse und hin zu einer bewussten Akzeptanz des Willens Gottes als Maßstab für das eigene Dasein. Oder anders ausgedrückt: Es geht um die Abkehr von eigenen Wegen und die Hinkehr zur Führung Gottes.

Für Kirchen und Freikirchen kann das ein intensives Hinterfragen der eigenen Theologie und Praxis bedeuten und ihre konsequente Ausrichtung an der Offenbarung Gottes, der Heiligen Schrift. Nichts erscheint dem auf Daseinsautonomie getrimmten Menschen des 21. Jahrhunderts schwieriger als das. Der fast unerschütterliche Glaube an den menschlichen Fortschritt mit seinem Motto „Hilf dir selbst, sonst hilf dir keiner“ meint auch die großen sozialen Herausforderungen der westlichen Gesellschaft fest unter Kontrolle zu haben. Selbstverwirklichung und unbegrenzte Freiheit sind

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

26 Siehe einen Überblick und Vergleich der unterschiedlichen Konzepte der Re-Evangelisierung Europas in: Friedemann Walldorf: *Die Neu-Evangelisierung Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext*. (Gießen: Brunnen 2002).

der Traum der Zeitgenossen, auch in der Kirche. Doch wie schon Immanuel Kant bemerkte, endet die Freiheit des Individuums dort, wo die Freiheit des Nächsten beginnt.²⁷ Unsere Gesellschaft braucht nicht Selbstverwirklichung, sondern verantwortungsbewusstes Eintreten füreinander, nicht Egozentrik, sondern Nächstenliebe. Die Rückkehr zu Gott schließt die Rückkehr zum Nächsten ein, denn man kann nicht Gott lieben und seinen Nächsten hassen (Mt. 22,34-40).

b) Spiritualität als Anknüpfungspunkt.

Glaubenserneuerung ist zunächst und vor allem Gottes Akt. Er will und Er kann unser Land heilen. Er tut es weitgehend, indem er die Menschen mit einer Sehnsucht nach der Erfahrung der Transzendenz beschenkt. Gerade heute suchen unsere Zeitgenossen intensiv nach spiritueller Erfüllung. Freilich wenden sich nur wenige damit an die Kirche, aber dennoch ist Sehnsucht real. Der Geist Gottes legt sie in ihre Herzen legt. Seine Antwort will und wird Er durch sein Volk, die Gemeinde Jesu, geben. Sie ist berufen, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, damit durch ihre guten Werke die Menschen die Herrlichkeit Gottes erkennen (Mt. 5,13-16).

Deshalb muss die Gemeinde Gottes Ihm hingegeben sein. In seinem Volk will er wohnen und sichtbar werden. Die Mitglieder seiner Gemeinde sollen seine Zeugen sein in den Völkern dieser Erde und durch sie sollen diese zu Jüngern, sprich zu glaubenden Nachfolgern Jesu, werden (Mt. 28,19).

27 Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. (Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900), 290.

c) Leidenschaftliche Evangelisation.

Für die Gemeinde Jesu heißt das vor allem, in leidenschaftliche Evangelisation zu investieren. Das bedeutet nicht notwendigerweise mehr Proklamationsaktivismus. Denn Evangelisation ist ja recht verstanden immer Verkündigung durch Lebenszeugnis, Tat und Wort.²⁸ Wie bei Jesus müssen die Menschen erst das Leben der Evangelisten sehen und ihr verändertes Leben in guten Werken erleben, um zu ihnen Vertrauen zu gewinnen (Mt. 5,16) und ihr Wort ernst zu nehmen. Es ist diese ganzheitliche Evangelisation, die den Glauben interessant und ansprechend macht und letztlich Glaubenslosigkeit in Glauben zu verwandeln vermag.

d) Noch ist Europa nicht verloren.

Niemand in Europa muss den Unglauben als einen unumkehrbaren Zustand hinnehmen. Unsere Zeitgenossen sind offen wie nie. Es liegt weitgehend an der Kirche und ihrer Führung, ob die Menschen den Glauben an Jesus Christus als gute Nachricht für sich selbst entdecken. Die Chancen stehen gut. Die Erkenntnis, dass die Kirche in ihrem jetzigen Zustand so nicht weitermachen kann, wird immer lauter. Geistliche Aufbrüche in traditionellen Kirchen wie in der römisch-katholischen oder der orthodoxen Kirche legen davon Zeugnis ab. Wer die Tausenden von jungen Leuten erlebt, die jedes Jahr nach Taizé in Südfrankreich reisen oder die katholische Mehr-Konferenz in Augsburg besuchen, der sieht: Da geht wieder was in Europa. Gott sei Dank!

