

35. Jahrgang  
4/2018  
ISSN 2367-0150



# Selbstverständnis und Lebensgestaltung

Kirche in der Stadt

Das Rollenverständnis christlicher  
Entwicklungshelfer

Wie Missionare Grenzen zwischen Arbeit und  
Privatleben gestalten

Nachfolge Jesu in ostasiatischen Kontexten

Biblische Theologie und Missiologie

# Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Multikulturelle Selbstbestimmung oder kultureller Artenschutz? Martin Heißwolf .....	179
Eine offene Tür für die Stadt Johannes Reimer .....	180
Das Rollenverständnis christlicher Entwicklungshelfer – eine empirische Studie Thomas Kröck .....	188
Abgrenzung in einer endlosen Arbeit – Wie Missionare Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben gestalten Tabea Frei .....	194
„Following Jesus in an East Asian Context“ Meiken Buchholz .....	203
Die Biblische Theologie in der theologischen Arbeit der Missiologie Daniel Vullriede .....	222

## Impressum:

**Herausgeber** im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, 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**: Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.Gemeindebrief-Druckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, walldorf@fthgiessen.de. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl Brandl@t-online.de (edition missiotop). Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 20,- (inkl. Porto weltweit und digitaler Ausgabe); nur digital 15 €. Der Bezugspreis ist für Mitglieder enthalten im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181). **Konten für em-Empfänger**: Konto-Inhaber: AFEM, Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Kontoinhaber: AFEM, Konto CH 81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**

## Aus meiner Sicht: Multikulturelle Selbstbestimmung oder kultureller Artenschutz?

Mitte August hat sich der Arbeitskreis Migration und Integration der Deutschen Evangelischen Allianz zur gegenwärtigen Asylsituation zu Wort gemeldet. Der erste Kernsatz dieses Papiers ist, dass Integration Daueraufgabe bleibt. Für das Miteinander mit Asylsuchenden brauchen wir Nachhaltigkeit und Langfristigkeit. Der anfänglichen Euphorie und dem „Wir schaffen das!“ muss jetzt der intelligente Wille und ein entschlossenes „Wir wollen das schaffen!“ folgen.

Eine Schlüsselfrage wird dabei der Umgang mit dem Multikulturalismus sein, welcher auch unmittelbare Folgen für den Umgang mit religiöser Vielfalt hat. Die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Debatte reduziert sich dabei allzu oft auf einen Streit zwischen zwei Idealen, die zu absoluten Werten erhoben werden: das Ideal kultureller Einheit gegen das Ideal kultureller Vielfalt. Weitaus solider begründet und konstruktiver ist meiner Meinung nach jedoch ein Multikulturalismus, der aus den Menschenrechten abgeleitet und durch diese begrenzt wird. Heiner Bielefeldt (Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg) schreibt in *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft: Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus* (2007) unter der Überschrift „Grenzen multikultureller Toleranz“:

Kulturelle Vielfalt ist ... kein Selbstzweck, sondern Folge der gebotenen Anerkennung freier Selbstbestimmung ... Mit einem Kulturromantizismus, der die Vielfalt der Kulturen und Religionen als Wert an sich betrachtet und ... abschotten will, haben

Kulturelle Vielfalt ist kein Selbstzweck, sondern Folge der gebotenen Anerkennung freier Selbstbestimmung.

Menschenrechte nichts gemein. Vielmehr enthält der emanzipatorische Anspruch der Menschenrechte immer auch kulturelles Potenzial, das es Menschen ermöglicht, kulturelle Plausibilitäten zu verändern und sich von kulturellen Bindungen, so sie dies möchten, auch zu lösen ... Die Zumutung von Freiheit und Pluralismus kulturellen Minderheiten „ersparen“ zu wollen, liefe ... [darauf] ... hinaus, ... die Angehörigen von Minderheiten de facto aus dem gesellschaftlichen Menschenrechtsdiskurs [auszugrenzen] ... Es kann nicht Anliegen der Menschenrechte sein, kulturelle Traditionen als solche zu bewahren. Kultur ist in der Perspektive der Menschenrechte ... im Sinne Kymlickas oder Benhabibs ein gleichsam sekundärer Zweck, nämlich ein mögliches Medium selbstbestimmter Lebensführung der Menschen. ... Andernfalls würden kulturelle Menschenrechte zu einem freiheitsfeindlichen kulturellen Artenschutz degenerieren."

Für Anhänger des christlichen Glaubens heißt das:

1) Sie brauchen nicht zum Schutz ihrer eigenen Kultur fremde Kulturen bekämpfen. Ihnen muss klar sein, dass das, was als bedrohliche „fremde Kultur“ beschrieben wird, ein Abstrakt ist, das letztlich von außenstehenden Beobachtern als fiktive Einheitlichkeit geschaffen wurde, wie z. B. auch die türkischstämmige amerikanische Politikwissenschaftlerin Seyla Benhabib (*The Claims of Culture: Equality and Diversity of the Global Era*, 2002) argumentiert. Angehörige anderer Kulturen und Religionen sind Individuen, die unterschiedliche Beziehungen zu ihrer Religion und Kultur haben. Dieses Bewusstsein kann zu einem offenen und angstfreien kulturellen und religiösen Dialog mit Asylsuchenden befreien.

2) Sie brauchen sich die Bezeugung ihres Glaubens nicht im Namen eines romantizistischen Kulturschutzes verbieten lassen. Sie haben die Freiheit zur Bezeugung ihres Glaubens, wie auch die Asylsuchenden ihren Glauben bezeugen dürfen.

3) Sie brauchen sich nichts vorwerfen zu lassen, wenn Asylsuchende auf ihr Zeugnis hin Christen werden und sich damit im Sinne Heiner Bielefeldts kulturell verändern. Darauf besteht der von ihm erwähnte kanadische Politikwissenschaftler Will Kymlicka (*A Liberal Theory of Minority Rights*, 1995) mit Nachdruck:

Es ist natürlich und wünschenswert, dass Kulturen sich durch die (freie) Wahl ihrer Mitglieder ändern ... Menschen sollten entscheiden können, was innerhalb ihrer Kultur für sie am besten ist. Sie sollten in ihre eigene Kultur das integrieren können, was sie an anderen Kulturen bewundernswert finden.

*Dr. Martin Heißwolf, Missionar der DMG;  
Dozent und Bereichsleitung Missiologie am BibelStudienKolleg*

## Eine offene Tür für die Stadt

Von Johannes Reimer

.....  
Wie kann christlicher Gemeindebau in heutigen Städten aussehen, der sich an Jesus Bauplan für seine Gemeinde orientiert? Zum Nachdenken über diese Frage lädt dieser Artikel lädt ein und gibt konkrete Anregungen für den Bau stadt-relevanter Gemeinden.  
.....

*Dr. Johannes Reimer ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und Professor Extraordinarius für Missiologie an der University of South Africa. Reimer leitet das Netzwerk für Frieden und Versöhnung der Weltweiten Evangelischen Allianz. Von ihm sind mehrere Bücher zu dem Thema transformativer Gemeindegründungen erschienen, zuletzt „Gottes Herz für deine Stadt. Ideen und Strategien für Gemeinde in der Stadt.“ (Moers: Brendow, 2018). Email: Johannes.Reimer@weaprn.org. .*

### 1. „Allumfassend edel“

Dieses Jahr feiert eine der schönsten Kirchen Deutschlands ihren 950. Geburtstag, der Hohe Dom zu Paderborn. Am 22. Juli 1068 weihte der damalige Bischof Imad (ca. 1000-1076 n. Chr.) den von ihm umgebauten und erweiterten Dom ein. Die Kirche, die bis dahin hauptsächlich eine Kirche des Königs gewesen war, sollte nun nach den Plänen des Bischofs, dessen althochdeutscher Name Imad (oder auch Immad) so viel wie der „allumfassend

Edle“ bedeutet,<sup>1</sup> eine Kirche für alle Bewohner der Stadt werden. Aus diesem Grund verlegte er den Haupteingang des Gotteshauses an die Südseite, dorthin, wo die Stadt lag.<sup>2</sup>

Jetzt lud die täglich offene Tür des Doms alle Einwohner der Stadt ein, in der Kirche einen Ort der Ruhe und Anbetung zu finden. Nicht nur dem König und seinen Edelleuten sollte die Kirche einen Ort der Besinnung, der Stärkung und Glaubensermutigung sein. Die Kirche war allumfassend zugänglich, weil alle Menschen in Gottes Augen, so die Überzeugung des Bischofs, als in Christus Geadelte Zugang zum Altar Gottes haben. Für den Bischof waren die Menschen seiner Stadt, wie es sein eigener Name besagt, „allumfassend edel“ und ihnen allen musste die Tür der Kirche weit offen stehen. Deshalb machte der große Aufwand Sinn, der nötig war, um das Eingangsportal so umzubauen, dass es der Stadt zugewandt eine offene und für alle sichtbare Einladung darstellte.

Es ist nicht bekannt, was den Bischof zu dieser Umbaumaßnahme motivierte. Es ist allerdings anzunehmen, dass der Gottesmann bibelfest gewesen ist und das Wort Jesu aus dem Matthäus-Evangelium 5,14-16 (EÜ) kannte, wo Jesus zu seinen Jüngern spricht:

Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben. Man zündet auch nicht eine Leuchte an und stellt sie unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter; dann leuchtet sie

allen im Haus. So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Taten sehen und euren Vater im Himmel preisen.

Die Gemeinde Jesu soll allen Menschen in der Gesellschaft leuchten. Ihre Türen müssen im Prinzip jedem offen stehen. Nur so kann sie durch ihre Taten die Menschen dafür gewinnen, Gott zu suchen, zu finden und anzubeten. Das sollte der neurenovierte Dom des Bischofs Imad in Paderborn sein: eine Kirche für die Stadt und nicht nur für wenige Auserwählten.

Die ehrenwerte und theologisch überaus begründete Entscheidung des Bischofs Imad sollte uns Christen über alle Denominationen hinweg daran erinnern, wozu Kirche da ist. Sie soll eine offene Tür für alle darstellen. Gerade in den Städten mit ihrer wachsenden Vielfalt der Bevölkerung scheint diese Offenheit der Kirche für alle vielerorts in Frage gestellt zu sein. Statt ihre Eingangstüren in Richtung aller in der Stadt zu öffnen, kapseln sich die Gemeinden aus Angst vor Überfremdung in ihre nationale, kulturelle oder gar soziale Identität ein. Damit stellen sie aber sich selbst als Gemeinde Jesu in Frage. Gemeinde in der Stadt kann es nur mit einer offenen Tür zur Stadt geben.

Gemeinde in der Stadt kann es nur mit einer offenen Tür zur Stadt geben.

## 2. Gemeinde in der Stadt bauen – theologisch verantwortlich und gesellschaftstransformativ

Christen werden sich sicher schnell darauf einigen können, dass Gemeindebau in der Stadt theologisch verantwortlich betrieben werden muss. Es geht nicht um das, was wir Menschen uns unter einer Kirche vorstellen, sondern um das, was Gott, dem die Kirche zu

1 Ekkart Sausser: IMAD. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL). Band 18. (Herzberg: Bautz, 2001), Sp. 695.

2 Uwe Lobbedey: *Der Paderborner Dom. Vorgeschichte, Bau und Fortleben einer westfälischen Bischofskirche*. (München: Deutscher Kunstverlag, 1990), 28–32.

dienen glaubt, unter Kirche versteht. Nicht Pragmatismus bestimmt, wie Kirche gebaut werden soll, sondern Gottes Wille. Wie ist Gemeinde aus Gottes Perspektive zu verstehen? Wie hat Jesus sie gedacht? Niemand hat Gottes Herz besser verstanden als er. Zu Petrus sagte Jesus über Gemeinde: „Ich will meine Gemeinde bauen und die Pforte der Hölle wird sie nicht überwältigen“ (Mt. 16,18 LÜ

Nicht  
Pragmatismus  
bestimmt,  
sondern Gottes  
Wille. .

2017).

In diesen schlichten Worten liegt ein in jeder Hinsicht entscheidendes Programm für den Gemeindebau. Im Folgenden gehe ich auf vier der hier unterstrichenen Wahrheiten näher ein:

#### a. Jesus macht klar – Gemeindebau ist seine Sache.

Er will und Er wird Gemeinde bauen. Christlicher Gemeindebau wie jede christliche Mission muss sich an Jesus und seinem Bauplan orientieren. „Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch“, sagt Jesus (Joh. 20,21). Damit ist sowohl der Inhalt als auch die Form der Mission gemeint. Theologisch verantwortliche Mission der Christen muss sich an Jesus orientieren – wie Er so wir. Seine Mission konzentrierte sich darauf, die Welt mit Gott zu versöhnen. Nicht weniger als das ist der Gemeinde auferlegt. Sie soll als Botschafter der Versöhnung in der Welt aktiv werden (2 Kor 5,18-20). Er kam, um Frieden auf Erden zu bringen, den Schalom Gottes, ein Leben unter der Herrschaft Gottes. Seine Gemeinde ist berufen, Friedensstifter in der Welt zu sein (Mt 5,9).

Jesus baut seine Gemeinde, weil sie seine Mission fortsetzt. Sie soll nicht weniger als Leib Christi in der Welt sein (Eph 1,23). Wo Jesus die Gemeinde baut, wird Frieden und Versöhnung in das

jeweilige Gemeinwesen gebracht! Nach dem Missionsbefehl Jesu in Mt 28,19 sollen die *ethne*, d.h. die sozio-kulturellen Räume,<sup>3</sup> die Gemeinwesen dieser Welt zu Jüngern Jesu gemacht werden. Gott will in diesen Räumen Gott sein und damit den Menschen vor Ort eine einladende und friedvolle Heimat bieten.

#### b. Gemeinde, wie Jesus sie sieht, ist *ekklesia*

Jesus will *ekklesia* bauen, so das griechische Wort, mit dem er seine Gemeinde benennt. Das Wort stand in der griechischen Antike für eine Versammlung aller Bürger einer Stadt, die zur Entscheidung für das Wohl der Stadt herausgerufen wurden.<sup>4</sup> Herausgerufen aus der Welt, um Verantwortung für das Wohl der Welt zu übernehmen – eine solche Gemeinde baut Jesus.<sup>5</sup> Es ist eine höchst aktive und auf das Wohl der Menschen gerichtete missionarische Institution. Sie kommt zusammen, um der Erde Salz und der Welt Licht zu geben (Mt 5,13-15). Da sind alle Lebensbereiche eingeschlossen und kein Mensch, ja sogar kein Geschöpf, ist davon ausgenommen. Auf die Stadt bezogen heißt das, Gottes *ekklesia* kommt in der Stadt zusammen, um in der Stadt Licht des Lebens zu sein, für besseres Leben zu entscheiden und dieses in jeder Hinsicht zu fördern.

---

3 Zum Begriff siehe: Georg Elwert: Ethnie. In: Christian F. Feest, Hans Fischer, Thomas Schweizer (Hrsg.): *Lexikon der Völkerkunde*. (Stuttgart: 1999), 99–100.

4 Gerhard Schrot: *Ekklesia*. In: *Der Kleine Pauly*. Band 2: Dicta Catonis bis Iuno. Stuttgart: Druckenmüller, 1967), Sp. 222–224.

5 Siehe den Diskurs zum Begriff in: Johannes Reimer: *Die Welt unarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Transformationsstudien Bd. 1, 2. Auflage. (Marburg: Francke, 2013), 42–47.

c. Gemeinde, wie Jesus sie baut, ist ortbezogen.

*Ekklesia* im Neuen Testament beschreibt immer Ortsgemeinden. Eine wie auch immer geartete überörtliche Wirklichkeit ist dem ekklesialen Denken des Neuen Testaments fremd. Werden Gemeinden in einer Region beschrieben, dann geht es immer um *ekklesia* im Plural.

... eine erstaunliche Vielfalt in Form und Ausdruck der Gemeinde im Neuen Testament.

Der Ortscharakter der Gemeinde führte im Neuen Testament zu einer erstaunlichen Vielfalt in Form und Ausdruck der Gemeinden.<sup>6</sup> Die Gemeinde in Jerusalem unterschied sich zum Beispiel wesentlich in ihren Leitungsgämtern von der Gemein-

meinde in Antiochien und beide Gemeinden waren wiederum anders organisiert als die Gemeinden in Korinth oder Rom. Örtliche Bedingungen prägten offensichtlich das Erscheinungsbild der Gemeinden.

d. Gemeinde, wie Jesus sie sieht, ist eine alternative Gemeinschaft des Reiches Gottes.

Die *ekklesia* steht von vorne herein im Gegensatz zur Pforte der Hölle, also der Macht, die Gott aus ihren Entscheidungen ausgeschlossen hat.<sup>7</sup> Die Gemeinde Gottes kann sich niemals einfach mit der Kultur der Stadt gleichschalten lassen, sondern wird die Kultur in jeder Hinsicht zu transformieren suchen.

---

6 Eduard Schweizer, der sich in aller Tiefe mit dem Gemeindebild im Neuen Testament beschäftigt hat, behauptet mit Recht, dass es im NT keine allein-gültige Gemeindeordnung gibt. Siehe: Eduard Schweizer: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. (Zürich: Zwingli Verlag, 1959), 7.

7 Siehe: Craig Blomberg: *Matthew. The New American Commentary*. Vol. 22. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992), 253-254.

Wenn wir über Gemeindebau im Sinne dieses jesuanischen Wortes nachdenken, dann haben wir ekklesialen und missio-nalen Gemeindebau im Blick, einen Gemeindebau, der versucht, die Stadt zu einem Ort des Lebens zu transformieren. Wie kann, ja wie soll ein solcher Gemeindebau geschehen?

### 3. Die Stadt verstehen

Wer in der Stadt Gemeinde bauen will, der sollte die Stadt verstehen. Schließlich ist die Gemeinde ja die *ekklesia*, die aus der Stadt herausgerufen wurde, um Verantwortung für die Stadt zu übernehmen.

Städte sind soziale Räume, Räume in denen Menschen Heimat suchen und aufbauen. Christliche Gemeinden, sofern sie biblischen Vorgaben folgen, sind da, um diesen Menschen Orientierung zu bieten. Dies macht Jesus unmissverständlich klar, wenn er davon spricht, dass seine Jünger Licht der Welt sein sollen und deshalb am höchsten Ort im Raum platziert werden müssen, damit sie allen leuchten (Mt 5,14-15). Wie kann das geschehen? Wie baut man eine stadt-relevante Gemeinde auf?

Städte sind hoch flexible Wohnräume. Gestern noch bewohnt von gutsituierten Familien, kann ein Stadtviertel schon morgen von Migranten und sozial-schwachen Mietern überrannt werden, und innerhalb kürzester Zeit ändert sich das Bild des Viertels. Gestern noch verfallen und von den Ärmsten der Stadt als ihrem Kiez bewohnt, rücken schon morgen Investoren aus aller Welt an, kaufen den verfallenen Baubestand auf, renovieren die Häuser für viel Geld und schrauben die Mieten in solche Höhen, dass den Einwohnern nur noch die Flucht aus ihrem Kiez übrig bleibt. So oder ähnlich läuft es in unserer Republik doch Tag aus Tag ein.<sup>8</sup>

---

8 Zum System „Stadt“ siehe: Reimer, *Gottes Herz für deine Stadt. Ideen und Strategien für Gemeinde*

Wie aber baut man Gemeinde an einem Ort mit so großer Bevölkerungsfluktuation? Kann in so lebendigen, fluiden sozialen Räumen überhaupt so etwas Stabiles wie Heimat entstehen? Und sind christliche Gemeinden geeignet, dafür Orientierung zu geben?

Wie baut man Gemeinde an einem Ort mit großer Bevölkerungsfluktuation?

Christliche Gemeinden haben sich selten durch Flexibilität ausgezeichnet. In der Regel werden sie nach dem gleichen Muster gebaut. Es ist nicht schwer, eine klassische lutherische Gemeinde von einer Baptisten- oder

Freien Christen-Gemeinde zu unterscheiden. Aber vergleicht man sie dann unter einander, folgen sie in der Regel einem festgelegten denominationellen Muster. Die lutherischen Kirchen in Hamburg, Frankfurt, München und Buxtehude ähneln sich oft bis ins Detail, wie auch die baptistischen Gemeindehäuser oder auch die neuen Bewegungen wie ICF oder Hillsong. Oft gibt eine wachsende Gemeinde in Zürich, Sydney oder New York das Muster vor und schon beginnen die Christen eifrig, vor Ort den Erfolg zu kopieren. Da mögen die führenden Köpfe dieser Bewegungen immer wieder warnen, man solle nicht kopieren, sondern eben nur kopieren. Wir Christen kopieren halt gerne. Waren es in den früheren Jahrhunderten Kirchenhäuser, so sind es heute eher Programme, Events. Aber Events und Programme allein werden keine Heimat auf Dauer aufbauen können. Sie ziehen die Menschen nur so lange an, bis der Nachbar ein noch cooleres Event anbietet. Und schon bewegt sich die gerade gewonnene Masse in Richtung der neuen Unterhaltung. Gemeindebau als Unterhal-

tungsangebot ist wahrlich nicht heimatstiftend.

Die Tendenz unter uns Christen in Richtung Einheitsangebot ist enorm, vergleichbar vielleicht nur mit dem sozialistischen Realismus im sowjetischen Machtblock, wo von Wladiwostok bis Ostberlin die Architektur der Platte sich bis ins Detail ähnelte und eben auch das neue kommunistische Zeitalter einläuten sollte. Was aber folgte, ist uns allen zur Genüge bekannt. Nein, gerade die flexible Stadt verweigert sich jedem Einheitsangebot auf Dauer. Es macht also Sinn, unsere Gemeindekonzepte einmal kritisch zu besehen.

Paulus ermutigte die Gemeinde in der Stadt Korinth, den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu werden (1 Kor 9,19-22), um die Städter mit dem Evangelium zu erreichen. Nicht die Stadt Korinth sollte sich auf die Gemeinde zu bewegen, sondern die Gemeinde auf die Bevölkerung der Stadt. Urbaner Gemeindebau ist somit immer kontextualisierter Gemeindebau. Man muss die Stadt verstehen, um Licht für die Stadt zu sein.

#### 4. Wie bauen wir Gemeinden in der Stadt heute?

Werfen wir doch einmal ganz allgemein einen Blick auf die in unseren Städten gebrauchten Gemeindeaufbau-Modelle. Wie effektiv sind diese? Ich nehme aus der Fülle der angebotenen Modelle drei heraus, wohlwissend, dass es viele mehr genannt werden könnten.

##### a. Das Gebäude-zentrierte Modell.

Das immer noch dominante Modell in städtischen Räumen in Deutschland ist das Gebäude-zentrierte Modell. Die Kirchengemeinde baut an geeigneter Stelle ein Zentrum und lädt dann die Bevölkerung der Stadt ein, hier Gott zu begegnen. Ursprünglich waren viele die-

---

*in der Stadt.* (Moers: Brendow, 2018), 31-44.

ser Häuser bewusst als Stadtteil-Angebote gedacht. Dann zog aber die Bevölkerung im Zuge der städtischen Wanderungen weiter. So sind die meisten dieser Gemeinden Einzugsgemeinden, oft mit einer enormen Reichweite, geworden. Ich kenne städtische Gemeinden, deren Gottesdienstbesucher alle außerhalb des Viertels leben, in dem das Gemeindehaus steht, und Sonntag für Sonntag große Distanzen zurücklegen, um zum Gottesdienst zu gelangen. Freilich tun das nur die Treuesten. Familien, junge Leute und erst recht Gemeindedistanzierte werden bald zurückbleiben und der Prozess der Überalterung der Gemeinde beginnt. Zukunft haben diese Gemeinden mit ihrer Konzentration auf ihre ursprüngliche Klientel nicht. Menschen bauen da ihre Heimat auf, wo sie leben, und nicht dort, wo sie für zwei Stunden in der Woche einen Gottesdienst besuchen.

Einzugs-  
gemeinden  
mit oft enormer  
Reichweite.

### b. Das Event-zentrierte Modell.

Das zweite Modell konzentriert sich weniger auf ein Gemeindezentrum, sondern präsentiert sich mit ansprechenden Events, Gottesdiensten mit anspruchsvollem Lobpreis und einer offenen Liturgie inklusive unterhaltsamer Verkündigung. Solche Events eignen sich naturgemäß schlecht, um alle Bevölkerungssegmente zu erreichen. Deshalb konzentrieren sich diese Gemeinden auf eine vordefinierte Zielgruppe. Das können gutsituierte Familien mit kleinen Kindern, alleinstehende Professionelle oder auch Migrant\*innen sein. Eine solche Zielgruppen-orientierte Gemeinde vermag in der Tat Menschen ihrer Zielgruppe für Jesus zu gewinnen und für eine Zeitlang zum Treffpunkt der Szene zu werden. Leider kommen und gehen solche Szenen in den Städten. Städte sind eben flexible soziale Räume.

Verschläft eine solche Gemeinde den Trend oder entwickelt sich ihre Zielgruppe weiter, so gerät die Gemeinde in Turbulenzen und ihr Wachstum nimmt rasch ab. Wie schnell das geht, kann man heute in allen Städten der Welt studieren, vor allem aber in den USA.

### c. Das Nachbarschaft-zentrierte Modell.

Neben traditionellen Gebäude- und Event-zentrierten Gemeinden wachsen in vielen Städten der Welt Nachbarschaft-zentrierte und gesellschaftsrelevante Gemeinden. Im Zentrum dieser Gemeinden stehen weder das Gebäude als Ort der Heimat noch ein attraktives Gemeindeprogramm, sondern die Menschen in der unmittelbaren Nachbarschaft. Viele dieser Gemeinden verzichten ganz auf eigene Zentren, versammeln sich in öffentlichen Räumen und verlegen das „Core“-Programm ihrer Gemeindegemeinschaft so in die Nachbarschaft. Hier können sie sich dann sowohl sozialdiakonisch konkret an der Entwicklung des Gemeinwesens im Viertel beteiligen als auch Mediation für Suchende, Gespräch für Einsame und gelebtes Evangelium für religiös Interessierte anbieten.<sup>9</sup>

Um ihre öffentliche Wirkung zu erhöhen, schließen sich solche Gemeinden in urbane Netzwerke zusammen, die einerseits viele Dienste der Gemeinde nach innen, wie Mitarbeiterschulung, strategische Führung, Mission und Evangelisation miteinander teilen, auf der anderen Seite sich vor Ort im jeweiligen Quartier sehr flexibel sowohl in ihrem diakonischen als auch ihren gottesdienstlichen Programmen aufstellen können. Sie verstehen sich als eine Stadt-Gemeinde mit recht unterschiedlichen kontextangepassten Niederlassun-

.... sich in  
öffentlichen  
Räumen  
versammeln.

<sup>9</sup> Reimer, Gottes Herz, 85-101.

gen. Auf diese Weise begegnet die Gemeinde der fluiden Stadt mit flexiblen Strukturen sowie kulturell angepassten Programmen und bleibt doch eine Gemeinde, die nahe bei den Menschen ihrer Nachbarschaft verortet ist. Sie bietet Identität und Heimat in konkreten Wohngebieten und ist zugleich stadtweit aktiv ist..

*The Meeting House* im kanadischen Toronto ist eine solche Gemeinde.<sup>10</sup> Mit ihren 15.000 Mitgliedern ist diese wachsende Gemeinde eine der größten in der Stadt. Sonntag für Sonntag versammelt sie sich in 18 Ortsgemeinden, in der Regel in öffentlichen Räumen. Hunderte von nachbarschaftlich organisierten Hausgemeinden bieten den Menschen eine Heimat an. Vor Ort sind die Orts- und Hausgemeinden in sozial-transformative Projekte involviert. Hier finden Arme Unterstützung, Einsame Gemeinschaft und Flüchtlinge ein Dach

über dem Kopf. Und immer wieder kommen hier Kirchendistanzierte zum Glauben an Jesus. *The Meeting House* ist in jeder Hinsicht eine Stadtgemeinde, die sich anschickt, Ortsteil für Ortsteil für ihren Herrn zu gewinnen, indem sie Lebensräumen schafft, die Frieden und Versöhnung atmen.

### 5. Auf dem Weg zu einer stadtrelevanten Gemeinde.

Wie baut man eine stadt-relevante Gemeinde? Was machen die Nachbarschaft-zentrierten Gemeinden anders? Welche Schritte sollte eine Gemeinde gehen, um ihr wenig effektives Modell zu verlassen und sich zu einer für die Stadt relevanten Gemeinde zu entwickeln? Der Zyklus gesellschaftsrelevanter Gemeindegearbeit (ZGG)<sup>11</sup> gibt einen möglichen Weg vor. Hierfür stellt das in Marburg angesiedelte Trafo-



<sup>10</sup> <https://www.themeetinghouse.com> (21.102018).

<sup>11</sup> Reimer, Die Welt umarmen, 280.

Institut<sup>12</sup> Arbeitshilfen und, falls gewünscht Berater, für jeden Schritt bereit.<sup>13</sup> Grob skizziert werden folgende Schritte zielführend sein:

*Erstens* finde deinen Einsatzort, dein Territorium, dein Quartier. *Ekklesia*, wie Jesus sie gedacht hat, ist eine Ortserscheinung.<sup>14</sup> Wenn die Gemeindeglieder aus mehreren Orten kommen, ist die Konzentration auf einen Ort und dessen Bewohner nötig. Dort gilt es Gemeinde zu leben. Es ist dabei wichtig, den Einsatzort so einzugrenzen, dass die Einwohner das Gemeindeangebot fußläufig erreichen können. Nur so kann die Gemeinde zu einer nachbarschafts-relevanten Gemeinde werden und den Menschen zur sozial-religiösen Heimat werden.

*Zweitens* werde dir deines Gemeinde-Potenzials bewusst. Führe in deiner Gemeinde eine ganzheitliche und umfassende Potenzialanalyse durch.<sup>15</sup> Nur so werden sich die Gemeindeglieder bewusst in den Prozess der Verbesserung ihres Gemeinwesens einbringen können.

*Drittens* erkundige dich über den Ort, an dem du Gemeinde bauen willst. Nur wenn du weißt, was die Bedürfnisse und Potenziale, Nöte und Herausforderungen der Menschen vor Ort sind, wirst du im Stande sein, diesen auch beizustehen. Eine Kontextanalyse wird dir wesentlich

weiterhelfen und die Gemeindegliederarbeit zu einer neuen Qualitätsstufe bringen.<sup>16</sup>

*Viertens* entscheide dich, eine missionale Gemeinde für die Stadt zu werden. Formuliere demgemäß eine ortsbezogene Vision für deine Gemeinde.<sup>17</sup> Setze alles auf diese Karte und schule deine Gemeindeglieder entsprechend.

*Fünftens* werde praktisch. Plane Projekte. Initiere eine Gemeinwesenarbeit (GWA) in der Nachbarschaft<sup>18</sup> oder schließe dich bereits aktiven GWA Initiativen in deinem Viertel an. Entscheide sorgsam, was du als Gemeinde im Gemeinwesen tust, denn an der Relevanz dieses Programms für das Gemeinwesen und an deinem Erfolg werden die Nachbarn ihr Bild von deiner Gemeinde und damit auch von Gott entwickeln. Werde aktiv.

*Sechstens* werte deine Arbeit bewusst aus. Lade Menschen aus der Nachbarschaft ein, deinen Erfolg zu bewerten. Bleibe in allem, was du tust transparent. Vergiss nicht – Du bist das Licht für die Stadt, eine offene Tür zu Gott.

Gemeinde kann in der Stadt effektiv gebaut werden. Sie sollte jedoch ihre Eingangstür so ausrichten, dass Menschen aus der Stadt in sie hineinfließen und ihren Adel vor Gott entdecken.

---

12 <https://www.mbs-akademie.de/uploads/Trafo---einfach-erkl%C4r%20t.pdf>. (21.10.2018).

13 <https://www.mbs-akademie.de/programme/ge-meindetransformation/> (21.10.2018).

14 Für eine Anleitung zur Durchführung einer Verortung siehe Johannes Reimer, Tobias Müller: *Gemeinde von Nebenan. Wie Gemeinde ihren lokalen Auftrag findet*. Trafo-Tools 1 (Marburg: Francke, 2015).

15 Für eine praktische Anleitung siehe Johannes Reimer, Tobias Müller: *Die eigene Gemeinde verstehen*. Trafo-Tools 2. (Marburg: Francke Verlag, 2016).

---

16 Für praktische Anweisungen zu einer solchen Untersuchung siehe Tobias Müller: *Die Nachbarn der Gemeinde kennenlernen*. (Marburg: Francke Verlag, 2017). Siehe auch: Tobias Faix, Johannes Reimer: *Die Welt verstehen. Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde*. Transformationsstudien Bd. 3. (Marburg: Francke Verlag, 2012).

17 Für eine praktische Anleitung siehe Tobias Müller, Johannes Reimer, Klaus Schönberg: *Auf Sicht fahren. Wie Gemeinde eine transformatorische Vision entwickelt*. Trafo-Tools 5. (Marburg: Francke Verlag, 2017).

18 Für eine praktische Anleitung siehe Tobias Müller, Hrsg.: *Gemeinde mit Verantwortung. Wie Gemeinde für ihr Umfeld relevant wird*. Trafo Tools 4. (Marburg: Francke Verlag, 2017).

# Das Rollenverständnis christlicher Entwicklungshelfer – eine empirische Studie

Thomas Kröck

Seit dem Ende der 1990er Jahre hat die Zahl christlicher Hilfswerke weltweit und auch in Deutschland stark zugenommen. Auch zahlreiche traditionelle Missionswerke engagieren sich in Entwicklungsprojekten. Typischerweise stehen in solchen Projekten die Bedürfnisse der „Zielgruppe“ im Fokus der Überlegungen. Nur selten werden die Rolle und das Selbstverständnis der in diesem Arbeitsfeld tätigen Helfer reflektiert. Mit einem kurzen Literaturüberblick und einer explorative empirische Untersuchung greift die vorliegende Studie dieses Thema auf und will Missionare und Entwicklungshelfer anregen, sich mit ihrem Selbstverständnis auseinanderzusetzen, um einen geistlichen und authentischen Weg für ihr Leben und ihren Dienst zu finden.

*Dr. Thomas Kröck promovierte in tropischer Landwirtschaft und erwarb einen M.A. in Interkulturelle Studien. Nach zehn Jahren als Entwicklungshelfer in Tansania, betreute er als Leiter der „EC-Indienhilfe“ Projekte in Indien und Nepal. Er verantwortet als Studienleiter das berufsbegleitende Master-Studienprogramm „Christian Development Studies“ ([www.developmentstudies.de](http://www.developmentstudies.de)) an der Akademie für christliche Führungskräfte und ist Research Fellow der University of South Africa (Unisa).*

Seit mehr als einem halben Jahrhundert ist Entwicklungshilfe (bzw. Entwicklungszusammenarbeit) ein wichtiger Aspekt der Beziehungen von Ländern des globalen Nordens zum globalen Süden. In diesem Arbeitsfeld sind auch viele christlich geprägte Hilfsorganisationen sowie Missionswerke tätig. Nach einer Umfrage der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) aus dem Jahr 2004, waren bzw. sind ca. 40 % der Mitarbeiter ihrer Mitgliedswerke in diesem Bereich aktiv.

Während in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche Entwicklungstheorien und -ansätze formuliert und wieder verworfen wurden, wurde die Rolle der in

diesem Bereich tätigen Personen lange Zeit wenig beachtet. Die Anthropologin Anne-Meike Fechter stellt fest, dass „eine Tendenz in der Entwicklungsforschung, das ‚Anderere‘ in den Vordergrund zu stellen, offenere und notwendige Debatten über die Rolle der Helfer behindert“<sup>1</sup>. Wie von mir in einem anderen Beitrag gefordert<sup>2</sup>, ist es für Entwicklungshelfer wichtig, ihre Motivation, Weltanschauungen und Rollen kritisch zu reflektieren.

## Subkulturen in „Aidland“

In den letzten Jahren hinterfragten Wissenschaftler und Journalisten zunehmend kritisch das Verhalten und die Rolle von ausländischen Entwicklungshelfern. Ethnologen betrachten diese Branche als eine spezifische Kultur („Aidland“) und

1 Fechter, Anne-Meike 2012b. ‘Living Well’ while ‘Doing Good’?: (Missing) debates on altruism and professionalism in aid work. *Third World Quarterly* 33(8), 1475–1491, 1476.

2 Kröck, Thomas 2015. Welt- und Selbstbild von Entwicklungshelfern, in Kröck, Thomas & Schneider, Gisela (Hg.): *Partnerschaft – Gerechtigkeit – Transformation: Christliche Perspektiven der Entwicklungszusammenarbeit*. Marburg: Francke, 250–266.

kritisieren z.T. scharf den extravagan- ten Lebensstil der Hilfe<sup>3</sup>. Der Anthropologe Roderick Stirrat prägte die Begriffe *Mercenaries* (Söldner), *Missionaries* und *Misfits* (Außenseiter) für verschiedene Subkulturen in *Aidland*.<sup>4</sup>

### Mercenaries, Missionaries, Misfits

Obwohl Stirrat den Begriff *Missionaries* nicht im religiösen Sinne verwendet, sieht er diese Kategorie von Entwicklungshelfern als die Nachkommen christlicher Missionare, die von selbstloser Solidarität mit den Armen motiviert sind und versuchen, die Welt zu verbessern. Von ihnen werde erwartet, dass sie eng mit der einheimischen Bevölkerung zusammenarbeiten und einen bescheidenen Lebensstil pflegen. Engagement und Hingabe seien für sie wichtiger als fachliche Kompetenz.

Wie der Begriff andeutet, wird erwartet, dass für *Mercenaries* Professionalität und eine attraktive Vergütung wichtig sind. Sie versuchen, für sich und ihre Familien die Lebensbedingungen ähnlich wie im Heimatland aufrechtzuhalten, bzw. größeren Komfort und attraktivere Freizeitaktivitäten zu genießen. Daher leben sie größerer Distanz zur einheimischen Bevölkerung und konzentrieren ihre sozialen Kontakte auf die Gemeinschaft der Ausländer.

Unter *Misfits* versteht Stirrat Entwicklungshelfer, die an einen extravagan- ten Lebensstil gewöhnt sind bzw. deren Berufserfahrung und Fachwissen in ihren Heimatländern nutzlos ist, so dass sie es vorziehen, weiterhin im Ausland zu arbeiten und zu leben, statt in die Heimat zurückzukehren.

---

3 Z.B. Polman, Linda 2010. *Die Mitleidsindustrie: Hinter den Kulissen internationaler Hilfsorganisationen*. Frankfurt: Campus Verlag.

4 Stirrat, R. L. 2008. Mercenaries, Missionaries and Misfits. *Critique of Anthropology* 28(4), 406–425.

Diese Gruppen können jedoch nicht klar voneinander abgegrenzt werden, sondern sind eher als extreme Enden eines Kontinuums zu verstehen. Obwohl es erhebliche Unterschiede zwischen Mitarbeitern kleiner NGOs oder Missionswerke und solchen staatlicher Institutionen oder UN-Organisationen gibt, können bei allen sowohl selbstlose Motive als auch der Genuss der Annehmlichkeiten des Einsatzlandes eine Rolle spielen.<sup>5</sup>

Fechter identifiziert drei Überzeugungen oder Ideologien, die in den Weltbildern der Entwicklungshelfer eine wichtige Rolle spielen: das Motiv des Altruismus, die Idee der Entwicklungshilfe als Geschenk und der Wert der Nähe zu den Einheimischen.<sup>6</sup>

### Der Entwicklungshelfer als Messias

Altruismus oder Nächstenliebe ist ein wichtiges Konzept, das mit humanitärer oder Entwicklungsarbeit verbunden wird. Entwicklungshelfer werden in der Öffentlichkeit als selbstlose Helden wahrgenommen, die sich für andere einsetzen und dabei für sich selber Nachteile in Kauf nehmen.<sup>7</sup> Entwicklungsarbeit orientiert sich damit an der Metapher des Messias, der für andere leidet. Hilfe aus einer Position des relativen Komforts zu leisten, reduziert nach diesem Paradigma deren moralischen Wert, auch wenn für die Be-

Sie profitieren durch ein Gefühl von Sinn, Anerkennung und Status.

---

5 Fechter, Anne-Meike 2012a. The Personal and the Professional: Aid workers' relationships and values in the development process. *Third World Quarterly* 33(8), 1387–1404. Fechter 2012b. Eyben, Rosalind 2012. Fellow Travellers in Development. *Third World Quarterly* 33(8), 1405–1421. Stirrat 2008:413. McWha, Ishbel 2011. The roles of, and relationships between, expatriates, volunteers, and local development workers. *Development in Practice* 21(1), 29–40.