28 Siehe die Diskussion in: Johannes Reimer: *Leben, Rufen, Verändern. Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*. Transformationsstudien Bd. 5, hg. von Tobias Faix und Johannes Reimer. (Marburg: Francke Verlag 2013),

Rezensionen

Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2010. 316 Seiten, ca. £23,00.

„Mission in Christ's Way“ ist eine Zusammenstellung von Aufsätzen von Anastasios Yannoulatos (*1929). Es handelt sich dabei um Vorträge, Vorlesungen, Berichte und Homilien bei Versammlungen des Weltkirchenrates, der orthodoxen Jugend, Syndesmos, und Weltmissionskonferenzen sowie Artikeln in Zeitschriften wie *International Review of Mission*, *Porefthendes – Go Ye, Greek Orthodox Theological Review* u.a., welche der orthodoxe Erzbischof von Tirana, Durrës und ganz Albanien gehalten oder verfasst hat. Die Zusammenstellung ist chronologisch geordnet über einen Zeitraum von fast 40 Jahren (1964 bis 2003). Allein der erste (1989) und letzte (2002) Artikel fügen sich nicht ganz in die zeitliche Abfolge ein. Die unterschiedlichen Texte sind eine Fundgrube an Einsichten über die Mission Gottes und die Teilnahme daran, insbesondere aus orthodoxer Sicht.

Im Allgemeinen sind die Texte von zahlreichen biblischen Verweisen und Hinweisen auf die Kirchenväter gekennzeichnet. Es ist eine hohe Achtung der biblischen und altkirchlichen Quellen zu erkennen. Die alttestamentlichen Bezüge sind schwächer ausgeprägt als die neutestamentlichen (236f). Da Griechisch die Muttersprache des Autors ist, wirkt sein Zugang zu den Quellen unmittelbar und erhellend. Beispielsweise weist er bei seiner Auslegung von Mt 28,18-20 auf die wiederholte Verwendung des Wortes *panta* („alle“) hin: „Mir ist gegeben *alle* Macht im Himmel und auf Erden, darum gehet hin und machet zu Jüngern *alle* Völker, taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und

lehret sie halten *alles*, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch *alle* Tage.“ Er führt auch aus, dass „alle Tage“ sprachlich nicht die reine Abfolge der Tage meine, sondern im Sinne von „alle Arten von Tagen“ (gute und schlechte) zu verstehen sei (274; 283).

Insgesamt ist die Schreibweise des Bischofs selbstkritisch, realistisch (77-84; 247) und dennoch visionär und optimistisch (275). Verbindendes Thema des Bandes ist die biblische, historische und systematische Grundlegung, die Entfaltung und Ermöglichung der Mission der orthodoxen Kirche sowie die Ermutigung dazu („... indifference to mission is a denial of Orthodoxy“, 220) – das Lebensthema von Anastasios Yannoulatos. Es wird deutlich, dass der Autor auf der Basis seiner akademischen Sichtweise (als Professor in Athen) und seiner langjährigen praktischen Erfahrung (als Missionar, Vorsitzender in verschiedenen Bereichen des Weltkirchenrats und Erzbischof) sensibel ist für die wirklichen Probleme und Herausforderungen der orthodoxen Kirche (und darüber hinaus). Beide Sichtweisen verbinden sich in hilfreicher Weise miteinander. Sein großes Anliegen für eine geistlich motivierte „Mission in Christ's Way“ wird deutlich: „The great change will come in the world, when the Christians will live, will practice, will respond to our mission, walking in Christ's way.“ (232). Das Sein in Christus, bzw. die Beziehung zur Trinität wird immer wieder betont (8; 29f; 35ff; 41f; 74; 128; 130; 177; 179-191; 212; 214; 232). So schreibt Anastasios: „Being in Christ forms the heart of mission.“ (212) Er versteht dies jedoch nicht als eine Flucht in den Mystizismus, sondern als einen Weg: „...continuously walking in the same way He walked.“ (214), vgl. 1Joh 2,6: „Wer da behauptet,

er bleibe in ihm, der ist auch verpflichtet, selbst ebenso zu wandeln, wie er gewandelt ist.“ Dabei kommt der pragmatische Blick auf kirchliche Strukturen und Möglichkeiten, sie zu verbessern, nicht zu kurz (115; 120; 153 u.a.).