6 Fechter 2012b:1480ff.

7 Fechter 2012b:1481.

günstigten das Ergebnis das Gleiche ist. Obwohl Nächstenliebe als eine Hauptmotivation von Entwicklungshelfern gilt, zeigte sich bei Studien in Tansania und Kambodscha, dass die Freiwilligen sich bewusst waren, dass sie von ihrem Dienst für Arme auch selbst profitierten, indem sie ein Gefühl von Sinn, Anerkennung und Status erfuhren.<sup>8</sup>

### Der Entwicklungshelfer als Vater/Mutter

Obwohl klar ist, dass Industrieländer keineswegs selbstlos Entwicklungshilfe leisten – die gegenwärtigen Bemühungen zur Bekämpfung von Fluchtursachen sind nur ein Beispiel – ist die Idee von Entwicklungshilfe als Geschenk der reicheren an die ärmeren Nationen verbreitet. Dies betrifft auch das Verständnis von christlichen Gemeinden und Entwicklungshelfern. In vielen privaten Initiativen zur Unterstützung von Menschen im globalen Süden lassen sich die Metaphern von Vater oder Mutter entdecken. Die Engagierten verstehen dies positiv, indem sie aus Fürsorge materielle Güter, Arbeitskraft und Wissen weitergeben. Dabei wird leicht übersehen, dass es sich auch um ein Machtverhältnis handelt. Die Helfer fühlen sich in der Lage zu wissen, was die Armen brauchen und diese Hilfe zu leisten. Dieses Machtverhältnis besteht auch dann, wenn vordergründig von Partnerschaft die Rede ist.<sup>9</sup> Myers beschreibt dieses Verhältnis als „playing god in the lives of

Bei Fürsorge handelt es sich auch um eine Art Machtverhältnis.

the poor“. Dies führt einerseits zur Selbstüberschätzung der Entwicklungshelfer und degradiert die Einheimischen andererseits zu Hilfsbedürftigen.<sup>10</sup>

Der Entwicklungshelfer als Partner

Um diesem Machtungleichgewicht entgegenzuwirken, können Entwicklungshelfer versuchen, möglichst nahe bei der einheimischen Bevölkerung oder einheimischen Kollegen zu sein. Das erfordert einen relativ bescheidenen Lebensstil und ein Eintauchen in die Gastkultur. Eine Zeit des Mitlebens in einer einheimischen Familie kann dem Entwicklungshelfer helfen, die Lebensrealität der Armen besser zu verstehen, kann aber auch, wie Fechter vermutet, dazu dienen „symbolisch das Gefälle im Lebensstil zwischen Armutsspezialisten und armen Menschen zu beseitigen“. Carr et al. weisen darauf hin, dass der Einkommensunterschied zwischen internationalen und einheimischen Mitarbeitern die Motivation und Arbeitsleistung letzterer beeinträchtigen kann.<sup>12</sup>

Ein relativ bescheidener Lebensstil und eine Haltung der Gastfreundschaft können eine engere Beziehung zur Einheimischen ermöglichen und damit auch die Motivation der Entwicklungshelfer stärken.<sup>13</sup> Da sie trotzdem weiterhin privilegierter und mächtiger sind, wird es für den Entwicklungshelfer kaum möglich sein, ganz Teil der lokalen Gemeinschaft zu werden.<sup>14</sup> Nach meiner

---

10 Myers, Bryant L. 2011. *Walking with the poor: Principles and practices of transformational development*. Rev. and updated ed. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 145f.

11 Fechter 2012b:1486.

12 Carr, Stuart C., et al. 2010. International-local remuneration differences across six countries: Do they undermine poverty reduction work? *International Journal of Psychology* 45(5), 321–340.

13 Watts 2010:62.

14 Baaz 2008:84, 89.

---

8 Baaz, Maria E. 2008. The paternalism of partnership: A postcolonial reading of identity in development aid. London: Zed Books. Watts, Michael 2010. Should they be committed?: Motivating volunteers in Phnom Penh, *Cambodia. Development in Practice* 12(1), 59–70.

9 Baaz 2008:74f

Erfahrung gilt dies nicht nur für Menschen, die in säkularen Organisationen arbeiten, sondern auch für Mitarbeiter von Missionswerken und christlichen NGOs. Es kann sogar eine gewisse Distanz zur lokalen Bevölkerung erforderlich sein, um eine Komfortzone zu schaffen, die es dem Entwicklungshelfer ermöglicht, sich um seine Familie zu kümmern und sich von seiner körperlich und psychisch anspruchsvollen Arbeit zu erholen.<sup>15</sup>

Mit diesem Literaturüberblick sollten die Fragen und Entscheidungen angedeutet werden, mit denen sich jede Person auseinandersetzen muss, die in der Entwicklungszusammenarbeit tätig ist, sei es als Experte einer staatlichen oder UN-Organisation, als Freiwilliger oder als christlicher Missionar. Vor diesem Hintergrund wurde im Februar 2018 eine kleine empirische Studie zu Motivation und Rollenverständnis von christlichen Entwicklungshelfern durchgeführt.

## Empirische Studie

An der anonymen Online-Umfrage nahmen 61 Mitarbeiter von christlichen Missionswerken und Hilfsorganisationen teil, die mindestens ein Jahr in sozialen, medizinischen, technischen oder entwicklungsbezogenen Projekten in einem Land des globalen Südens mitarbeiteten. Das Verhältnis zwischen Männern (n=31) und Frauen (n=30) war ausgewogen. 72% waren verheiratet, 28% ledig. Die Mehrheit (58) war deutscher, schweizerischer oder österreichischer Nationalität. 75% waren protestantische Christen. 57 von 61 gaben an, dass der Glaube für ihre Arbeit eine wichtige Rolle spiele. Die Teilnehmer hatten zwischen 2 und 38 Jahren im Ausland gearbeitet (Mittelwert: 14,8 Jahre, Median: 11 Jahre). Weitere Charakteristiken der Stichprobe finden sich in Tabelle 1.

---

15 Fechter 2012b:1483.

## Motivation

Mehrere Fragen beschäftigten sich damit, was die Teilnehmer zu ihrem Dienst motiviert. Bei der halboffenen Frage „Welche Gründe waren für Sie entscheidend, diese Aufgabe zu übernehmen?“, wurden die Optionen, „Berufung“, „etwas Sinnvolles zu tun“ und „Menschen helfen“, am häufigsten ausgewählt (Tabelle 2). Keiner wählte die Option „Ich habe in meinem Heimatland keinen Job gefunden“ oder „Das Gehalt und andere Leistungen waren attraktiv“.

Die offene Frage „Warum haben Sie sich für diese Arbeit entschieden“ ergab ähnliche Ergebnisse (Tabelle 3). Berufung, Leidenschaft oder Interesse an der Arbeit, der Einsatz von Kompetenz und die Not der Menschen wurden am häufigsten genannt.

Eine weitere offene Frage betraf die positiven Aspekte der Arbeit (Tabelle 4). Etwas verändern zu können (und etwas Sinnvolles zu tun), Beziehung zu den Menschen und im Team und die Möglichkeit zu lernen wurden am häufigsten erwähnt.

## Rollenverständnis

Eine halboffene Frage richtete sich direkt auf das Rollenverständnis der Teilnehmer. Am häufigsten gewählt wurden die Optionen „Berater“, „Lehrer“ und „Moderator/Befähiger“, am seltensten die Optionen „Vater/Mutter“ und „Fürsprecher“ (Tabelle 5).

Dieses Ergebnis wurde durch Sets von mehreren Likert-Skalen<sup>16</sup> zur Bewertung der Tendenz zu Paternalismus bzw. Partizipation unterstützt. Auf einer Skala von 1-5 war der Durchschnitt für Paternalismus sehr niedrig (1,1), wäh-

---

16 Skalen vom Likert-Typ werden zur Messung persönlicher Einstellungen verwendet. Dazu werden Aussagen vorgegeben, denen die Befragten auf einer Antwortskala mehr oder weniger stark zustimmen können.

rend Partizipation einen mittleren Wert erzielte (2,6).

Mit offenen Fragen wurde die Beziehung zur lokalen Organisation, einheimischen Mitarbeitern und anderen Ausländern untersucht. Zur Vervollständigung des Satzes „Ich finde, die lokale Organisation, mit der ich zusammenarbeite ...“ sagten 33 Teilnehmer (50%), dass sie gute Arbeit leiste und 17 (25%), dass es gut sei, mit ihr zusammenzuarbeiten. Die gleiche Zahl (17) erwähnte einige Defizite. (Tabelle 6).

Auch das Verhältnis zu den einheimischen Mitarbeitern wurde eher positiv bewertet: 22% bewerteten es als sehr gut, 56% als gut, 14% als neutral oder gemischt und nur 8% als schwierig. Die Arbeit der einheimischen Mitarbeiter wurde nicht ganz so positiv wahrgenommen: 42% bewerteten sie als gut, 35% als gemischt oder neutral und 23% erwähnten Schwächen (Tabelle 7).

Gehaltsunterschiede können sich auf die Qualität der Zusammenarbeit auswirken.

Gehaltsunterschiede zwischen ausländischen und einheimischen Mitarbeitern können sich auf die Qualität der Zusammenarbeit auswirken.<sup>17</sup> Die Hälfte der Teilnehmer gab an, dass es keinen großen Unterschied gebe, da sie als Freiwillige arbeiten oder unter dem Niveau ihres Heimatlandes bezahlt werden. 41% waren sich des Einkommensunterschieds bewusst, ohne ihm große Bedeutung beizumessen. 10% hielten ihn für beschämend.

Dies spiegelte sich auch darin wider, wie sie den Unterschied zur Situation anderer Ausländer wahrnahmen. Der wichtigste Aspekt war, dass sie sich den Einheimischen näher fühlten (44%). Dazu gehörten die Wohnsituation, die Arbeit und soziale Kontakte. Dies kann auch die

Kenntnisse der Landessprache betreffen, wurde aber nicht direkt angesprochen. Erwähnt wurden außerdem die Bedeutung von Glauben und Kirche (17%), die finanzielle Situation (15%), die langfristige Ausrichtung der Arbeit (7%) und die Situation als Single (5%). Der langfristige Dienst wird durch die Dauer ihrer Tätigkeit (Median: 11 Jahre) bestätigt.

## Diskussion

Entwicklungshelfer, die in christlichen Organisationen tätig sind, scheinen hinsichtlich ihrer Motivation und ihres Rollenverständnisses eine spezifische Subkultur in *Aidland* zu sein.

### Motivation

Die Studie legt nahe, dass viele christliche Entwicklungshelfer Stirrats-Kategorie der *missionaries* zugeordnet werden können. Obwohl ihre Motivation stark auf die Menschen ausgerichtet ist, mit denen sie arbeiten, ist sie nicht völlig selbstlos. Durch ihren Dienst, der oft herausfordernd ist und ein Leben unter schwierigen Bedingungen bedeuten kann, erleben sie Anregung, die Freiheit eigene Ideen umzusetzen, die Möglichkeit, ihre Fähigkeiten einzusetzen und weiter zu lernen. Dies gibt ihrem Leben Sinn und Bedeutung und sie empfinden, dass sie an der Stelle sind, an die Gott sie berufen hat.

Dieser persönliche „Nutzen“ schmälert keineswegs den Einsatz dieser Entwicklungshelfer zum Wohle der Menschen und zur Entwicklung ihrer Einsatzländer. Es ist jedoch klar, dass es sich nicht um eine einseitige Beziehung des Gebens handelt, sondern dass beide Seiten davon profitieren. Dies entspricht auch dem biblischen Gebot seinen Nächsten zu lieben, wie sich selbst (Lukas 10,27).

---

17 Carr et al. 2010

## Rolle und Macht

Die Missionaren manchmal zugeschriebene paternalistische Haltung wurde durch die Umfrage nicht bestätigt. Weniger als 10% der Teilnehmer beschrieben ihre Rolle als „Vater/Mutter“. Dies steht im Einklang mit der niedrigen Bewertung von Paternalismus. Die meisten Teilnehmer wählen die Rollen Lehrer, Berater, Moderator und Befähiger. Auch wenn diese Rollen nicht offensichtlich paternalistisch sind, spiegeln sie doch ein gewisses Maß an Machtunterschieden wider. Das Thema Macht wurde in der Umfrage nicht direkt angesprochen, steht aber hinter dem Rollenverständnis. Die Fähigkeit, die Bedürfnisse der Menschen und die Defizite lokaler Organisationen zu erkennen und etwas zu verändern, hat eindeutig mit Macht zu tun. Wie Baaz zeigt, können auch wenn es vordergründig um Partnerschaft geht, Machtverhältnisse eine wichtige Rolle spielen.<sup>18</sup> Macht kann zum Wohl der Menschen eingesetzt, aber auch missbraucht werden. Wie von Elisa Padilla gezeigt, kann sich dabei die Selbstwahrnehmung von Entwicklungshelfern und Missionaren deutlich von der Perspektive der Einheimischen unterscheiden.<sup>19</sup> Gerade im Blick auf die Unterstützer in der Heimat und zur Bestätigung der eigenen Berufung, besteht die Versuchung, das Bild eines selbstlosen Wesens zu entwickeln, das das Wissen und die Macht hat, die Armen und Rückständigen zu retten. Das ist es, was Jayakumar Christian und Bryant Myers als die „Gottkomplexe des Nicht-Armen“ bezeichnen.<sup>20</sup> „Gott im Leben der Armen zu spielen“ ist nicht das, wozu wir berufen sind.

---

18 Baaz 2008:74ff.

19 Padilla, Elisa 2013. Wie werden wir Partner? *em* 2013(3), 122-134.

20 Myers 2011:123ff

## Fazit

Diese Studie soll christliche Entwicklungshelfer ermutigen, kritisch über ihre Motivation, ihre Rolle und die damit verbundene Macht nachzudenken. Damit soll weder ihr Einsatz in Frage gestellt werden, noch ihre Bereitschaft, unter klimatisch herausfordernden und unsicheren Bedingungen zu leben und die Trennung von Familie und Freunden auf sich zu nehmen. Wir müssen uns jedoch bewusst sein, dass wir Konzepte verinnerlicht haben, die von Kolonialismus, Eurozentrismus und einem bestimmten Verständnis von Entwicklung geprägt sind. Entwicklung bedeutet heute nicht, dass rückständige Nationen dem Weg der Industrieländer folgen müssen, sondern dass Menschen aus allen Kontinenten und Nationen Wege zu einer nachhaltigen Zukunft finden, die das Wohlergehen aller Menschen ermöglicht und Gottes Schöpfung erhält. So wie unser Verständnis von Bibel und Glaube im interkulturellen Kontakt hinterfragt wird, müssen wir auch die meist unbewussten, Konzepte von Hilfe hinterfragen und verändern lassen, um Gottes Willen zu erkennen (Röm 12,2). Daher gehört dieses Thema zum Pflichtprogramm für jeden, der *Christian Development Studies* studiert.<sup>21</sup> Dieser Artikel kann keine Patentlösungen anbieten, möchte aber die Fragen und Herausforderungen bewusst machen, mit denen sich Missionare und Entwicklungshelfer auseinandersetzen müssen, um einen geistlichen und authentischen Weg für ihr Leben und ihren Dienst zu finden.

---

21 Siehe z.B. [www.developmentstudies.de](http://www.developmentstudies.de).

# Abgrenzung in einer endlosen Arbeit

## Wie Missionare Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben gestalten

Tabea Frei

---

Eine gesunde Work-Life Balance ist in jeder Arbeit wichtig und für den langfristigen Missionsdienst im interkulturellen Kontext gar unabdingbar. Ein wichtiges Element der Work-Life Balance sind Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben. Diese zu gestalten stellt für viele Missionare eine Herausforderung dar. Dieser Artikel erläutert, wie Missionare diese Grenzen gestalten, auf welche Herausforderungen sie dabei treffen und gibt Anregungen, wie Schwierigkeiten überwunden werden könnten.

---

*Tabea Frei (Jg. 1992) schloss 2018 den M.A. in Unternehmensführung an der Universität St. Gallen ab. Sie ist seit fast zehn Jahren mit interkulturellen Organisationen verbunden und übte darin verschiedene Funktionen aus. Der vorliegende Artikel stützt sich auf ihre Masterarbeit, wobei die Herleitung der hier präsentierten Ergebnisse durch eine empirische Studie in der Masterarbeit detailliert und nachvollziehbar erläutert werden. Email: [tabea@freifrei.org](mailto:tabea@freifrei.org).*

### Einführung in die Thematik

Immer wieder begegne ich Menschen, die gekämpft haben für die Sache des Herrn und sich eines Tages wie Elia erschöpft in einer geistlichen und emotionalen Wüste wiederfanden, mit zerschlagenen Träumen, verfliegenen Hoffnungen, innerlich ausgepumpt und ohne Perspektive. (Foyle 1995, S. 8)

Dieses Zitat von Samuel Pfeiffer, der als Psychiater mit Burnout- und Depressionspatienten arbeitete, entspricht den Erfahrungen vieler Kirchen und anderer christlich basierter Organisationen. Als Auslöser von Erschöpfung und Burnout wurde unter anderem eine unausgeglichene Work-Life Balance (WLB) identifiziert (Peeters, Montgomery, Bakker & Schaufeli, 2005). Obwohl es verschiedene Definitionen von WLB gibt,

geht es im Kern immer um die Balance der beiden Lebensbereiche Arbeit und Privatleben. Die Psychologie hat die Gestaltung der Schnittstelle dieser beiden Lebensbereiche als zentralen Teil des Prozesses zum Erlangen von WLB identifiziert (Clark, 2000, S. 748-750; Guest, 2002, S. 259). Diese Grenzen an der Schnittstelle von Arbeit und Privatleben spielen somit eine wichtige Rolle in der Erhaltung der Gesundheit von Mitarbeitenden.

Man geht davon aus, dass diese Grenzen in einem aktiven Prozess sozial konstruiert werden. D.h. Mitarbeitende können Grenzen nicht unabhängig von ihrem Umfeld festsetzen, sind diesem jedoch auch nicht hilflos ausgeliefert, sondern können sie mitgestalten. Da die Grenzsetzung den Gesundheitszustand von Mitarbeitenden tangiert, ist das Thema nicht nur für die Mitarbeitenden selbst von großer Wichtigkeit, sondern betrifft auch die Arbeitgeber. Um Gesundheit und Wohlbefinden ihrer Mitarbeitenden fördern zu können, müssen Organisationen verstehen, vor welchen Herausforderungen ihre Mitarbeitenden bei der Grenzkonstruktion zwischen Arbeit und Privatleben stehen und welche Rolle der Arbeitgeber in diesem Prozess spielt.

In der vorliegenden Arbeit wird nur zwischen den beiden Lebensbereichen

Arbeit und Privatleben unterschieden, wobei mit Privatleben alle Bereiche außerhalb der Arbeit gemeint sind (Familie, Hobbies etc.). Mit Missionsorganisationen sind Organisationen gemeint, die missionarische Tätigkeiten für einen bestimmten religiösen Glauben als einen zentralen Teil ihrer Aufgabe verstehen, wobei diese Arbeit sich auf Missionsorganisationen beschränkt, die auf dem christlichen Glauben basieren.

Die Theorie der sozialen Konstruktion von Grenzen wird auf die Situation von Missionaren angewendet, insbesondere auf die Ergebnisse einer empirischen Studie mit neun Schweizer Missionaren, die einer internationalen Missionsorganisation angeschlossen sind (Frei, 2018). Andere Studien in diesem Bereich wurden ebenfalls konsultiert. Sie bestätigen die hier geschilderten allgemeinen Überlegungen und die Anwendung auf die Berufsgruppe der Missionare.

## Theorie der sozialen Konstruktion von Grenzen

Grenzen zwischen Lebensbereichen können wie physische Grenzen unterschiedlich ausgeprägt sein. Eine Startlinie bei einem Leichtathletik-Wettkampf ist leicht passierbar, wohingegen eine Gefängnismauer kaum überwindbar ist. Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben werden hauptsächlich durch den Grad ihrer Flexibilität und Permeabilität charakterisiert. Niedrige Flexibilität und Permeabilität zeugen von einer starken

Mitarbeitende können ihre Grenzen nicht unabhängig von ihrem Umfeld festsetzen.

Grenze und umgekehrt. Flexibilität beschreibt, in welchem Ausmaß Grenzen verschoben und somit der Situation angepasst werden können. Gleitende Arbeitszeiten oder die Möglichkeit zur Arbeit im Home Office erhöhen die Flexibilität von Zeit oder Ort. Permeabilität beschreibt, in welchem Ausmaß Ele-

mente aus einem Bereich in einen anderen Bereich eindringen können, wie durchlässig also eine Grenze ist. Ein solches Eindringen in einen anderen Bereich kann beispielsweise ein privater Anruf bei der Arbeit sein, aber auch das Lösen eines Arbeitsproblems durch eine Inspiration während des Familienausflugs. Oft wird ein solches Eindringen als Unterbrechung wahrgenommen, wenn beispielsweise ein weinendes Kind die Arbeit im Home Office unterbricht. Grenzen können jedoch auch für Objekte und Personen permeabel sein. Wenn eine Person beispielsweise für die Arbeit und das Privatleben zwei getrennte Schlüsselbünde oder Terminkalender hat, ist die Grenze nicht permeabel für diese Objekte. Wenn hingegen Termine und Schlüssel beider Bereiche gemischt werden, verschwimmen die Grenzen stärker. Eine Grenze ist zum Beispiel für Personen permeabel, wenn ein Arbeitskollege gleichzeitig ein privater Freund aus dem Sportclub sein kann. Wenn Beziehungen immer klar als entweder Arbeitsbeziehung oder als private Beziehung eingestuft werden, ist die Grenze nicht für Personen permeabel.

Der Großteil der Arbeit spielt sich zu Hause ab

Bei Missionaren und anderen Mitarbeitenden von glaubensbasierten Organisationen wurden ausschließlich hohe Flexibilität und Permeabilität und somit schwache Grenzen zwischen Lebensbereichen festgestellt (Desrochers & Sargent, 2004, S. 42; Innstrand, Langballe & Falkum, 2010, S. 50). Denn sie haben weder fixe Arbeitszeiten noch Arbeitsplätze, sondern der Großteil der Arbeit spielt sich bei ihnen zu Hause ab. Permeabilität wird insbesondere durch die Technologien Laptop und Smartphone geschaffen, die eine permanente Erreichbarkeit erlauben. Oft wird Erreichbarkeit und das regelmäßige Beantworten von Emails von der Mis-

sionsorganisation gefordert. Auch für Objekte und Personen sind die Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben meist permeabel.

Wenn eine Grenze schwach ist (hohe Flexibilität und Permeabilität), folgt daraus meistens eine Vermischung der beiden angrenzenden Lebensbereiche. Es entsteht dadurch ein Grenzgebiet, in dem unklar ist, in welchem Bereich man sich befindet. Dies kann zu Verwirrung und peinlichen Situationen führen, da unklar ist, welche Verhaltensregeln und Erwartungen in diesem Grenzgebiet herrschen.

Das Grenzgebiet der „Arbeit im weiteren Sinne“ schafft Verwirrung.

Ein solches Grenzgebiet zwischen den Lebensbereichen wurde bei Missionaren in der „Arbeit im weiteren Sinne“ identifiziert. Die klassische Arbeit eines Missionars besteht z. B. aus der Vorbereitung und Durchführung von Gottesdiensten und Gemeindeaktivitäten. Insofern Missionare jedoch von Berufs wegen im Ausland leben und ihre Arbeit aus Spenden finanziert ist, gehören in gewissem Sinne auch Aufgaben wie die Kontaktpflege zu den

Unterstützern in der Heimat oder die Beschulung der eigenen Kinder, ja auch der Besuch von bestimmten Retraiten zur Arbeit. Denn diese Dinge werden von der Missionsorganisation vorgeschrieben, betreut oder mindestens unterstützt. Ausserdem ist im interkulturellen Leben mehr Aufwand mit solchen Aufgaben verbunden, die von der Gesellschaft als private Angelegenheiten eingestuft werden. Diese können oft keinem der beiden Lebensbereiche Arbeit oder Privatleben eindeutig zugeteilt werden, sondern sind als „Arbeit im weiteren Sinne“ ein Grenzgebiet dazwischen.

Eine weitere Besonderheit der Aufgabe als Missionar ist, dass persönliche Beziehungspflege ein wesentlicher Teil der Arbeitsaufgabe ist. Denn meist finden Menschen durch eine Vertrauensbeziehung zu einem Christen zum Glauben an Jesus Christus. Diese sehr persönlichen Beziehungen werden somit zu Arbeitsbeziehungen und sind ebenfalls ein Grenzgebiet zwischen Arbeit und Privatleben.

Die Arten, wie Individuen ihre Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben setzen, lassen sich als Kontinuum zwischen

**Abb. 1 Kontinuum Segmentation – Integration**



Segmentation und Integration beschreiben (vgl. Abb. 1). Segmentation wird als konsequente, aktive Trennung von Arbeit und Privatleben definiert. Grenzen zwischen segmentierten Lebensbereichen sind weder flexibel noch permeabel. Integrierte Lebensbereiche können hingegen kaum mehr voneinander unterschieden werden. Sie überlappen einander stark, beinhalten gleiche Denkmuster und die Grenzen sind sowohl flexibel als auch permeabel.

Gemäß bisherigen Erkenntnissen bevorzugen Individuen in der Regel keine der beiden Extrempositionen Segmentation oder Integration, sondern eine Mischung, die im mittleren Bereich des Kontinuums situiert werden kann. Bei der Untersuchung von Missionaren wurde jedoch festgestellt, dass Individuen ganz zufrieden sind mit ihrer Situation der Integration. Dies ist durchaus überraschend, da Integration auch wesentliche Nachteile mit sich bringt.

Die Grenzstärke zwischen den Lebensbereichen ist abhängig von kulturellen Unterschieden.

Die *Boundary Theory* (Ashforth, Kreiner & Fugate, 2000) beschreibt nämlich, dass schwache Grenzen mit vielen Unterbrechungen und Unsicherheit verbunden sind. Da angrenzende Lebensbereiche verschwimmen, ist einem Individuum nicht klar, in

welchem Bereich es sich befindet und welche Regeln gelten. Daher versucht es die Grenzen zu verstärken.

Die *Border Theory* (Clark, 2000) relativiert dies, indem sie die Grenzstärke zwischen Lebensbereichen abhängig macht von deren kulturellen Unterschieden. Wenn beispielsweise bei der Arbeit eine Kultur der Konkurrenz, des Pragmatismus und der Emotionslosigkeit gepflegt wird, wohingegen in der Familie Fürsorge und Emotionen den Umgang prägen, sind starke Grenzen gesund. Denn in einem Grenzgebiet weiß

die Person nicht, wie sie sich verhalten soll. Nimmt z.B. in einem solchen Setting eine Person eine Position in einem Unternehmen an, das einem Familienmitglied gehört, dann ist unklar, nach welchen Prinzipien man den Umgang dort gestaltet. Sind jedoch die Kulturen der beiden Bereiche sehr ähnlich, sind schwache Grenzen sinnvoll. Bei Missionsorganisationen herrschen meist Kulturen, die einer Familienkultur sehr ähnlich sind. Nächstenliebe, Fürsorge und Anteilnahme werden groß geschrieben. Durch die Intimität jedes Mitarbeitenden einzeln mit Gott entsteht auch eine Intimität untereinander. Folglich sind die schwachen Grenzen von Mitarbeitenden angepasst an die kulturellen Unterschiede der Bereiche.

Außerdem beschreibt die *Border Theory* noch drei weitere Umstände der Grenzziehung, die förderlich sind für eine gute Work-Life Balance. Zum Einen ist hier von Bedeutung, ob eine Person in einem Lebensbereich eine Stellung hat, die durch Einfluss und Identifikation bestimmt wird. Einfluss entsteht durch die Kompetenz, enge Beziehungen zu anderen zentralen Mitgliedern aufzubauen und die Kultur und Werte des entsprechenden Bereiches zu verinnerlichen. Eine starke Identifikation zeigt sich dadurch, dass die eigene Identität stark mit der Mitgliedschaft in einem Bereich verknüpft ist, was mit einer größeren Motivation zu gutem Grenzmanagement einhergeht. Wer starken Einfluss hat und sich mit einem Bereich stark identifiziert, ist ein zentrales Mitglied des Bereichs. Grenzgänger, die zentrale Mitglieder sind, haben mehr Kontrolle über die Grenzen als periphere Mitglieder. Wenn Grenzgänger in beiden angrenzenden Lebensbereichen zentrale Mitglieder sind, haben sie eine bessere WLB, als wenn sie periphere Mitglieder wären. Missionare erfüllen meist alle die Kriterien zur zentralen Mitgliedschaft in beiden Lebensbereichen. Sie sprechen

nicht von Beruf, sondern von Berufung, was eng mit ihrer eigenen Identität verknüpft ist. Sie sind kompetent in ihren Aufgaben und pflegen dank der familiären Organisationskultur enge Beziehungen zu anderen Mitgliedern der Organisation sowie zu der Familie.

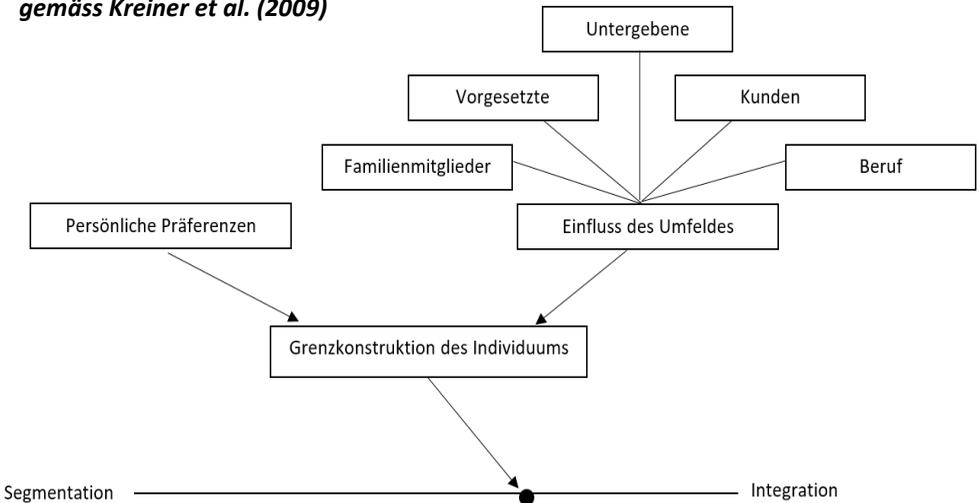
Andererseits wird die WLB dadurch gefördert, dass andere Mitglieder eines Lebensbereiches auch den anderen Lebensbereich kennen und verstehen. Wenn die anderen Bereichsmitglieder ein Bewusstsein dafür entwickelt haben, wie der andere Lebensbereich funktioniert, können sie dem Grenzüberquerenden bessere Grenzbedingungen ermöglichen. Das kann dadurch gefördert werden, dass ein Grenzüberquerender über den anderen Bereich spricht. Wenn beispielsweise ein Familienvater seiner Vorgesetzten immer wieder von seiner Familie erzählt, entwickelt diese ein besseres Verständnis für die Rolle des Angestellten als Vater. Ob die Vorgesetzte jedoch verständnisvoller reagiert, wenn ein Notfall im familiären Bereich ist, hängt von ihrem Engagement gegenüber dem Familienvater ab. Hohes Engagement zeigt sich

darin, dass sie sich um den Grenzüberquerenden als gesamte Person sorgt. Es liegt also auch in ihrem Interesse, dass der Grenzüberquerende sich im privaten Lebensbereich angemessen wohl fühlt. Hohes Engagement der anderen Bereichsmitglieder gegenüber dem Grenzüberquerenden fördert ebenfalls dessen WLB. Missionare spüren ein solches Verständnis und Engagement meist sowohl von Familienmitgliedern als auch von Vorgesetzten. Denn die Ehepartner sind normalerweise derselben Missionsorganisation angeschlossen und sind somit gleichzeitig enge Mitarbeitende. Ausserdem pflegen viele Organisationen heute eine ganzheitliche *Member Care* und kümmern sich somit um ihre Mitarbeitenden in allen Lebensbereichen, auch in privaten Belangen.

### Grenzverhandlungen mit dem Umfeld

Es sind also gute Voraussetzungen für gesunde Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben von Missionaren vorhanden. Jedes Individuum hat jedoch andere Be-

**Abb 2: Einfluss des Umfeldes auf Entscheidung der Grenzkonstruktion des Individuums gemäss Kreiner et al. (2009)**



dürfnisse, wie es diese Grenzen gestalten möchte. Es muss die Grenzen mit seinem Umfeld aushandeln, das ebenfalls gewisse Vorstellungen darüber hat, wie die Schnittstelle zwischen Arbeit und Privatleben gestaltet werden sollte.

Wenn die Vorstellungen des Umfeldes nicht mit den Präferenzen des Individuums übereinstimmen, entstehen daraus Konflikte. Generell sind an dieser Stelle insbesondere die Vorstellungen von

Familienmitgliedern, Vorgesetzten, Untergebenen, Kunden und berufsspezifische Anforderungen relevant. Berufsbilder schaffen oft gewisse Rahmenbedingungen für die Grenzsetzung. Ein Direktor der Schweizer Nationalbank

darf aufgrund des Berufsgeheimnisses beispielsweise nur bis zu einem gewissen Grad Arbeit und Privatleben integrieren, während eine Hausfrau niemals komplett segmentieren kann, weil sich beide Lebensbereiche am selben Ort abspielen.

Das Umfeld von Missionaren fordert meist eine Integration von Lebensbereichen. Es wird erwartet, dass sie ihr gesamtes Leben dem Missionsauftrag verschreiben. Weder die Missionsorganisationen noch die Gemeinden und Gebetspartner in der Schweiz unterscheiden zwischen privaten und professionellen Angelegenheiten. Sondern auch sehr private und persönliche Aspekte wie Familie oder Glaubensleben werden von der Organisation thematisiert, es werden Richtlinien gesetzt und praktische Unterstützung angeboten. Wie bereits erwähnt, bevorzugen die Missionare selbst ebenfalls die Integration der Lebensbereiche und stimmen somit mit den Vorstellungen der Organisation überein. Es wird vermutet, dass diese große Übereinstimmung dadurch erreicht wird, dass Missionare die Werte der Organisation zu ihren eigenen Werten machen. Diese Internalisierung von Werten senkt das

Konfliktpotenzial, weil Mitarbeitende ihre Grenzvorstellungen an diejenige der Organisation anpassen.

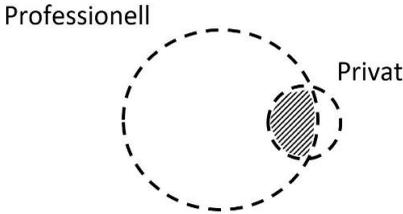
Bis zu einem gewissen Grad ist eine solche Internalisierung sogar nötig, denn die Werte christlicher Missionsorganisationen sind normalerweise biblischen Ursprungs. Ein Missionar hat die Aufgabe, andere zum Glauben an Jesus Christus zu führen und sie dabei zu unterstützen, einen christlichen Lebensstil zu verinnerlichen. Dies kann nur durch eine Internalisierung von biblischen Werten durch den neugeborenen Christen erreicht werden. Um diese Unterstützung bieten zu können, muss ein Missionar jedoch zuerst selbst diese Werte internalisieren, die mit den Werten der Missionsorganisation übereinstimmen. Dies ist eine Erklärung dafür, dass der Großteil der Missionare einen integrierten Lebensstil bevorzugt.

## Schwierigkeiten und Bewältigungstaktiken

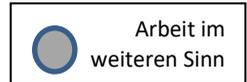
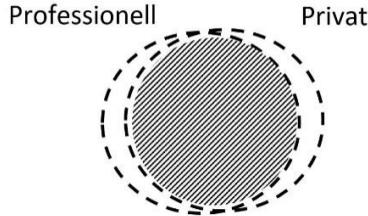
Obwohl die Voraussetzungen für Grenzziehung gut und die Vorstellungen mit denjenigen des Umfeldes übereinstimmen, gibt es dennoch einzelne Schwierigkeiten, mit denen Missionare konfrontiert werden. Sie ergeben sich aus der Schwierigkeit, Grenzen zu ziehen, wenn Lebensbereiche integriert sind. Besonders gefordert sind Eltern mit kleinen Kindern. Es wird vermutet, dass dies auf den besonders hohen Anteil von „Arbeit im weiteren Sinn“ an ihren täglichen Aufgaben zurückzuführen ist. Da unter Missionaren tendenziell die Rollenverteilung so ist, dass die Männer sich stärker in der Gemeinde engagieren und die Frauen sich um Haushalt und Kinder kümmern, sind Mütter besonders stark betroffen. Es ist für sie schwierig, sich in ihre Rolle hineinzufinden. Einerseits ist es sehr schwierig eine Grenze zwischen Arbeit und Privatleben zu ziehen, wenn sie Arbeit im weiteren Sinne keinem der

Ganzheitliche  
Member Care  
kümmert sich  
um Mitarbeiter  
in allen  
Lebensbereiche.

## Mitarbeitende ohne kleine Kinder



## Mitarbeitende mit kleinen Kindern Insbesondere Mütter



**Abb. 3:**

**Integrierte Lebensbereiche unterschieden nach Anteil "Arbeit im weiteren Sinn"**

beiden Lebensbereiche eindeutig zuordnen können. Andererseits sehen auch sie ihre Berufung in den Aufgaben der Arbeit im engeren Sinne (z.B. Vorbereitung und Durchführung von Gemeindeaktivitäten). Wenn sie jedoch ihre gesamte Zeit mit Arbeit im weiteren Sinne zubringen, haben sie das Gefühl ihrer Berufung nicht gerecht zu werden.

Viele Missionare vermissen eine Struktur in ihrem Alltag..

Deshalb fällt ihnen auch die Entscheidung schwer, ob überhaupt und wo sie Grenzen ziehen dürfen. Bei Ehepaaren mit kleinen Kindern nimmt außerdem die Aufgabenteilung untereinander oft viel Zeit und Energie in Anspruch, was ebenfalls auf den großen Anteil von Arbeit im weiteren Sinn zurückgeführt werden kann.

Außerdem fällt es einzelnen Missionaren schwer, ihre Arbeit einzuteilen, weil sie eine Struktur in ihrem Alltag vermissen. Es ist vermutlich abhängig von der Persönlichkeit, ob einem Missionar der Umgang mit der Strukturlosigkeit leicht oder schwer fällt.

Bei einer Untersuchung von amerikanischen Pastoren haben Kreiner, Hollensbe und Sheep (2009) festgestellt,

dass diese gezielte Taktiken einsetzen, um die Grenze zwischen Arbeit und Privatleben zu stärken. Sie sind mit ähnlichen Herausforderungen konfrontiert wie Missionare, weshalb die Bewältigungstaktiken größtenteils auf Missionare übertragbar sind. Sie können als Denkanstöße für Personen dienen, denen es schwer fällt, Grenzen zu ziehen.

Bei *Verhaltenstaktiken* geht es einerseits um die Hilfe durch andere Personen (z.B. durch einen Mitarbeiter, der Anfragen filtert) oder durch Technologien (z.B. Telefonbeantworter, Anrufer-Identifikation auf dem Telefon). Andererseits gehören dazu bewusste Entscheidungen über Prioritätensetzung in dringenden Krisenfällen (z.B. bei einer unerwarteten Beerdigung) und darüber, welche Aspekte von Arbeit und Privatleben getrennt werden müssen und wo Durchlässigkeit erlaubt ist (z.B. Seelsorgegespräche zu Hause, aber alle Dokumente oder Post bleiben nur bei der Arbeit).

*Zeitliche* Taktiken können einerseits die gezielte Kontrolle der Zeit von Arbeit und Familie sein (z.B. Freihalten von Zeitblöcken für Familie oder Arbeit, zeitliche Kompensation von Abendver-

anstaltungen). Andererseits gehören dazu Zeiten der Ruhe, in denen sich die Pastoren für mindestens einen Tag aus der Arbeit zurückzieht (z.B. Ausflug, Ferien oder Sabbatical).

*Physische* Taktiken können aus dem Errichten oder Abbauen von physischen Grenzen bestehen (z.B. Errichten von Tür oder Zaun zwischen Büro und Zuhause). Es kann jedoch auch ein physischer Abstand hergestellt werden, indem beispielsweise ein Haus weit weg von der Gemeinde gekauft wird oder man zu gewissen Zeiten gezielt Haus oder Stadt verlässt.

*Kommunikationstaktiken* sollen dem Umfeld die Grenzpräferenzen des Pastors bekannt machen. Einerseits durch Kommunikation der Erwartungen bevor eine Verletzung der Grenzen passiert (z.B. klare Kommunikation des Ruhetages). Andererseits die Konfrontation während oder nach der Verletzung der Grenzen (indem z.B. einem aufdringlichen Gemeindeglied gesagt wird, es solle nicht mehr auf die Privatnummer anrufen).