Im Einzelnen behandelt das Buch nach einem Grußwort (xiii) und einer Einleitung (xv) in 15 Kapiteln, von jeweils etwa 15-20 Seiten Länge und in je unterschiedlichen Jahren verfasst, die Thematik der Mission der orthodoxen Kirche. In drei Kapitelüberschriften finden sich Verweise auf das Vaterunser (1 *Thy will be done*, 1989; 5 *Thy kingdom come*, 1977; 10 *Your will be done*, 1987). Neben dem weitgehend chronologischen Aufbau ist dabei jedoch keine logische Abfolge der Kapitel zu erkennen. Vielmehr sind es viele aus der Situation heraus entstandene Perspektiven auf die eine Thematik der Analyse und Förderung der ostkirchlichen Mission.

Auffallend ist eine Entwicklung der Definition von Mission (oder besser Zeugnis wie der Bischof lieber formuliert, 229f) in dem Sammelband. So heißt es einerseits wortzentriert in einem Beitrag von 1977, Mission sei: „...the proclamation of the Kingdom „unto the ends of the earth,“ to the whole of humankind, with the perspective of its eschatological fulfillment...“ (102). Diesen Sinn ausführend heißt es weiter: „It is the continuing duty of all disciples of all ages to proclaim the Kingdom of God and the incorporation of men of all nations into the mystical Body of His Church – which is the prelude and the „image“ of His Kingdom.“ (102f). Neben diese auf das Königreich Gottes und die Verkündigung fokussierte Definition tritt eine weitere sehr breite Definition von 1978, die auch das drängende Moment in den Blick nimmt: „The faithful are called upon to participate in a universal,

multidimensional, spiritual struggle at home and abroad. [...] The worldwide missionary duty is increasingly evident. The whole church must offer the whole Gospel to the whole world, to those near and to those far away, and concern itself with the whole of man and the whole of human life.“ (125f). Ähnlich gelöst von der wortzentrierten Definition mutet auch folgende aus dem gleichen Kapitel an: „Mission does not mean just the announcement of redemption in Christ, but its revelation, an invitation to a doxological participation in the event of salvation in Christ, through the Holy Spirit.“ (130). Mit dem Zeugnisbegriff und der Trinität wird Mission 1989 definiert als „...witness to the living Trinitarian God, who calls all to salvation and binds together within the Church, people who otherwise do not belong to her or who have lost their connection to her.“ (191). Folgende, das selbige Kapitel von 1989 abschließende Definition erscheint als die breiteste, spricht sie doch von dem Ausbreiten der Liebe der Trinität zur liebevollen Verwandlung der ganzen Welt: „Mission is the extension of the love of the Trinitarian God, for the transformation in love of the whole world.“ (221). Schließlich definiert Anastasios den austauschbaren Begriff „Zeugnis“ in folgender Weise: „Orthodox witness constitutes a personal participation in the process of the transformation of the world, which has already begun “in Christ“ and will be fulfilled at the end of the eschatological age.“ (231). Anhand des Wandels der Definitionen könnte eine gedankliche Entwicklung von einer beim Menschen ansetzenden Mission zur trinitarischen Mission Gottes und von einer Verkündigungszentrierung zu einer Liebeszentrierung ausgemacht werden (vgl. die Paradigmenwechsel in David J. Boschs *Transforming Mission*).