## Anregungen für Missionsorganisationen und Missionare

Für Missionsorganisationen und Missionare hat die Bibel hohe Autorität in Wertefragen. Was sagt die Bibel zum Thema Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben? Dürfen sich Christen oder Missionare überhaupt in irgendeiner Art und Weise abgrenzen? Diese Frage stellte sich auch einer der Missionare in meiner Studie:

Missions-  
gesellschaften  
befürworten  
integrierte  
Lebensstile.

Ich meine, mit Jesus ist diese Herausforderung, dass/ wenn er Grenzen gezogen hätte, da wäre er auch nicht ans Kreuz. Aber wenn man das so sagt, dann wird es wie grenzenlos, oder?

Diese Fragestellung muss theologisch beantwortet werden. Sie ist zentral und alltagsrelevant sowohl für Missionare und als auch für Missionsorganisationen und sollte daher auf alle Fälle diskutiert werden.

Missionsorganisationen befürworten in vielerlei Hinsicht integrierte Lebensstile. Gleichzeitig liegt ihnen die Gesundheit der Mitarbeitenden am Herzen, was wiederum für ein bestimmtes Maß an Segmentierung sprechen würde. Sie sind folglich froh, wenn ihre Mitarbeitenden selbst eine gute Balance finden zwischen Segmentierung und Integration.

Wenn Missionare sich der Probleme in der Grenzsetzung zwischen Arbeit und Privatleben bewusst sind, ermöglicht dies ein Nachdenken über ihr eigenes Leben und das Finden von angepassten Lösungen. Dazu kann u.a. das Ansprechen dieses Themas in Kursen helfen, wie beispielsweise dem SKES Kurs<sup>1</sup>, der dieses Thema in Form von Reflexionsfragen aufgreift. Weitere Denkanstöße können die Bewältigungstaktiken gemäß Kreiner et al. liefern, die im vorhergehenden Abschnitt beschrieben werden.

Außerdem sollte der Austausch unter Mitarbeitenden über ihre Erfahrung in der Gestaltung der Grenzen angeregt werden. Dies wünschte sich eine Mutter in der Studie explizit, insbesondere vor der Ausreise. Dabei muss jedoch immer beachtet werden, dass viele Faktoren in die Problematik der Grenzziehung hineinspielen. Das Kopieren anderer ohne Anpassung an die eigene Situation führt folglich meist nicht zu einer idealen Lösung. Besonders herausgefordert in der Grenzsetzung sind Eltern von kleinen Kindern. Einzelne Organisationen empfehlen denn auch, darauf zu achten, dass man während des Sprachstudiums keine kleinen Kinder hat. Dies ist selbst-

---

<sup>1</sup> Vgl. [www.itspartners.org](http://www.itspartners.org)

verständlich nicht hilfreich für Mitarbeitende, die dennoch kleine Kinder haben und um Unterstützung froh wären. Eine Mutter in der Studie hat davon berichtet, wie hilfreich für sie die Ermutigung ihrer Vorgesetzten war. Diese bestätigten sie in ihrer Rolle und sicherten ihr zu, dass sie eine wertvolle Arbeit leiste. Ebenfalls bestätigend wirken klare und realistische Erwartungen an Mütter und Väter von Seiten der Missionsorganisation. Dies würde die Unsicherheit darüber reduzieren, wie viel Zeit die Betroffenen in die Beziehungspflege innerhalb der Familie investieren sollten und wo sie Grenzen setzen dürfen.

### Abschließende Gedanken

Grundsätzlich sind Missionare und Missionsorganisationen zufrieden mit der Situation von integrierten Lebensbereichen, wenn auch vereinzelt Schwierigkeiten auftreten. Da das Umfeld gute Bedingungen für Integration schafft,

kann diese auch über längere Zeit problemlos aufrechterhalten werden. Es ist jedoch gut sich der schwachen Grenzen zwischen Arbeit und Privatleben bewusst zu sein. Denn wenn beispielsweise ein Problem in einem Lebensbereich auftritt, lässt es sich fast nicht verhindern, dass es sich auf den anderen Lebensbereich überträgt. Auch die Einhaltung des Sabbatgebotes wird durch integrierte Lebensbereiche erschwert. Es empfiehlt sich also dennoch, dass sich Missionare individuell überlegen, wie und wo sie Grenzen ziehen könnten. Diese Grenzen sollten sie anschließend mit der Organisation diskutieren, damit gemeinsam Wege gefunden werden können, um eine gesunde Work-Life Balance zu ermöglichen. Vonseiten der Missionsorganisationen sollten solche Diskussionen angeregt werden und den Missionaren ein gewisser Spielraum für die Grenzsetzung gelassen werden.

Grenzsetzungen individuell überlegen.

# „Following Jesus in an East Asian Context“

Reflexionen zur Round Table Conference der Stefanus Alliance,  
28.11–02.12.2018 in Denpasar

Meiken Buchholz

In vielen buddhistischen Ländern erfahren christliche Kirche und Mission erhebliche Restriktionen. Selbst dort, wo Christen alle Rechte der Religionsfreiheit genießen, wachsen die Gemeinden kaum. Die Entscheidung, Jesus Christus zu folgen, wird als Bruch mit der kulturellen Identität angesehen. Vor diesem Hintergrund trafen sich langgediente, einheimische christliche Leiter aus verschiedenen ostasiatischen Ländern, um ihre Erfahrungen über kulturell relevante geistliche Aufbrüche und Formen der Evangelisation miteinander zu teilen. Der folgende Artikel reflektiert die Konferenz aus der Sicht eines westlichen Beobachters.

*Dr. Meiken Buchholz lebte nach ihrem Theologie-Studium an der STH Basel sowie den Universitäten Erlangen, Hamburg und Tübingen 13 Jahre mit ihrer Familie als Mitarbeiter der Norwegian Lutheran Mission in Taiwan. Neben der evangelistischen Arbeit in taiwanesischen Gemeinden war sie in der theologischen Ausbildung tätig und ist dort weiterhin Gastdozentin am China Lutheran Seminary. Seit dem Abschluss ihrer Promotion (School of Mission and Theology Stavanger/Norwegen) 2015 arbeitet sie als Dozentin für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen. Sie ist Schriftleiterin von Evangelische Missiologie (em). Email: buchholz@missiologie.org*

„Muss man Christ werden, um Jesus nachzufolgen?“ Mit dieser provokativen Frage begann das Einladungsschreiben zu einer viertägigen *Round Table Conference* für christliche Leiter aus verschiedenen ostasiatischen Kontexten. Diese Konferenz war eine Initiative der Stefanus Alliance International (Oslo, <https://www.stefanus.no/english/>), einer Missions- und Menschenrechtsorganisation, deren Arbeitsschwerpunkt in der Unterstützung unterdrückter Christen liegt. Über die materielle Unterstützung von Projekten hinaus gehört dazu auch,

den lokalen Partnern die Weiterentwicklung ihres eigenen Potentials zu ermöglichen, z.B. durch Gelegenheiten zum Vernetzen und Austausch.

## Der Rahmen

Diese Konferenz diente als erster explorativer Schritt dazu, den Bedarf einiger lokaler Partner im ostasiatischen Kontext besser zu verstehen. Mit welchen Fragen ringen die Geschwister in den jungen Kirchen? Welche Themen sind von Bedeutung? Dazu wurden elf erfahrene, in ihrem Kontext gut vernetzte christliche Leiter eingeladen, darunter die Verantwortlichen für Partnerorganisationen in Myanmar, Vietnam und Thailand sowie christliche Leiter aus Taiwan und Japan (inklusive zweier westlicher Missionare), deren Dienst sich eingehend mit Fragen christlicher Identität in einem ostasiatischen Kontext beschäftigt.

Die Veranstalter arbeiteten mit einem personen-orientierten, narrativen Ansatz:

Das Hauptziel dieser Konferenz ist daher, mehr darüber zu lernen, wie es möglich ist, die Gute Nachricht in einer kulturell akzeptablen Weise zu kommunizieren, ohne den Inhalt des Evangeliums zu kompromittieren. Wir glauben, dass Menschen in das Reich Gottes kommen können, ohne für

ihre Familie und ihre Nachbarn zu Fremden zu werden. Um dem weiter nachzudenken, laden wir Sie ein, Ihre Geschichte über Jesus-Nachfolge in einem ostasiatischen Kontext mit uns zu teilen und andere Diener des Evangeliums aus einem hauptsächlich buddhistischen Kontext in Ostasien zu treffen“ (Einladungsschreiben).<sup>1</sup>

Zusätzlich waren ein vierköpfiges Team der Veranstalter sowie zwei geladene Beobachter anwesend.

Zwar war nur eine kleine Auswahl asiatischer Länder vertreten, die sich relativ zufällig durch bestehende Kontakte ergeben hatte, und zudem repräsentierte jeder Teilnehmer nur einen gewissen Ausschnitt aus den Herausforderungen des Evangeliums in seinem Land. Doch schon in diesem relativ kleinen Rahmen wurde die Komplexität und Vielfalt der ostasiatischen Kontexte deutlich. Zugleich ist ihnen eines gemeinsam: Christen existieren als Minorität in einem kulturellen Kontext, der einerseits stark von Religiosität geprägt ist, in dem andererseits der christliche Glaube schon immer als fremde, westliche Religion angesehen wurde – insofern er überhaupt bekannt ist. Daher erleben Jesus-Nachfolger in diesen Ländern ein herausforderndes Spannungsverhältnis zwischen ihrer kulturellen bzw. ethnisch-nationalen Identität einerseits und einer christlichen Identität andererseits. Dieses Spannungsverhältnis war ein Thema in allen Beiträgen, mit denen die Teilnehmer ihre sehr unterschiedlichen Arbeitsfelder vorstellten. Diese Beiträge hatten den Charakter von Erzählungen über „Meine persönliche Reise zu dem Dienst, in dem ich heute stehe“. Die darin erkennbare

... christlicher Glaube wurde hier schon immer als fremde Religion angesehen.

Christen existieren als Minorität in einem kulturellen Kontext, der einerseits stark von Religiosität geprägt ist, in dem andererseits der christliche Glaube schon immer als fremde, westliche Religion angesehen wurde – insofern er überhaupt bekannt ist.

Daher erleben Jesus-Nachfolger in diesen Ländern ein herausforderndes Spannungsverhältnis zwischen ihrer kulturellen bzw. ethnisch-nationalen Identität einerseits und einer christlichen Identität andererseits. Dieses Spannungsverhältnis war ein Thema in allen Beiträgen, mit denen die Teilnehmer ihre sehr unterschiedlichen Arbeitsfelder vorstellten. Diese Beiträge hatten den Charakter von Erzählungen über „Meine persönliche Reise zu dem Dienst, in dem ich heute stehe“. Die darin erkennbare

Spannung zwischen den Identitäten gestaltete sich dabei ganz unterschiedlich, von einem offenen, lebensbedrohlichen Konflikt über den Schmerz innerer Entfremdung von den Angehörigen bis hin zur Transformation einer ganzen Gemeinschaft:

## Die Beiträge

Aus Vietnam wurde berichtet, wie sich das Evangelium entgegen Widerstand und Verfolgung durch kommunistische Regimes unter ethnischen Minoritäten im Großraum Indochina als eine indigene Bewegung verbreitet. Lokale Mitarbeiter werden ausgebildet und gründen Gemeinden. In abgelegenen Dörfern entstehen christliche Gemeinden aus der Eigeninitiative und den Ressourcen der Menschen vor Ort. Ein geistlicher Leiter dieser Arbeit ist ein vietnamesischer Pastor, der sich vor über 40 Jahren entschied, die Möglichkeit der Flucht vor dem kommunistischen Regime nicht wahrzunehmen, sondern Gott in seinem Land zu dienen – wohlwissend, dass ihn dieser Dienst für mehrere Jahre ins Gefängnis bringen würde.

Neue Wege zur Überwindung der aggressiven Ablehnung durch politische Kräfte und die gesellschaftliche Mehrheit wurden aus Myanmar berichtet. In diesem Land wird die traditionell enge Verbindung von ethnisch-nationaler Identität und Buddhismus offensiv durch religiöse und teils auch politische Kräfte gefördert. Dennoch haben burmesische Christen durch ihr Lebenszeugnis im Verlaufe der Jahrzehnte das Vertrauen von politischen, lokalen und religiösen Leitern gewonnen. Ein bekannter burmesischer Evangelist und seine Frau erzählten, wie lokale christliche Organisationen offiziell eingeladen wurden zur Hilfsarbeit unter Kindern in Not und zur Mitarbeit bei der Katastrophenhilfe nach dem verheerenden Zyklon Nargis

<sup>1</sup> Die Kommunikation vor und während der Konferenz erfolgte auf Englisch. Alle Übersetzungen sind von mir.

2008. Die durch Gebetstreffen gewachsene ökumenische Einheit der christlichen Führungspersönlichkeiten macht es den schwachen einheimischen Kirchen möglich, Ressourcen für diese Arbeit zu vereinen. In der Folge öffnen sich weitere Türen zur Seelsorge in Gefängnissen sowie zur Literaturarbeit unter buddhistischen Mönchen. In einem Land, in dem ethnisch-religiöse Konflikte immer wieder in Gewalt umschlagen, drücken Vertreter anderer Religionen ihre Wertschätzung für das Zeugnis vom Evangelium des Friedens aus.

In Japan wird die Spannung zwischen den Identitäten ganz anders erlebt. Zwar ist die freie Religionsausübung rechtlich garantiert und geschützt. Doch die christliche Kirche bleibt ein Fremdkörper. Die aktive Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft führt oft allein schon aus Zeitgründen zu einem Bruch mit den natürlichen Netzwerken, die so wesentlich für das japanische Leben sind. Wie ist es möglich, dass christliche Gemeinschaften innerhalb dieser Netzwerke entstehen? Der Gründer einer Initiative für christliche japanische Geschäftsleute erzählte von der Entstehung unterschiedlicher, informeller Gruppen, in denen Christen und Nichtchristen gemeinsamen Interessen nachgehen. Mitarbeiter mit Hintergrund in einer christlichen Studentenbewegung gaben Anteil an ihrem Ringen um Formen des christlichen Glaubens, der aus den Ressourcen japanischer Identität schöpft und an dem Schmerz der Menschen in ihrer Suche nach Wahrheit Anteil nimmt.

Von dem Schmerz der Entfremdung sprach auch der Beitrag aus Taiwan, wo die Christen dieselben Freiheitsrechte genießen wie in Japan. Der Rektor eines theologischen Seminars erzählte von seinem Weg zum christlichen Glauben aus einer Familie, die stark von der traditionellen chinesischen Religiosität geprägt ist, also einem Konglomerat aus Buddhismus, Taoismus, Ahnenverehrung

und konfuzianistischer Moralphilosophie. Stellvertretend für viele Christen der ersten Generation beschrieb er die Unfähigkeit, mit der Familie über seinen neuen Glauben zu kommunizieren, weil er keine Anschlussfähigkeit zu ihrer religiösen Welt sah. Er berichtete von dem langen Wege der Versöhnung mit der Familie und das Heranreifen einer Theologie und Seelsorgepraxis, die an konfuzianischen Werten anknüpft und den Glauben der ganzen Familie in den Blick nimmt.

Hinwendung zu Christus nicht nur als ganze Familie, sondern durch ganze Dorfgemeinschaften kennzeichnet die gegenwärtige Geschichte des Hmong-Volkes. Dieses von Animismus und Ahnenkult geprägte Volk, das in Thailand, Vietnam, Laos und Südchina lebt, ist ein Beispiel für den geistlichen Aufbruch unter ethnischen Minoritäten in Indochina. Ein Ehepaar aus dem Volk der Hmong erzählte davon, wie Zeugnisse über Befreiungen von der Macht der gefürchteten Geister durch Jesus Christus sich von Dorf zu Dorf verbreiten. Die verschiedenen Hmong-Gruppen fühlen sich stark miteinander verbunden aufgrund einer gemeinsamen Sprache und eines ausgeprägten Bewusstseins für eine gemeinsame Abstammung. An einem neu errichteten Ausbildungszentrum in Thailand bilden Hmong-Lehrer auf Hmong Mitarbeiter für diese Gemeinden aus.

## Herausforderungen

Offensichtlich war der sehr offene Ansatz der Veranstalter eine Herausforderung für die Teilnehmer. So nahmen nur die Beiträge aus Taiwan und Japan direkt Bezug auf die in dem Einladungsschreiben formulierten Ausgangsfragen. Der Raum zu Rückfragen und zur Entwicklung eines weitergehenden Gesprächs wurde von den asiatischen Teilnehmern wenig genutzt.

Hierbei wird zum Einen die Kommunikation auf Englisch ein Bremsfaktor gewesen sein. Zum Anderen braucht es Zeit, um miteinander vertraut zu werden. Faktisch kam die Mehrheit der Diskussionsbeiträge von westlichen Teilnehmern, welche das Format der Konferenz für ihre Anliegen zu nutzen wussten.

Dennoch ist aus meiner Sicht als westlicher Beobachter der Mut zu einem so offenen Ansatz zu begrüßen. Denn so konnte sich zeigen, in welchem Grad die von außen als relevant wahrgenommenen Themen tatsächlich angesprochen werden und eine Rolle in täglicher Arbeit und Leben spielen. Für meine persönliche Auswertung der Konferenz habe ich daher nicht nur auf das gehört, was gesagt wurde. Darüber hinaus habe ich versucht, „zwischen den Zeilen zu hören“, also auf den Kontext der Äußerungen zu achten sowie auf das, was nicht zur Sprache kam. Die folgenden Reflexionen sind als eine Interpretation der Konferenz zu lesen, und zwar eine Interpretation unter der Fragestellung: „Was habe ich als westlicher Beobachter gelernt über Jesus-Nachfolge in ostasiatischen Kontexten?“ Die Konferenzsprache war Englisch. Die angeführten Zitate sind meine Übersetzungen meiner Mitschriften.

## Inhalte

Ausgangspunkt meiner Reflektion bleibt die am Ende der Einladung genannte Fragestellung („Wie ist es möglich, die Gute Nachricht in einer kulturell akzeptablen Weise zu kommunizieren, ohne den Inhalt des Evangeliums zu kompromittieren?“). Meine Beobachtungen lassen sich im Wesentlichen drei Unterfragen zuordnen:

1. Wie verhält sich die kulturelle Identität zur Identität als „Nachfolger Jesu“?

2. Wie gestaltet sich das Verhältnis der Jesus-Nachfolger zu der Mehrheitsreligion ihres Kontextes?

3. Was macht den christlichen Glauben attraktiv, was schafft Hindernisse?

1. Wie verhält sich die kulturell-ethnische Identität zur Identität als „Nachfolger Jesu“?

Aus allen Beiträgen lässt sich erkennen, dass der Familie eine Schlüsselrolle dabei zukommt, wie die Spannung zwischen der Zugehörigkeit zu dem nicht-christlichen kulturellen Kontext und der Identität als Jesus-Nachfolger erlebt wird.

a) Taiwan und Japan

Die Bedeutung der Familie bei der Suche nach Identität brachte der Beitrag aus Taiwan eindrücklich zum Ausdruck. Entfremdung von den kulturellen Wurzeln wird konkret als Entfremdung von den Eltern erlebt:

Ich fragte mich: Wie kann das, was eine Gute Nachricht für mich ist, für meine Familie zur Mauer werden? Der christliche Glaube, den ich erlebte, war völlig getrennt von der religiösen Welt meiner Eltern. Warum ist christlicher<sup>2</sup> Glaube so isoliert von seiner Umgebung?

Die Teilnehmer aus Taiwan und Japan, die alle einen Hintergrund in der Arbeit mit Studenten haben, hoben hervor, dass der Fokus auf dieser Altersgruppe zwar relativ schnelle Resultate zeigte,<sup>3</sup> doch

---

2 Alle angeführten Zitate sind meine Übersetzungen meiner Mitschrift der englischen Beiträge. Da die meisten Teilnehmer durch das Englische als Fremdsprache in ihrer Ausdrucksmöglichkeiten beschränkt waren, fällt es weniger ins Gewicht, dass die Notizen keine wortwörtliche Übereinstimmung garantieren können.

3 In beiden Fällen wurde die Studentearbeit von Missionaren aufgebaut, wobei die Methoden aus der Heimat mitgebracht wurden.

langfristig Hindernisse für das christliche Zeugnis gegenüber der Familie als Ganzer provoziere. Stattdessen bemühe man sich nun darum, die zentralen Personen der Familie zu gewinnen oder doch zumindest die Türen zu ihnen zu öffnen:

Nicht Studenten, sondern die 60-Jährigen sind die Schlüsselpersonen.

Wir Navigatoren arbeiten immer mit jungen Leuten. In Japan ist das ein Fehler. Junge Leute stehen unten in der Gesellschaft. Wir nehmen sie aus der Gesellschaft heraus. Stattdessen sollten wir bei den 60-Jährigen ansetzen. Sie haben eine Stellung in der Gesellschaft, sie haben Zeit und sind Schlüsselpersonen in Familie und Gesellschaft (aus Japan).

Ein Theologiestudent muss fähig sein, die Familienfrage aktiv anzugehen. Im Interview bei der Bewerbung wird immer nach der Familie gefragt und nach dem Verhältnis zu ihr. Und wir bieten konkrete Hilfe bei Konflikten an (aus Taiwan).

## b) Myanmar, Vietnam und die Hmong

Es ist zunächst verblüffend, dass gerade die Beiträge derer, die durch ihr kulturelles Umfeld aggressiven Widerstand bis hin zur Verfolgung erleben, keine wesentliche Spannung zwischen ihrer Identität als Christ und ihrer kulturell-ethnischen Identität zur Sprache brachten. Ein Grund scheint mir zu sein, dass alle diese Repräsentanten zu einer christlichen Familie gehören. Dass die Zugehörigkeit zu einer christlichen Familie für sie ein bedeutsamer „identity marker“ ist, wurde daran deutlich, dass diese Tatsache ausdrücklich in ihren Erzählungen über „Mein Weg zu dem Dienst, in dem ich heute stehe“ hervorgehoben wurde:

Meine Großeltern kommen aus Laos. Sie hatten vier Kinder. Sie waren Animisten wie alle Hmongs. Als sie eines Tages ein Huhn schlachteten, passierte ein Unglück: Die Kinder aßen von dem Fleisch, noch ehe der Vater davon den Ahnen geopfert hatte.

Das brachte einen Fluch auf die Familie: Mein Großvater starb kurz darauf, danach der älteste Sohn. Schließlich wurde auch der Rest der Kinder krank. Großmutter war ratlos. Sie ging zu den Schamanen, doch nichts half. Es gab in der Gegend Missionare der *Christian and Missionary Alliance*. Diese suchte Großmutter nun. Denn sie hatte gehört, wie Leute berichteten, wer an Jesus glaubt, der werde gesund und frei von Verfluchungen. Es war eine Drei-Tages-Reise. Dort wurde für sie und die Kinder gebetet. Alle wurden gesund. Sie erlebten, dass Jesus die bösen Geister besiegt hat. Seitdem war meine Familie frei von dem Fluch. (Hmong)

Schon mein Vater war Pastor. ... Ich habe vier Kinder. Ich habe mir immer gewünscht und dafür gebetet, dass sie Gottes Diener werden. Aber ich habe es ihnen nie gesagt, weil ich um die Konsequenzen wusste ... Heute sind sie alle im Dienst des Herrn. (Vietnam)

Von Beginn an ist mein Dienst zu hundert Prozent lokal finanziert worden, nämlich durch meine Familie. Ich habe zehn Geschwister und fünf Kinder und sie alle beteiligen sich an diesem Dienst.

In Nebenbemerkung kam durchaus zum Ausdruck, dass Konversion zum christlichen Glauben in denselben Kontexten zu erheblichen Konflikten mit der Familie und der Dorfgemeinschaft führen kann:

Christliche Familien werden aus Dörfern getrieben. Die Lokalbehörden überlassen es den Familien, die Christen zu verfolgen. Weil Verfolgung illegal ist, überlässt die Regierung sie den lokalen Führern und der Familie und sieht weg. (Hmong).

Warum wird der offensichtlich existente Konflikt mit der religiösen Mehrheit nicht als Identitäts-Problem der Christen thematisiert? Ein wichtiger Grund mag sein, dass der Widerstand als entweder politisch oder geistlich motiviert erlebt wird. Dann liegt der Grund des Konflikts nämlich nicht in dem kulturellen oder ethnischen Kontext, sondern in Kräften,

die diesen für ihre Ziele gebrauchen (siehe obiges Zitat).

Hierfür spricht auch, dass der Konflikt mit buddhistischen Mönchen in Myanmar mit deren Anspruch auf politische Macht begründet wird, nicht jedoch mit den kulturellen und religiösen Voraussetzungen des Buddhismus an sich:

Es wird von buddhistischen Bewegungen stark propagiert, dass Buddhismus die Nationalreligion Myanmars sei. ... Buddhistische Mönche haben großen gesellschaftlichen Einfluss. Manche betreiben offensichtlich politische Propaganda, in der sie einen Nationalismus fördern und sich gegen andere Religionen und ethnische Minderheiten wenden (aus Myanmar).

Die Christen erleben den Konflikt im Wesentlichen als Konflikt mit den Herrschenden auf den unterschiedlichen Ebenen. Doch das stellt für sich nicht ihre Zugehörigkeit zu ihrem Volk infrage, das sie umso mehr lieben. Für sie steht fest: Man kann ihnen weder Bruch der traditionellen moralischen Normen vorwerfen noch Verrat an ihrem Volk oder Verachtung der gesellschaftlichen Ordnung. Sie leiden unter derselben Willkür des Regimes wie ihre Landsleute allgemein. Und sie tun dies in einer von Röm 13 und 1 Petr 3,14-17 geprägten Haltung, wie folgende Zitate beispielhaft zeigen:

Ich habe in meinen 67 Lebensjahren sieben Regierungen erlebt und dabei stets Respekt für die Regierung gelebt. Viele christliche Leiter kamen in Konflikt mit der Militärregierung, weil sie z.B. ausländische Währung annahmen. Ich war dreimal im Gefängnis wegen der christlichen Botschaft, aber nie wegen Vergehen gegen ein Gesetz. Daher ist Vertrauen gewachsen. Ich begegne ihnen mit Demut und Respekt. (Myanmar).

Ein Polizeioffizier versuchte mich einzuschüchtern und zeigt mir einen dicken Ordner. „Da steht alles drin, was du tust“, sagte er mir. Ich antwortete: „Da ihr mich

nicht verhaftet, gehe ich mal davon aus, dass darin steht, dass ich nichts Illegales und sehr viel Gutes tue“ (Vietnam).

### c) Die Bedeutung der Familie

Eine wichtige Erkenntnis hinsichtlich der Spannung zwischen Jesus-Nachfolge und kultureller Identität ist also, dass es bei dem Gefühl der Entfremdung vor allem um konkrete, gelebte Beziehungen geht, insbesondere zu den „signifikanten Personen“, d.h. der Familie. Akzeptanz und Status in der Familie ist wesentlicher für die ethnisch-kulturelle Identität als Akzeptanz durch gesellschaftliche Systeme oder die eher abstrakte Frage nach der inhaltlichen Vereinbarkeit des ursprünglichen religionsphilosophischen Systems mit dem Christentum. Diese Frage wurde nur in Beiträgen aus Japan ausführlicher thematisiert.

### 2. Wie gestaltet sich das Verhältnis der Jesus-Nachfolger zu der Mehrheitsreligion ihres Kontextes?

Auch hinsichtlich des Verhältnisses der Christen zu anderen Religionen kam ein bemerkenswertes Spektrum zur Sprache. Dabei lässt sich feststellen: Je stärker die Ablehnung des christlichen Glaubens durch den kulturellen Kontext erlebt wird, desto mehr wurde die Nähe zwischen der Mehrheitsreligion und dem christlichen Glauben hervorgehoben.

#### a) Japan

Am ausführlichsten wurde das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Mehrheitsreligion von den Teilnehmern aus Japan thematisiert. Hierbei bezogen sie sich ausschließlich auf den Shintoismus, und zwar in einer eher säkularen, philosophischen Ausprägung. Es wurde ein jüdischer Einfluss auf den Shintoismus hervorgehoben:

Der Shintoismus ist die Urreligion Japans ... Die vertriebenen Juden wanderten ostwärts. Immer, wenn sie in China verfolgt wurden, wanderten sie nach Japan aus. Der Einfluss des Alten Testaments auf den Shintoismus zeigt sich in einem ähnlichen Konzept von Gott. ... . Es gibt keine Götterbilder im Shintoismus. Das ist jüdischer Einfluss. (Japan).

„Sie sind schon so dicht dran; sie sind so gut wie da.“

Darum sei der Schlüssel für die Evangelisation in Japan, den Glauben an Jesus nicht als neue Religion einzuführen, sondern als ein Kennenlernen des Gottes, der schon immer verehrt wird, durch die Bekanntschaft mit

Jesus und der Bibel:

„Es bricht mir das Herz. Sie sind schon so dicht dran; sie sind so gut wie da. Aber wir fordern sie auf, all das zu aufzugeben, und wollen sie dann durch eine fremde Religion an Gott heranführen. Das ist ein langer, unnötiger Umweg (Japan-Missionar).

Wenn ich sage, ‚Jesus ist der einzige Weg‘, dann denken sie an irgendeinen ausländischen Gott. Stattdessen sage ich: Gott, den ihr aus dem Shintoismus kennt, wurde Mensch in Jesus. Damit können sie etwas anfangen. (Japan)

In dem Anliegen, Elemente des Shintoismus hervorzuheben, die der biblischen Offenbarung entsprechen, ist ein Stolz auf das alte kulturelle Erbe zu sehen. Zugleich schwang eine Kritik an der Ignoranz und Arroganz westlicher Missionare mit, die alles ihnen Fremde pauschal ablehnten, ohne es wirklich zu kennen. Jesus und seine Botschaft werden als Vollendung der Hoffnungen des japanischen Volks verstanden. Es wurde eine tiefe innere Verbundenheit mit dem Lebensgefühl der nicht-christlichen Bevölkerungsmehrheit ausgedrückt.<sup>4</sup> Dies kam insbesondere in den

---

<sup>4</sup> Die von den japanischen Repräsentanten vorgebrachten Beiträge entsprachen in verblüffender Weise dem Paradigma „The Christ of Culture“, wie

Erzählungen eines ehemaligen Managers zum Ausdruck, der sich seit dem Erdbeben und Tsunami von 2011 vollzeitlich als Ehrenamtlicher an der Katastrophen- und Wiederaufbauhilfe beteiligt. Dies veränderte grundlegende sein Selbstverständnis als japanischer Christ. Die folgenden Zitate zeigen den roten Faden, der die ausführliche Erzählung durchzog:

Ich begriff: Wenn wir dem Evangelium glauben, bekommen wir eine neue gemeinsame Identität als Menschen.

Ich möchte etwas mit euch teilen ... eine Geschichte, drei Tage nach dem Erdbeben. Ich war in einer Sporthalle, wo ca. 350 Leichen aufgebahrt waren. Dort stand ein Tisch, der ein Altar sein sollte. Darauf sah ich ein Kreuz, eine Buddha-Statue und ein Shinto-Symbol. Als ein buddhistischer Mönch zum Beten kam, falteten alle die Hände zum Gebet. Und ebenso bei dem Pastor und dem Shinto-Priester. Das war ein tiefes spirituelles Erlebnis. Ich frage mich: was habe ich da erlebt? Es ist einfach zu sagen: oh, das waren Götzenbilder usw. Aber es war mehr; etwas, das in uns Menschen Resonanz findet. Ich fühlte, dass hier nicht nur jeder für seine Toten betete, sondern für alle. Es war ein Ehrfurchts-erweis an das Leben.

Ich traf viele Senioren in der Tsunami-Nacharbeit. Sie hatten nicht mehr viel vom Leben zu erwarten. ... Sie denken nicht ans Ende, sondern daran, wie sie jeden Tag leben können. Sie denken nach über Sinn des Lebens heute, an diesem Tag. Auch in ihren Gesichtern sehe ich dieses Leuchten [der Wertschätzung] des Lebens.

Und abschließend antwortete er auf die Frage, wie das nationale Trauma von 2011 Japan veränderte:

---

es klassisch von Richard Niebuhr beschrieben wurde, vgl. Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture*, New York: Harper and Row, 1975, insbesondere S. 83: „... Jesus as the Messiah of their society, the fulfiller of its hopes and aspirations, the perfecter of its true faith, the source of its holiest spirit.“

Es veränderte die Sicht auf das Leben. Der Wert des Lebens wird neu gesehen. Das Leben leuchtet, weil die Menschen neu wahrnehmen, wie kostbar das Leben ist. ... Meine Hoffnung ist, dass das Leben der Christen leuchtet. Viele Missionare und japanische Christen sind gestresst und müde. Als Glieder eines Leibes, sollen wir einander erfrischen.“

Natürlich bleibt die Frage, inwiefern hier eine einseitige Darstellung des Shintoismus sowie der generellen Religiosität in Japan vorliegt.<sup>5</sup> Für die Hauptzielgruppe der japanischen Teilnehmer (Studenten und Geschäftsleute in internationalen Firmen) mag diese eher säkulare, philosophische Ausrichtung jedenfalls relevant sein.

Hinsichtlich der für diese Konferenz zentralen Frage würde lässt sich die Antwort der japanischen Teilnehmer so zusammenfassen: Die Konflikte zwischen Jesus-Nachfolge und kulturell-ethnischer Identität, einschließlich der religiösen Identität haben ihre Ursache in irreführenden Interpretationen, die am eigentlichen Kern das Shintoismus ebenso vorbeiführen wie am Kern des Evangeliums.

## b) Taiwan

Ähnlich bemüht um eine Vermittlung kulturell-religiösen Erbes mit dem christlichen Glauben war der Beitrag aus Taiwan. Auch hier lag der Schwerpunkt auf dem moralphilosophischen Aspekt der traditionellen Religiosität, nämlich dem Konfuzianismus. Doch im Unterschied zu den Beiträgen aus Japan ging

---

5 So beschreibt z.B. Martin Heißwolf unter Berufung auf verschiedene Literatur den animistischen Kern des Shintoismus, wobei „Animismus“ als wertfreie, religionswissenschaftliche Beschreibung eines Weltbildes zu verstehen ist (Heißwolf, Martin, *Japanese Understanding of Salvation. Soteriology in the Context of Japanese Animism*, Langham, 2018).

es hier weniger um den Wahrheitsgehalt des Konfuzianismus als um eine Formulierung christlicher Kernwahrheiten in konfuzianischen Konzepten:

Ich begann eine Theologie der „filial piety“ zu entwickeln.<sup>6</sup> Gott ist der wahre Vater. Jesus ist der wahrhaft respektvolle Sohn. Der Heilige Geist ist der Geist der respektvollen Sohnesliebe. Sünde bedeutet, sich respektlos und undankbar gegenüber dem Vater zu verhalten. Das bedeutet vor allem, ihm nicht als Vater zu vertrauen; ihn nicht als unseren Vater anzuerkennen.

Die praktizierte traditionelle Religion wird wertschätzend beschrieben, doch zugleich werden wesentliche Unterschiede zum christlichen Glauben hervorgehoben:

Meine Eltern waren aufrichtige Anhänger der chinesischen Religion. Sie meinten, wenn sie sich, soweit es ihnen möglich ist, gut verhielten und Menschen in Not halfen, dann erwarte sie ein gutes Schicksal. ... Ich habe von klein auf ihre ehrliche Frömmigkeit beobachtet. Aber ich fühlte immer einen Abstand zwischen Mensch und Gott. Es gab kein persönliches Verhältnis zu den Göttern.

Bei den Unterschieden geht es nicht nur darum, dass der christliche Glaube einen Mangel der traditionellen Religion ausfüllt, sondern es werden auch grundlegende Widersprüche hervorgehoben:

Sechs Monate lang war ich [nach meiner Bekehrung] ohne Licht. Ich las die Bibel, als würde ich die [konfuzianischen] chinesischen Klassiker lesen. Das einzige Buch, das für mich Sinn ergab, war das Buch der Sprüche. Denn es ähnelt sehr den Analekten. Später begriff ich, was mir fehlte: Ich hatte kein Verständnis für Sünde. Darum öffnete sich die Bibel nicht für mich. Ich widerstand anhaltend der Behauptung menschlicher Sündhaftigkeit. Denn ich war

---

6 „Filial piety“ meint den Respekt des Sohnes vor seinem Vater und ist die konfuzianische Kernugend.

auf konfuzianische Weise erzogen worden. ... Ich war zwar nicht perfekt, aber ich versuchte, mich zu bessern und ein anständiges Leben zu führen.“

Die Erzählung fährt fort mit einem Erlebnis, das zu einer unmittelbaren Einsicht in das biblische Sündenverständnis führte, welches zuvor verschlossen war. Diese Einsicht bedeutete einen fundamentalen Bruch mit der ursprünglichen religiösen Identität. Dennoch wird es positiv erlebt als entscheidender Schritt zu einer stimmigen christlichen Identität:

Ein Dialog über das, was wir tatsächlich glauben, und nicht über Lehrfragen.

Mir zeigte dieses Erlebnis: Ich kann nicht bestehen unter göttlichem Licht. Ich bin wie Ungeziefer unter einem Stein, das flieht, wenn der Stein hochgehoben wird und es dem Licht ausgesetzt ist. Ich schämte mich über meinen Stolz. Ich sah, die größten Sünden sind Stolz und Selbstgerechtigkeit. ... Es war wie bei Paulus in Apg. 9 als fielen mir Schuppen von den Augen. Nun schloss sich mir die Bibel auf. ... Ich war voller Dank und Freude.

Das Verhältnis der Religionen wird hier nicht auf einer abstrakten Ebene diskutiert, sondern auf die konkrete Lebenssituation bezogen. Dieser Ansatz wird auch deutlich in der Erzählung über ein interreligiöses Symposium zum Thema „Die Welt des Betens“ gemeinsam mit Buddhistischen Mönchen:

Ein Thema, das wir schon in der Einladung nannten, war: ‚Wie gehst du damit um, wenn dein Gebet nicht erhört wird?‘ Denn unser Anliegen ist, einen Dialog über das zu führen, was wir tatsächlich glauben, und weniger über Lehrfragen.

Die Grundsätze für diesen und weitere Dialoge mit Buddhisten lassen erkennen, dass auch hier mit grundsätzlichen Unterschieden, ja Konflikten gerechnet wird:

Ich habe drei Grundsätze für den Dialog: nicht defensiv, nicht ausweichend, nicht manipulativ.

Wie wir sehen, wird das Verhältnis zur Mehrheitsreligion nicht als theoretische Frage nach wahrer Erkenntnis in anderen Religionen behandelt. Sondern es geht um die Beziehung zu Einzelnen ihrer Anhänger. Es wird von dem Wirken des Geistes Gottes im religiösen Erleben konkreter Buddhisten berichtet. Als Grund für dieses Wirken werden jedoch nicht buddhistische Glaubensinhalte oder Frömmigkeit genannt, sondern die Begegnung mit der christlichen Botschaft:

Später hatte ich einen Dialog mit einem Zen-Meister über die Rechtfertigung aus Glauben. Seine Reaktion darauf formulierte er in einem kunstvoll schlichten Satz: ‚Die Botschaft der Rechtfertigung durch den Glauben brachte mich zum Singen und brachte mich zum Weinen.‘ Wir wurden Freunde. Und durch den Dialog wirkte der Heilige Geist. Ich erhielt Einladungen zu Vorträgen in zen-buddhistischen Studienzentren.

Hinsichtlich der Spannung zwischen christlichem Glauben und kulturell-religiöser Identität beschreibt dieser Ansatz einen dialektischen Prozess, in dem der Heilige Geist eine authentische christliche Identität heranwachsen lässt.<sup>7</sup> Einerseits eröffnet der Geist Gottes kulturell relevante Zugänge zum Evangelium, indem er biblische Wahrheiten in vertrauten Begriffen erschließt. Andererseits führt er zu neuen Einsichten, die einen grundlegenden Bruch mit der Ursprungsreligion darstellen.