Es werden quer durch die 15 Kapitel typisch orthodoxe Schwerpunktthemen mit ihrem Bezug zur Mission behandelt: Darunter befinden sich folgende Themen: Der Heilige Geist (7; presence of the paraclete: 8; 16f; 108; 256), die Eucharistie (16; 194), die häufig zitierte „Liturgie nach der Liturgie“ (92; 94ff; 151), die Theosis (112; 135ff; als höchstes Menschenrecht: 142 und 230; 174; 232), die kosmische bzw. universale Dimension (174; 185; 221; 231) inklusive der Ökologie (21), die Doxologie (41f; 157-178) und eine Betonung der trinitarischen Theologie (8; 107; 128). Hilfreich sind darüber hinaus die historischen Darstellungen orthodoxer Mission und Schlussfolgerungen für die heutige Zeit (192-224 u.a.), gerade weil sie aus der selbstkritischen Innenperspektive heraus erfolgen. Das Anliegen des Autors ist es, durch die historischen Rückblenden das große missionarische Erbe der orthodoxen Kirche, den „missionarischen Imperativ“ (Alexander Schmemmann), aufzuzeigen und daraus eine erneute Schwerpunktsetzung auf missionarisches Handeln in der Gegenwart abzuleiten und zu befördern.

Die differenzierte Sichtweise zum Dialog wird in einem eigenen, kurzen Kapitel (223-232) dargelegt: Bei aller Offenheit für den aus Liebe motivierten Dialog mit Angehörigen anderer Religionen und ihre Einsichten bleibt das christliche Zeugnis dabei klar bestehen.

Auch wenn sich an einigen wenigen Stellen sprachliche Fehler (Umlaute, Namen, Kommata) in die englischen Texte eingeschlichen haben (24 u.a.), ist der Schreibstil insgesamt treffend und eloquent (115; 109; 113; 180 u.a.).

„Mission in Christ's Way“ schließt mit einer biographischen Skizze (287ff), einer Bibliographie der Publikationen des Autors (293ff) und einem Stichwortverzeichnis (305ff). Das Buch wird für Interessierte der Missionstheorie- und -

praxis eine Hilfe sein, verbinden sich doch in dem Autor apostolischer Eifer, praktische Erfahrung, kühne Vision und ein waches Auge auf die Schrift.

*Timo Andreas Doetsch, M.A.
Evangelisch-mennonitische Freikirche
Dresden*

Miroslav Danys, *Diakonie im Herzen Europas: Ursprünge, Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen in West & Ost, neu betrachtet aus Anlass des Reformationsjubiläums* (Leiten. Lenken. Gestalten, Band 38) Münster: LIT Verlag, 2016. 139 S., 29,90 EUR.

Miroslav Danys wird als missiologischer Brückenbauer zwischen Ost und West beschrieben (Zitat auf der Umschlagseite). Danys ist im tschechischen Trzynietz geboren (1949), studierte evangelische Theologie in Prag und Warschau, wo er auch als Vikar und Pfarrer tätig war. Nach einer Promotion in Ökumenik und Slawistik in Amsterdam wirkte er von 1981 bis zum Ruhestand 2015 als Pfarrer sowie Polen- und Osteuropabeauftragter in der Lippschen Landeskirche. Er ist ein Kenner des Kommunismus und Beobachter der Entwicklungen nach der politischen Wende der neunziger Jahre. Danys sieht die Zukunft der Diakonie in einem gut vernetzten Europa. Nur mit der Hilfe der Kirche sei eine solche, alle Menschen achtende, soziale Einrichtung aufrecht zu erhalten.

Der Schwerpunkt des vorliegenden Buchs liegt auf der kirchlich-gemeindlichen Diakonie, sowohl vor, während als nach dem politischen Umschwung. Dabei hat er vornehmlich die DDR, den ihm bekannten Teil Polens und Tschechien im Blick. Der politische Wille und der Zeitgeist stehen dabei in enger Beziehung zu den Entfaltungsmöglichkeiten kirchlich-gemeindlicher Diakonie.

Danys beginnt mit einem Rückblick. Er schaut auf die Person Lorenzo Vallas (15. Jh.), der nach Ansicht Danys die reformatorische Sozialarbeit im ausgehenden Mittelalter begründete. Vorbereitet wurde dessen Werk durch die Ultramontaner, zu denen auch Jünger des Petrus Valdes, dem Begründer der Waldenser, gehörten. Ab dem 11.-12. Jahrhundert führte die mittelalterliche Epoche der „Früh-Industrialisierung“ zur Entstehung der Unterschicht der Lohn-Arbeiter. Deren Spezialisierung führte zwar zu einer höheren Produktivität im Rahmen des aufkommenden Frühkapitalismus, zwang diese Bevölkerungsschicht aber auch oftmals in die Armut und damit in die soziale Abhängigkeit. Dem steuerte die kirchlich-gemeindliche Diakonie entgegen. Initiiert von Privatpersonen oder kirchlichen Institutionen bildete das Vorbild des Martyriums Jesu die praktische und theologische Grundlage des sozialen Dienstes am Nächsten (S. 8).

Danys Blick richtet sich nun auf das Gebiet des heutigen Polen. Es wurde ab dem 17. Jahrhundert ein Siedlungsgebiet deutscher Migranten aus dem Westen und jüdischer Pogromflüchtige aus dem Osten (Russland). Die Deutsch-Migranten brachten protestantisches Denken, die Bibel und ihre liturgischen Hilfsmittel mit. Am Beispiel von Edmund Holtz beschreibt der Autor den Aufbau der evangelisch-lutherischen Diakonissen-Mutterhaus-Bewegung, welche sich aus einem Heim für Personen mit Epilepsie entwickelte und von Holtz in Łódź etabliert wurde (S. 14). Auch im estnisch-lettischen Baltikum konnte die lutherische Kirche ähnliche diakonische Strukturen entwickeln.

Exemplarisch stellt er den nächsten geschichtlichen Strang diakonischer Arbeit in Polen am evangelischen Seuchenhaus, heute Krankenhaus, in Warschau dar. Gegründet 1736 auf einem Friedhof für Dissidenten, wurde es zur

Pflegeeinrichtung für protestantische Kranke oder Verletzte. Nach dem ersten Weltkrieg öffnete es die Tore für alle Hilfesuchenden und wurde weithin bekannt (S. 17-19). Im zweiten Weltkrieg grenzte es an das Warschauer Ghetto und diente einigen wenigen jüdischen Ghettoflüchtigen als Anlaufstelle. Es wurde 1944 völlig zerstört (S. 21).

Im Kommunismus wurde jedwede öffentliche Diakonie im Keim erstickt, da sich der Staat als die alle(s) versorgende Einheit verstand. Kirchlich-gemeindliche Diakonie verlagerte sich auf innerkirchliche Dienstleistung an Bedürftigen. Doch waren die Spielräume in den unterschiedlichen staatlichen Gebilden verschieden, wie die Beispiele, DDR, ČSR, Slowakei, Polen, Ungarn und das Baltikum lehren.

In Tschechien gelangte die kleine achtköpfige Diakonissenarbeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu Ruhm, da ihre voll ausgebildeten Pfleger im Ersten Weltkrieg vielen verwundeten Kriegsoffizieren als eine der wenigen Institutionen helfen konnten (S. 63-64).

Nach Danys stieß die kommunistische Partei in der ČSR auf besonders offene Ohren, was die kirchliche Diakonie lahmlegte. Privatbesitz wurde fast völlig verboten, die Diakonie und die Kirchen wurden verstaatlicht und damit vom ideologischen Gegner betrieben und bezahlt (S. 66). Eine Studie von Vlastimil Jaša aus dem Jahr 1956 beschreibt die damit einhergehenden ungelösten staatlichen Probleme in der Kinder- und Jugendpflege, bei dem Kampf gegen den Alkoholismus sowie bei weiteren Themen, die in der kommunistischen Öffentlichkeit verschwiegen wurden, wie eine wachsende Zahl von Prostitution, Scheidungen, Schwangerschaftsabbrüchen und Freitod bei sinkender Geburtenrate. Diese Missstände aufgreifend wurde nach der

Wende die Diakonie ganz in die Hände der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (EKBB) übergeben (S. 74). Der Diakonissenstand hatte sich aufgelöst. Die Arbeit ist nun auf Altenheime, den Dienst an Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen und auf therapeutische Hilfen (S. 75) ausgerichtet. Die kirchlich-gemeindliche Diakonie wurde nun als Wirtschaftsunternehmen im sozialen Bereich verstanden. Um die ethischen Aspekte der Fürsorge und der Dienst- und Opferbereitschaft wieder hervorzuheben, wurde die Diakonie 1999 mit einer entsprechenden Satzung versehen.