### c) Myanmar

Aus Myanmar wurde von einem ähnlichen Dialog mit Buddhisten

---

7 Der biographisch erzählte Ansatz aus Taiwan weist grundlegende Parallelen zu Bevans „synthetic model“ auf, welches Bevans bezeichnender Weise auch „dialogisch“ oder „dialektisch“ nennt, vgl. Bevans, Stephen B, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll NY: Orbis Books 1992, S. 81-83.

berichtet, wie aus Taiwan. Doch geschieht er hier nicht nur in Form von theologisch reflektierten Einzelereignissen, sondern spontan und auf breiter Ebene:

Unsere Organisation packt jedes Jahr Weihnachtspakete für Kinder. Bevor wir die Geschenke verteilen, teilen wir die Botschaft des Evangeliums. ... In den Dörfern sind die Klöster der soziale Treffpunkt. Darum finden unsere Geschenk Aktionen oft auf ihrem Gelände statt. Durch die Aktionen haben wir an vielen Orten das Wohlwollen der Mönche gewonnen. Irgendwann fiel uns auf, dass ja viele Novizen auch noch Kinder sind. Darum machten wir unsere Weihnachtsaktion auch für sie. Dann fragten die Mönche: „Warum bekommen wir keine Geschenke?“ Also packten wir extra Weihnachtspäckchen für erwachsene Mönche mit Hygieneartikeln und christlicher Literatur.<sup>8</sup>

Auch hier geht es bei dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur Mehrheitsreligion nicht um die abstrakten Ebene religiöser Inhalte. Es finden vielmehr Begegnungen mit konkreten Personen statt. Dabei werden nicht Unterschiede thematisiert, sondern es wird an dem gemeinsamen religiösen Interesse angeknüpft:

Ein Abt fragte mich: „Wollt ihr uns bekehren?“ Ich sagte: „Nein. Wir möchten euch den lebendigen Gott vorstellen und Freundschaft mit euch schließen.“

Das Verteilen christlicher Literatur ist somit in einen kulturellen Rahmen eingebettet, der nicht als „Bekehrungsoffensive“ erlebt wird, sondern als freund-

schaftliche Beziehungspflege. So wurde weiter berichtet, dass buddhistische Klöster sich mit Beiträgen zu Kirchenbauten revanchieren, materiell und durch ihren gesellschaftlichen Einfluss.

Das Charakteristische an den Erzählungen aus Myanmar ist, dass Buddhismus primär als ein selbstverständlicher Bestandteil des sozio-kulturellen Umfeldes zum Thema gemacht wird und nicht als eine Religion. Man sucht Kontakt zu den Klöstern, weil sie der soziale Mittelpunkt jedes Dorfes sind. D.h. die Christen begegnen den Mönchen mit derselben Selbstverständlichkeit wie jeder andere auch.<sup>9</sup>

Diese Selbstverständlichkeit im Umgang mit buddhistischen Mönchen ließ sich auch daran erkennen, wie von den Mönchen gesprochen wurde. Nur selten wurde auf deren religiösen Überzeugung eingegangen. Meist erscheinen sie einfach als Menschen, die der biblischen Botschaft begegnen. Der Bericht ist voller Staunen über ihre Offenheit für Gottes Wort. Mönche lernen den ganzen Jakobusbrief auswendig und rezitieren ihn in ihren Meditationszeiten. Manche Äbte bitten um christliche Literatur für die gemeinsame Lektüre mit allen Mönchen. Doch auch hier wird diese Offenheit nicht mit einer besonderen Nähe buddhistischer Frömmigkeit zum Christentum begründet, sondern mit der Überzeugungskraft der Bibel, die an jede Frage anknüpfen kann:

Buddhismus als selbstverständlicher Bestandteil des kulturellen Umfelds.

---

<sup>8</sup> Es wurde erklärend kommentiert, dass manche buddhistische Klöster zu wenig finanzielle Unterstützung erhalten. Insbesondere unter der Militärherrschaft sei ihnen teilweise das öffentliche „Betteln“ verboten wurde, womit eine wichtige Einnahmequelle verloren ging, so dass Mönche unterernährt waren. In Katastrophen-Zeiten hätten manche Kirchen aus dem, was ihnen gespendet wurde, an die Klöster weitergegeben.

---

<sup>9</sup> Der Erzähler erläuterte im persönlichen Gespräch, dass im burmesischen Buddhismus die Mönche sehr präsent in der Gesellschaft sind. Viele Gläubige gehen zeitweise ins Kloster oder geben ihre Kinder dorthin, um ihr Schicksal positiv zu beeinflussen. Klöster stellen also generell keine abgeschlossene Welt für sich da.

Sie lesen die Bibel für sich. Und dann stellen sie fest, dass z.B. die fünf Qualitäten Buddhas in dem Gott der Bibel zu finden sind.

In diesem Zusammenhang wurde explizit von „Jesus-Nachfolgern“ innerhalb der Klöster gesprochen:

Mönche werden getauft und behalten Mönchskleidung an. Wir nennen sie BBB, Buddhist background believers.

Die Vereinbarkeit von Jesus-Nachfolge und buddhistischer Identität wird nicht weiter theologisch erörtert. Vielmehr geht es um kulturell-gesellschaftliche Überlegungen und Übergangsstufen in einem längeren Prozess.

Ich kenne Mönche, die ihrem Bruder bzw. ihrem Sohn nicht nur die Taufe, sondern auch die Ordination zum Pastor erlauben. Ja, sie unterstützen sie dabei sogar. Ich fragte einen von ihnen: ‚Warum konvertierst du selber nicht?‘ Die Antwort war: ‚Dann verliere ich die Möglichkeit, im Tempel von Jesus zu zeugen. So sitze ich vor Buddha-Bildnissen und meditiere Bibelverse.‘

Die Vermittlung zwischen beiden Identitäten wird nicht von den Christen vorgegeben, sondern von jedem Konvertiten für sich selbst ausgemacht. Dass jemand als Jesus-Nachfolger Buddhist bleibt, wurde weder aus theologischen noch aus strategischen Gründen gefordert. Dies wurde auch in einer Bemerkung über Bibelgruppen von buddhistischen Laien deutlich:

Wenn sie anfangen sich zu treffen, dann sitzen sie selbstverständlich vor den Buddha-Statuen in ihrem Haus. Doch irgendwann verschwinden diese Statuen von selbst.

Die christliche Literatur, die gezielt für buddhistische Mönche gestaltet wird, verfährt nach der klassischen Methoden äußerer Inkulturation, die geeignete religiös-kulturelle Elemente nutzt, um die Vermittlung des Evangeliums zu

erleichtern und Missverständnisse abzubauen:<sup>10</sup>

Äbte baten uns um ganze Bibeln für sich und ihre Mönche. ... Ich erhielt von der Regierung die Sondererlaubnis 50.000 Bibeln drucken zu lassen.<sup>11</sup> ... Sie sind erkennbar als Heilige Bücher gedruckt. Heilige Bücher müssen goldfarben sein. Denn auch alle Bilder von Buddha sind golden. Darum sind diese Bibel in Gold und den Farben der Mönche gedruckt.

In Bezug auf die Ausgangsfrage der Konferenz zeigte der Beitrag aus Myanmar, wie eine selbstbewusste Identität als Angehöriger der christlichen Minderheit aussehen kann – eine Minderheit, die wohlgemerkt durch die buddhistische Mehrheitsreligion teils massiv marginalisiert, ja verfolgt wird. Dennoch verhält man sich selbstverständlich als Teil des Volkes, auch gegenüber den Vertretern der dominanten Religion. Gerade weil der Buddhismus so eng mit burmesischer Kultur und Gesellschaft verwoben ist, behandelt man ihn undogmatisch als eine kulturelle Gegebenheit. Einerseits wird buddhistischer Religiosität mit Respekt begegnet. Andererseits ist der Bericht aus Myanmar von der Überzeugung getragen, dass nur durch die christliche Botschaft der einzig wahre Gott unter Buddhisten wirkt. Das Staunen darüber, wie Gott durch die Bibel auch in buddhistischen Klöstern wirkt, hilft den Christen, sich nicht als Randgruppe in

---

10 Der Umgang mit dem kulturell-religiösen Kontext ähnelt hier dem, was Bevan allgemein als „Translation-model“ beschreibt, vgl. Bevans, 30-31: „What makes this particular model specifically a *translation* model, however, is its insistence on the message of the gospel as an unchanging message. ... The values and thought forms of culture and the structures of social change are understood not so much as good in themselves, but as convenient vehicles for this essential, unchanging deposit of truth.”

11 In einem erklärenden Kommentar wurde gesagt, dass Bibel-Druck und -Besitz in größeren Mengen staatlichen Restriktionen unterliegt.

einem buddhistischen Volk zu sehen, sondern als Nachfolger des lebendigen Gottes, der mitten in ihrem Volk am Wirken ist, indem er dessen buddhistischen Religiosität in seinen Dienst nimmt.

d) Das Hmong-Volk als Beispiel für ethnische Minoritäten Indio-Chinas:

Ganz anders als in den Erzählungen aus Myanmar stellt sich das Verhältnis zwischen Jesus-Nachfolgern und ihrer Ursprungsreligion bei dem Volk der Hmong dar. Das Evangelium verbreitet sich hier

Die Botschaft von dem Sieg Jesu ergibt unmittelbar einen existentiell erlebbaren Sinn.

nicht über freundschaftliche Beziehungen zu den religiösen Führern der Mehrheitsreligion, sondern durch Konfrontation. Statt von fließenden Übergängen zwischen religiösen Identitäten hören wir von drama-

tischen Brüchen. Aber zugleich ist dies der Kontext, in dem die Zahl der Jesus-Nachfolger am schnellsten wächst!

Infolge der Berichte ist die Hmong-Religion geprägt von Furcht und dem Gefühl des Ausgeliefertseins an die Macht der Geister, wie es für animistische Weltbilder generell typisch ist:

Die meisten Hmong werden Christen, weil sie besessen sind und die Geister sie krank werden lassen. Wenn sie merken: „Kein Schamane kann helfen“, dann gehen sie zum Pastor. Manchmal berichten sie, dass ein Schamane gesagt habe: Der einzige, der dir helfen kann, ist Jesus. Auch Schamanen kommen zum Glauben, weil sie sehen, wie Jesus hilft.<sup>12</sup>

---

12 Auch Heilungen durch medizinische Behandlung durch christliche Ärzte werden als Heilung durch Jesus und Befreiung von einer Verfluchung verstanden, wie folgende Bemerkung zeigt: „Wir geben Medikamente an Pastoren. Denn in vielen Gegenden haben die Menschen keinen Zugang zu irgendeinem Gesundheitssystem. Die

Es wurde erzählt, dass es nicht ungewöhnlich sei, dass ganze Dorfgemeinschaften, die zugleich Kultgemeinschaften darstellen, geschlossen zum christlichen Glauben konvertieren.

Viele kommen schnell zum Glauben, weil sie lange unter der Macht der Finsternis gelitten haben. Oft geschieht es als Reaktion auf Radioprogramme in der Hmong-Sprache. Ein Dorfältester verkündet: „Ich werfe heute diese Ahnengötter weg. Wenn ich morgen noch lebe, dann könnt ihr alle an diesen Gott glauben.“

Das „Wegwerfen“ der Götterbilder illustriert drastisch, dass Konversion als ein absoluter Bruch mit alten Loyalitäten und als eine offene Herausforderung an deren Macht gemeint ist. Das Ausbleiben von Unheil bzw. die Heilung und Befreiung von dem Unheil der Geister beweist die Überlegenheit der Macht von Jesus Christus. Daher gehört ihm nun die Loyalität der Menschen. Die Bekehrung zum Christentum geschieht also innerhalb des von der Machtfrage dominierten animistischen Weltbilds. Der neue Glaube und die Botschaft von dem Sieg Jesu sprechen als „power encounter“<sup>13</sup> unmittelbar in dieses Weltbild hinein. Darum ergeben sie einen existentiell erlebbaren Sinn und werden nicht als Fremdkörper empfunden.

So gesehen findet gleichzeitig ein dramatischer Bruch in der religiösen Loyalität zu den Gottheiten statt und eine

---

Pastoren beten, bevor sie die Medizin geben. Die Heilung lässt die Menschen danach fragen, mehr über diesen Jesus zu wissen.“

13 Der Begriff „power encounter“ wurde auf der Konferenz nicht verwendet. Die Ausbreitung des Christentums unter den Hmong entspricht aber ganz diesem von Tippet und Kraft beschriebenen Typus der Konversion animistisch geprägter Gruppen, vgl. z.B. Kraft, Charles, Power Encounter in Spiritual Warfare, Eugene OR: Wipf and Stock 2017, S. 1-3.

grundlegende Kontinuität in dem Weltbild.<sup>14</sup>

In dem Beitrag der Teilnehmer aus dem Hmong-Volk wurde zum Einen die große Offenheit der Hmongs aufgrund ihres natürlichen Fokus auf Gottes Macht hervorgehoben. Gleichzeitig wurde aber auch die Notwendigkeit unterstrichen, die Christen im Glauben weiterzuführen:

Hmongs werden Christen, weil sie Gottes Macht erleben. Sie erleben Befreiung von Dämonen und Krankheit. Gott gebraucht das. Unsere Aufgabe ist, dass die Menschen mehr verstehen. Sie erleben ein Geschenk. Wir müssen ihnen sagen, wer der Geber ist. Das ist ein Prozess.

Es ist anzunehmen, dass dieser Prozess auch eine Veränderung des Weltbildes durch eine wachsende Kenntnis der Bibel umfasst, so dass nicht mehr Furcht und direkte Machtdemonstrationen und Furcht die treibenden Kräfte sind.

Hinsichtlich der Ausgangsfrage der Konferenz verdeutlicht der Beitrag aus dem Hmong-Volk den wesentlichen Unterschied eines animistisch geprägten Kontexts. Die Frage nach einer kulturell relevanten und akzeptablen Verkündigung des Evangeliums stellt sich hier ganz anders. Denn hier geht es nicht um eine theologische Verhältnisbestimmung der Ursprungsreligion zum christlichen Glauben; es geht auch nicht um persönliche Beziehungen der Jesus-Nachfolger zu konkreten Anhängern der Mehrheitsreligion. Vielmehr geht es für Menschen in einem von animistischem Denken dominierten Kontext primär um das direkte Gegenüber verschiedener

Götter in ihrem Anspruch auf Macht. Darum wird das Evangelium hier gerade durch den konkreten Konflikt mit den religiösen Mächten relevant und „kulturell akzeptabel“.

### 3. Was macht den christlichen Glauben attraktiv, was schafft Hindernisse?

Abschließend möchte ich auf einige konkrete Themen eingehen, die wiederholt angesprochen wurden, wenn es um die Attraktivität oder aber Kommunikationshindernisse der christlichen Botschaft in ostasiatischen Kontexten ging.

#### a) Gebet

In mehreren Zusammenhängen wurde der tiefe Eindruck erwähnt, den das Gebet von Christen auf Nichtchristen macht. Im Fall der Hmong ist es die Auswirkung des Gebets, das sich stärker erweist als die Mächte der Ahnen und Geister. Aus Taiwan wurde als erste positive Begegnung mit dem christlichen Glauben folgendes berichtet:

Wir waren noch Kinder. Mein Bruder musste in das Krankenhaus. Ich sah, wie der Arzt und die Krankenschwester für die Operation und meinen Bruder beteten. Das berührte mich tief. Ich wollte auch beten. Aber zu meiner Beschämung merkte ich, dass ich keinen göttlichen Namen wusste zu dem man beten konnte. (Taiwan)

Die christliche Fürbitte wird von Nichtchristen unmittelbar als eine Segenshandlung verstanden. Das zeigt auch diese Bemerkung aus Myanmar:

Unsere Regierungschefin Aung San Suu Kyi ist Pastoren-Enkelin. Sie führt ihren politischen Erfolg sowie den ihres Vaters auf das Segensgebet ihres Großvaters zurück. Sie lädt mich jährlich zu einem Empfang ein, um für sie zu beten.

Ebenso spielt das Gebet der Christen eine wichtige Rolle für ein vertieftes Kennenlernen ihres Glaubens. Denn in

---

14 Zu dieser Unterscheidung zwischen der Ahnen- und Geisterverehrung der Hmong als einer konkreten Religion einerseits und dem Animismus als einem generellen Weltbild andererseits vgl. z. B. Hiebert, Paul G., *Transforming Worldviews. An Anthropological Understanding of How People Change*. Grand Rapids: Baker 2008, 105-107 sowie Käser, Lothar, *Animismus*, Nürnberg: VTR 2014, 61-69.

ihrem Beten wird erkennbar, welcher Art die Gottesbeziehung der Christen ist:

Ich lernte, indem ich die Christen beim Beten beobachtete. Was war der Grund für ihre Hingabe an Jesus? War er für sie ein Heiliger wie Konfuzius oder Buddha? (Taiwan)

Schließlich wurde die Bedeutung des gemeinsamen Betens für die Entstehung christlicher Einheit hervorgehoben. Aus Myanmar wurde berichtet, dass der Ausgangspunkt für die Zusammenarbeit der Kirchen in Nothilfe-Projekten nur möglich war, weil es seit Jahren das ökumenische nationale Gebetskomitee gab, in dem die Bischöfe oder Leiter aller Kirchen einander segneten und für einander beteten.

Als gemeinsamer Nenner dieser Bemerkungen lässt sich zusammenfassen, dass in den verschiedenen ostasiatischen Kontexten das Beten der Christen unmittelbar ihren Zugang zu einer segensreichen geistlichen Realität erfahrbar macht.

## b) Das Leben der Christen

Über das Gebet hinaus spielt die Attraktivität des Verhaltens von Christen im alltäglichen Leben eine wichtige Rolle. Zwischen den Zeilen der Erzählungen ist zu lesen, wie aufmerksam Nichtchristen das Leben der Christen beobachten und es nach ihren Prämissen deuten.

Von den ethnischen Minoritäten Indochinas wie den Hmong wurde berichtet, dass Vertreter nicht-christlicher Dörfer aus Eigeninitiative um Evangelisten bitten, weil sie von christlichen Dörfern wissen, dass sie die kostspieligen Opfer für die Ahnen oder traditionelle Zeremonien aufgeben und es ihnen trotzdem besser als zuvor geht.

In den Beiträgen aus buddhistisch-konfuzianistisch geprägten Kontexten wird erkennbar, wie das Verhalten der Christen als Ausdruck der moralischen Qualität ihres Charakters verstanden wird. Hierfür sind die großen Aktionen christlicher Hilfsarbeit weniger bedeutend als das konkrete moralische Verhalten im Alltag, wie folgende Erzählung verdeutlicht:

Wir beteiligten uns als Christen an der Hilfe nach dem Zyklon von 2008 und zwar ohne Bestechungsgelder zu nehmen. Das fiel auf und blieb der Lokalregierung im Gedächtnis. ... Darum luden sie uns ein, in einem großen Gefängnis eine Kirche zu bauen. Die Christen in dem Gefängnis sind ein Zeugnis, weil sie anderen von dem abgeben, was man ihnen ins Gefängnis bringt.

Der Zusammenhang von Verhalten und moralischer Qualität wird besonders deutlich in der folgenden Erzählung über den Widerstand einer nichtchristlichen Mutter gegen die Entscheidung ihres Sohnes, Pastor zu werden. In ihren Augen ist seine Entscheidung „zu eigennützig und stellt das eigene Ideal über die Verpflichtungen gegenüber der Familie“. Damit hat für sie die Bekehrung des Sohnes die moralische Qualität seines Charakters beschädigt. Diese negative Sicht ändert sich erst, als die Mutter die Geschichte eines Pastors in ihrer Heimatstadt Fuzhou hört: Sein Großvater sei im Bürgerkrieg auf der Flucht auf einem Boot gestorben. Die Großmutter habe sich mit den Kindern in die nächste Stadt, Fuzhou, aufgemacht und dort die Kirche gesucht. Denn ihr Mann habe gesagt: „Wenn ihr nicht weiterwisst, dann geht zu einer Kirche. Dort hilft man Menschen in Not.“ Die Christen in der Kirche seien so arm gewesen, dass sie eine Tür der Kirche aus dem Rahmen nehmen mussten, um den Leichnam des Vaters in die Stadt zu transportieren. Trotzdem hätten sie für

Nichtchristen  
deuten das  
Leben der  
Christen nach  
ihren eigenen  
Prämissen.

die Beerdigung gesorgt und der Mutter mit ihren Kindern geholfen. Darum sagte die Großmutter: „Wenn jemals jemand aus unserer Familie von Gott in den Dienst gerufen werden, dann solle er als erstes in dieser Kirche dienen.“

Diese Erzählung zeigt der Mutter, dass auch Christen eine tiefe Achtung, Zugehörigkeit und Dankbarkeit für ihre Familie empfinden. Ihr Dienst für andere steht dazu nicht im Widerspruch. Sondern ihr moralischer Charakter wirkt über die Familie hinaus. Berührt durch das Hören dieser Geschichte kann die nichtchristliche Mutter die Entscheidung ihres Sohnes, Pastor zu werden, neu verstehen. „Sie war tief gerührt und sagte: Ich sehe, dass derselbe Gott, auch in dem Leben meines Sohnes am Wirken ist.“ (Taiwan)

Die Persönlichkeit der Christen wirkt vor allem in Freundschaften. Freundschaften mit Christen schaffen eine positive Einstellung gegenüber dem christlichen Glauben, noch lange bevor Interesse an Glaubensinhalten entsteht:

Ich wurde Christ durch Missionare aus den USA, als ich nach dem Zweiten Weltkrieg in Tokyo studierte. Ich war von ihrem Charakter beeindruckt und von ihrer Demut. Ich komme aus einer säkularen Shinto-Familie. Ich war weniger am Christentum als Religion interessiert, aber imponiert von den Personen.