Im Teschener Land (Polen) hingegen hat der Pietismus zu einer Staatshörigkeit und gleichzeitigem Dissidententum geführt (S. 85). Kulisz gründete dort im Jahre 1907 eine Anstalt mit Namen „Bethesda“ (S. 89). Die kirchlich-gemeindliche Diakonie wurde zum Ausdruck des geistlichen Lebens in der ganzen Region.

In der DDR, Polen und Ungarn war die Diakonie eng mit kirchlichen Strukturen verknüpft, welche wiederum auf westliche Kontakte und Zahlungen blicken

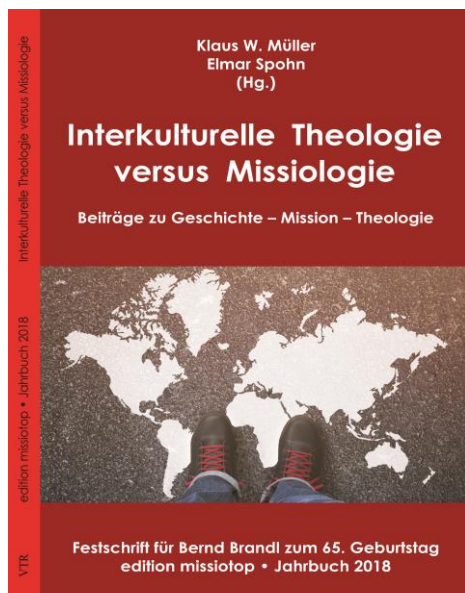
konnten. Augenscheinlich waren diese Beziehungen Grundlage besserer medizinisch-pflegerischer Versorgung als in anderen Staaten des Ostblocks. Gerade die DDR profitierte von diesen Strukturen, besonders indem ausländisches Kapital zur Versorgung eingesetzt wurde.

Nach der Wende wurde die finanzielle Notlage der sozialistischen Länder besonders für Personen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen kritisch. Die kirchlichen und gemeindlichen Strukturen in den besprochenen Ländern konnten diese Notlage u.a. mit westlicher personeller und finanzieller Hilfe aufgreifen und eigene diakonische Strukturen entwickeln.

Danys gibt einen exzellenten Rück- und Überblick über die Entwicklung der Diakonie in Mitteleuropa. Gerade im Hinblick auf die missiologische Seite des Gemeindebaus, der Disability Studies und des kirchlich-gemeindlichen Umgang mit den „Anderen“ (*otherness*) in Zeiten des Umbruchs bieten seine Ausführungen hilfreiche Einsichten.

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

Neuerscheinung aus der edition missiotop



Klaus W. Müller / Elmar Spohn (Hg.), **Interkulturelle Theologie versus Missiologie**

Beiträge zu Geschichte – Mission –
Theologie

Festschrift für Bernd Brandl zum 65.
Geburtstag
edition missiotop / Jahrbuch 2018

228 Seiten, 20,00 € / 25,00 CHF
Zu bestellen direkt beim Verlag:
info@vtr-online.de

Aus dem Inhalt:

Friedemann Walldorf: Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft? Analyse neuerer Verhältnisbestimmungen und Vorschlag einer komplementären Sicht

Jürgen Schuster: Interkulturelle Theologie als missiologia viatorum

Heinrich Balz: Missionstheologie und Interkulturelle Theologie

Klaus Wetzel: Missionarische Spiritualität als Schlüssel für das Missionsengagement

Hans Ulrich Reifler: Fredrik Franson (1852–1908): Förderer und Freund der Erweckungsbewegung und Mission im 19. Jahrhundert

Klaus Fiedler: Einheit schadet der Mission. Ein Plädoyer für christliche Vielfalt in Malawi und vielleicht auch anderswo

Klaus Schäfer: Missionsgeschichte und Missionare in Stephan Thomes Roman „Gott der Barbaren“

Ulrike Treusch: „Welch eine Wendung!“ – CVJM-Sekretärschüler und der Nationalsozialismus (1932–1934)

Frank Hinkelmann: Die Österreichische Missionsgemeinschaft: Das erste österreichische, evangelische Missionswerk

Elmar Spohn: Der Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in der Autobiographie des Missionsdirektors Wilhelm Nitsch

Wolfgang Reinhardt: Die Ostafrikanische Erweckungsbewegung und ihr Einfluss auf die Gesellschaft Ostafrikas, insbesondere auf Ruanda

u.a.m.