Vor allem in den Erzählungen aus Taiwan und Japan kam zum Ausdruck, dass das Evangelium auch darum attraktiv wirkt, weil es mehr bietet als nur ein durchschnittliches anständiges Leben. Auch dieses „Mehr“ wird durch Beobachten ausgemacht:

„Ich nehme meist Joh 10,10 als Ausgangspunkt für mein Zeugnis. Hier geht es um das Leben. Ich beginne bei dem Leben, das wir alle schon haben. Es beginnt mit der Geburt, die Eltern wollen Bildung für ihr Kind, dann Arbeit und der Wunsch nach Erfolg und gutem Auskommen. Diese Vorstellung von Leben endet im Alter von

60 Jahren, mit der Pension. Es gibt kaum Antworten fürs Leben nach dem 60sten Lebensjahr. ... Darum sage ich: es gibt mehr im Leben, als das wonach wir streben. ... Das weckt Interesse. Wozu lebe ich? Wie sieht das Leben aus, das Jesus anbietet? (Japan)

Bis ins Studentenalter schien mir das Leben eine eintönige Sache zu sein, wo alles schon vorgegeben war. ... Die beste Aussicht war, dieses Leben wenigstens in innerem Frieden zu verbringen, bis man starb. ... In der christlichen Umgebung entdeckte ich eine neue Perspektive. Ich beobachtete, wie Christen die Komplexität und Herausforderungen des Lebens angingen. (Taiwan)

### c) Das Reden von Sünde

Als ein allgemein bekanntes Ärgernis für asiatische Ohren wurde mehrmals das Reden von der Sünde angesprochen. Es werde als Beleidigung und Herabwürdigung der moralischen Überzeugungen der Nichtchristen verstanden.

Die Mönche erleben das Evangelium als beschämend, weil der Missionar besser argumentieren kann als sie und sie vor allen das Gesicht verlieren lässt. Insbesondere ihre Argumentation gegen gute Werke ist verletzend. (aus Myanmar).

Stattdessen gelte es, das Streben nach einem moralisch vollkommenen Leben positiv aufzunehmen und Buddhisten selber erkennen zu lassen, dass sie hilflos gegenüber der Sünde sind.

Wir vergleichen nicht die Religionen miteinander. Sondern wir reden von himmlischen Werten und dem lebendigen Gott. Das ist, wonach sie selber ein Bedürfnis empfinden. (Myanmar)

Mache sie zu guten Buddhisten. Dann wissen sie, warum sie Christen werden müssen. (Myanmar)

Sowohl in den Erzählungen aus Myanmar als auch in denen der Hmong kam zur Sprache, dass in der Mehrheitsreligion die Angst vor der Hölle ein wesentlicher Antriebsfaktor für

religiöse Suche ist. Persönliche Sünden-erkenntnis als tiefes Empfinden existentieller Verlorenheit kann daher an diese bereits bestehende Furcht vor der Hölle anknüpfen:

Hmongs kennen nur die Hölle, nicht den Himmel. ... Die entscheidende Frage für die Bekehrung ist: Wohin gehst du nach dem Tod?

Dies wird besonders deutlich in dem einfachen Traktat „Drowning Man“, das für einfache buddhistische Mönche verfasst wurde und auf der Konferenz vorgestellt wurde:

Du, mein Freund, der in dem Sumpf der Sünde ertrinkt, du kannst vor der ewigen Hölle gerettet werden, indem du an Jesus Christus glaubst (Traktat „Drowning Man“).

Anders stellt sich das Problem biblischer Sündenerkenntnis in den Erzählungen aus Taiwan und Japan dar, in denen es vor allem um die Konfrontation mit konfuzianischer bzw. Shinto-Morallehre geht. In diesen Erzählungen spielte die Angst vor einer Bestrafung nach dem Tod keine Rolle. Das wurde deutlich durch die Frage eines nicht-japanischen Teilnehmers, ob die Tsunami-Katastrophe zu vermehrten Fragen nach dem Leben nach dem Tod und religiöser Suche geführt hätte. Zur Verblüffung der nicht-japanischen Teilnehmer waren längere Erklärungen auf Japanisch unter den japanischen Teilnehmern nötig, bis der Sinn dieser Frage deutlich war. Schließlich erklärte ein Teilnehmer aus Japan: „In Japan glauben die Leute generell daran, dass alle Menschen nach diesem Leben in den Himmel kommen und sich dort wiedertreffen. ... Darum sagt man an dem Grab: Auf Wiedersehen.“

Es wurde hervorgehoben, dass die christliche Selbsterkenntnis als „Sünder“ zunächst einmal keinen Sinn ergebe. Sie scheine absurd, weil sie als Leugnung

der menschlichen moralischen Fähigkeiten verstanden wird. Das aber widerspreche der Erfahrung der Menschen, die sich zwar nicht als vollkommen erleben, jedoch sehr wohl als Menschen mit moralischem Empfinden und Willen.

Ich war zwar nicht perfekt, doch ich versuchte, mich zu bessern und ich lebte anständig. (Taiwan)

In diesen Kontexten wurde als Schlüssel zu einem existentiellen Sündenverständnis hervorgehoben, dass Sünde als Zustand des Menschseins im Angesicht des Heiligen Gottes begriffen werden müsse:

Es ist kein moralisches Problem. Sondern es geht darum, dass ich als Mensch vor dem heiligen Gott stehe. (Taiwan)

Es gibt Orte, wo die Kriminalitätsrate besonders hoch ist. Oft sind das Stadtteile mit geringem Einkommen. Ich habe lange gedacht: Sünde ist weit weg von mir. Aber dann verstand ich: Es mögen andere Menschen sein, die ein System der Sünde schaffen. Aber ich bin Teil des Systems, das Sünde schafft. Das half mir, anzufangen, Sünde zu verstehen. (Japan)

Ich kann nicht bestehen unter göttlichem Licht. Ich bin wie das Ungeziefer unter einem Stein, das flieht, wenn der Stein hochgehoben wird und es dem Licht ausgesetzt ist. Ich schämte mich über meinen Stolz. Ich sah, die größte Sünde sind Stolz und Selbstgerechtigkeit. (Taiwan)

Obwohl also von vielen bestätigt wurde, dass das Thema Sünde schwer zu vermitteln sei, so plädierte doch keiner der asiatischen Teilnehmer dafür, diesen Begriff nicht zu verwenden. Es herrschte Einigkeit, dass es vor allem eine Frage der richtigen Anknüpfungspunkte und des Wachstums an Erkenntnis sei, dass Menschen sich als „Sünder“ erkennen. Die Unterscheidung von „Schuld“ und „Schande“ spielt erstaunlicherweise keine Rolle, obgleich sie von einem Beobachter in die Diskussion eingebracht wurde.

#### d) Kirche und Taufe

Die provozierende Anfangsfrage des Einladungsschreibens – „Muss man erst Christ werden, um Jesus nachzufolgen?“ – legte die Frage nach der Bedeutung der Kirche nahe.

... Jesus nachfolgen ohne Taufe und Anschluss an eine Kirche.

Wiederholt wurde gesagt, dass die von westlichen Missionaren gegründeten Kirchen bis heute von vielen als ein Fremdkörper angesehen würden. Ihnen sei es bedauerlicher Weise oft mehr darum gegangen, die konfessionelle Identität einer Kirche zu gewährleisten, als eine einheimische Kirche heranwachsen zu lassen.

Bei der Auswertung der Antworten ist zu bedenken, dass die Teilnehmer aus Japan und Myanmar Leiter von Parachurch-Organisationen sind. In ihren Beiträgen wurde direkt von der Möglichkeit gesprochen, dass Menschen Jesus nachfolgen, ohne sich durch Taufe und Anschluss an eine christliche Gemeinde von ihrem ursprünglichen religiösen Umfeld zu trennen. Konkret bedeutete dies, dass man Menschen in die Nachfolge Jesu hineinführt, aber die Entscheidung über einen Bruch mit ihrer Ursprungsreligion, über Taufe und Anschluss an eine Kirche ihnen überlasse.

Die Buddhist Background Believers wählen selber, in welcher Kirche sie getauft werden wollen. Sie mögen oft die traditionellen Kirchen, wie Baptisten, Katholiken, usw., weil ihre Gottesdienste „ruhig“ sind, so wie die Religion im Tempel. (Myanmar)

Wir präsentieren nur Jesus, aber keine Religion. Wir treffen uns auch nicht in kirchlichen Räumen. ... Jeder kann Mitglied werden, unabhängig von seiner Religion. ... Sie [Konvertiten] entscheiden, wo sie hingehen. Vielleicht ist ihre Frau schon Mitglied einer Kirche. Oder sie besuchen einfach weiter nur unsere Gruppe. Oder sie starten eine neue Kirche. Oder sie gehen weiter zum Shinto-Schrein.“ (Japan).

Aus Japan kam eine ausdrückliche Kritik an dem institutionellen Kirchenbegriff. Hinter dieser Skepsis gegenüber Kirchen steht die Erfahrung, dass Christ-Sein mit der Zugehörigkeit zu einer ausländischen religiösen Bewegung gleichgesetzt wird, die zu den zahlreichen neuen religiösen Gruppen in Japan hinzukommt, die von der Mehrheit als irrelevant und überflüssig betrachtet werden.

Der Glaube an Jesus wird reduziert zu „Wir sollen Gott in der Kirche anbeten“ statt in irgendeinem der Tempel. (Japan-Missionar)

Das ist der Schlüssel für die Evangelisation in Japan: Glaube an Jesus muss nicht als eine andere Religion eingeführt werden. Sondern als Bekanntschaft mit Jesus. Denn Japaner sind offen für die Bibel und Jesus. (Japan)

Ein Versuch, konsequent alle Strukturen zu vermeiden und in Haus-Gruppen gemeinsam die Bibel zu studieren, wurde von Japan-Missionaren vorgestellt. Hier werden feste Abläufe, ja sogar feste Zeiten für die Treffen vermieden, um jede strukturelle Ähnlichkeit mit einer religiösen Veranstaltung zu vermeiden.

Angesichts dieser Skepsis gegen religiöse Strukturen ist es nachvollziehbar, warum die Teilnehmer aus Japan der christlichen Taufe wenig Bedeutung beimaßen. Für sie war Taufe primär ein Ritual zur Aufnahme in eine Kirche als einer religiösen Institution. Unabhängig von den unterschiedlichen konfessionell geprägten Taufverständnissen der Teilnehmer, herrschte Übereinstimmung, dass dies eine weitverbreitete Sicht der Taufe unter Nichtchristen darstelle. Daher sei es eine Aufgabe, den Sinn der Taufe kulturell relevant zu vermitteln. Dazu gehöre insbesondere die Frage nach der Taufe ganzer Familien.

Dass bei der Bedeutung von Kirche und Taufe kontextuelle Faktoren mindestens genauso wichtig sind wie konfessionelle, zeigte die Reaktion einer Hmong-

Vertreterin auf die Problematisierung der Taufe durch die Teilnehmer aus Japan:

Japan ist weit weg für uns. Darum für mich schwer zu verstehen, was ihr in Japan macht. Wenn die Menschen bei uns bereit sind getauft zu werden, dann taufen wir sie. Wir haben kein Problem damit, eine neue Praxis einzuführen, die unserer Kultur fremd ist. Wir folgen einfach dem Vorbild von Jesus.

Die Bedeutung des Kirchgebäudes als Bekenntnis eines christlichen Dorfes.

Hier zeigt sich wiederum, dass gerade diejenigen Christen, die aggressiven Widerstand durch ihr kulturelles Umfeld erleben, die Fremdheit mancher Aspekte des christlichen Glaubens nicht als Problem erleben. Da Taufe meist in einer Gruppe aus demselben Ort geschieht, wird dieser „fremde“ Brauch für sie zum „identity marker“ für die Gemeinschaft der „Nachfolger von Jesus“ in ihrem Volk.

Zugleich ist zu bedenken, dass die Gemeindegründungsbewegung unter dem Volk der Hmong schon lange als eine indigene Bewegung wahrgenommen wird. Das „Fremde“ am christlichen Glauben kommt für sie direkt „aus dem Vorbild von Jesus“, nicht von westlichen Missionaren und deren Kirchen.

Dasselbe gilt auch für die Christen in anderen ethnischen Minoritäten Indochinas. Der folgende Beitrag des Leiters der indigenen Missionsbewegung aus Vietnam über die Arbeit unter ethnischen Minoritäten erfolgte einen Tag nach den skeptischen Äußerungen zum Ritual der Taufe und der Kirche als Institution. Der Erzähler hatte seinen Vortrag noch bis zur letzten Minute bearbeitet, so dass die folgende Erzählung durchaus auf den vorangehenden Tag Bezug nehmen könnte:

„Bei uns ist es verboten zu taufen. Trotzdem tun wir es. ... Weil wir

beobachtet wurden, gingen wir erst nach Einbruch der Dunkelheit los. Die Gläubigen freuten sich als wir eintrafen. ... Sie baten uns, sie zu taufen, weil vorher keiner da war, der sie hätte taufen können. Ich startete den Taufunterricht um halb zehn abends. Danach gingen wir in den Dschungel. Es war Dezember und sehr kalt. 71 Personen wollten getauft werden. Darunter waren zwei, die schon über 80 waren. Ich ermahnte sie, sie sollten bis zum Sommer warten. Doch sie sagten: „Nein! Wir haben schon so lange gewartet. Wenn wir krank werden und sterben, dann kommen wir in den Himmel.“

Weiter wurde die Bedeutung eines Kirchengebäudes für die Gläubigen hervorgehoben als Kennzeichen und Bekenntnis eines christlichen Dorfes:

Dieses Dorf war christlich geworden. Sie waren arm, doch sie bauten eine Kirche aus Holz. Als diese Kirche von der Polizei zerstört wurde, bauten die Christen innerhalb von zwei Tagen einen einfachen Versammlungsort aus Zweigen für den Gottesdienst. Später bauten sie eine neue Kirche aus Holz daneben. So sind diese Gläubigen. Wenn eine Kirche zerstört wird, bauen sie zwei auf.

Das Kirchgebäude löst hier ganz konkret den Konflikt mit dem Umfeld aus. Doch wird dieser Konflikt nicht umgangen, sondern bewusst herausgefordert. Denn die selbsterbaute Kirche steht als Symbol für die Herrschaft Jesu über dieses Dorf. Die Kirche symbolisiert Zugehörigkeit zu ihm, nicht zu einer ausländischen Konfession.

#### 4. Fazit:

„Wie ist es möglich, die Gute Nachricht kulturell akzeptabel zu kommunizieren, ohne den Inhalt des Evangeliums zu kompromittieren?“ Die Antworten der auf diese Frage fallen erwartungsgemäß je nach konkretem Kontext unterschiedlich aus. Denn die Frage nach „kulturell akzeptabler Kommunikation“

stellt sich ganz verschieden. Vor dem Hintergrund konfuzianischer Familienwerte steht die Achtung der Familienstrukturen im Mittelpunkt. In Japan geht es entscheidend darum, eine Kontinuität zur kulturell-ethnischen Identität herzustellen. Ein sehr dynamisches Verständnis von „kulturell akzeptabel“ zeigt sich in dem christlichen Zeugnis unter buddhistischen Mönchen, wo die Christen dem Heiligen Geist folgen, dort wo er selbst für Gottes Wort „Akzeptanz“ schafft. In den animistischen geprägten Volksgruppen Indochinas ist es gerade der Konflikt zwischen den geistlichen Mächten, der das Evangelium „kulturell akzeptabel“ macht!

Grundsätzlich wäre zu fragen, ob das Spektrum der Kontexte zu weit war. Selbstverständlich könnte eine ähnliche Konferenz, die sich z.B. auf das christliche Zeugnis unter buddhistischen Mönchen und Nonnen oder unter säkularen Japanern konzentriert, die Thematik weitaus komplexer und tiefer angehen.

Andererseits sind aber die meisten ostasiatischen Kontexte so plural und fluide, dass Buddhismus, Animismus, Konfuzianismus und – im Falle Japans – Shintoismus sich gar nicht trennen lassen. Je nach Familie, Milieu oder ethnischer Gruppe mag ein Element dominieren, doch die anderen sind nicht fern. Aus der Sicht eines Beobachters bewahrte gerade diese Mischung davor, ein zu einfaches Bild mit zu glatten Antworten zu schaffen.

Der zweite Teil der Frage, nämlich die Gefahr, „das Evangelium zu kompromittieren“, wurde von keinem Teilnehmer angesprochen. Das wird zum Einen kulturell bedingt sein. Hier war nicht der Rahmen, anderen ein „kompromittiertes Evangelium“ vorzuwerfen. Der Hauptgrund scheint mir aber zu sein, dass von allen Teilnehmern in der kirchlichen Praxis als dominantes Problem ein „Zu-Wenig“ und kein „Zu-Viel“ an kultureller Annäherung erlebt wird.

# Die Biblische Theologie in der theologischen Arbeit der Missiologie

Daniel Vullriede

Der folgende Artikel beleuchtet die Grundlagen theologischer Arbeit in der Missiologie. Ein Blick in die Vergangenheit veranschaulicht das Risiko, einzelne Impulse aus der Exegese, aus der Systematischen Theologie, aus der Praktischen Theologie oder aus der Hermeneutik einseitig zu übernehmen. Als zutiefst theologische Disziplin ist die Missiologie jedoch auf einen reflektierten Gebrauch und ein organisches Zusammenspiel aller theologischen Methodenbereiche angewiesen. Sodann soll die Biblische Theologie als ein weiterer Teil der theologischen Arbeit umrissen und so in ihrer Relevanz für die Missiologie vorgestellt werden. Verschiedene Literaturhinweise dienen schließlich als Handreichung für die weitere theologisch-missiologische Forschung und Praxis.

*Daniel Vullriede, Jahrgang 1984, arbeitet mit seiner Frau seit 2013 im missionarischen Gemeindeaufbau in Italien. Nach Abschluss des Theologie-Studiums 2009 (Theologisches Examen, FTH Gießen; M.A. in Biblical and Theological Studies, University of Gloucestershire) erwarb er 2012 einen M.A. in Bildung, Kultur, Anthropologie, 2012 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Email: daniel\_vullriede@web.de*

## Der Wandel der Missionswissenschaft und die Frage nach der richtigen Methode

Wer sich mit der evangelischen Missionswissenschaft bzw. mit der evangelikalen Missiologie des 20. Jahrhunderts beschäftigt, wird auf unterschiedliche Ansätze und Trends stoßen. Einerseits sind diese historisch nachvollziehbar: Weil sich politische, soziale und technologische Gegebenheiten ändern, kommen Menschen zu unterschiedlichen Perspektiven. So hatten die Teilnehmer des Weltmissionskongresses von 1910 in Edinburgh eine andere Sicht von der Welt und der christlichen Mission als z.B. jene des Lausanner Kongresses für Weltevangelisation, der hundert Jahre

später in Kapstadt tagte. Andererseits sind die verschiedenen Perspektiven von ihrem Inhalt her zu verstehen. Das vergangene Jahrhundert bot zahlreiche theologische Entwürfe, die das missiologische Theoretisieren prägten und sich dann auf die missionarische Praxis weltweit auswirkten. Deutlich dabei wird: Die Missionswissenschaft bzw. die Missiologie sind zutiefst theologische Disziplinen. Der Blick in die Vergangenheit hilft zunächst, gemachte Fehler zu realisieren und wechselnden Kontexten besser Rechnung zu tragen. Doch stellt sich weiterhin die Frage nach der theologischen Substanz, z.B. wenn unterschiedliche Definitionen von ‚Mission‘ miteinander konkurrieren.<sup>1</sup> Nur eine Missiologie, die um ihre Norm, um ihren Inhalt und um ihre Methodik weiß, kann zur reflektierten und zielgerichteten Praxis anleiten. Doch auf welches theologische Vorgehen sollte man zurückgreifen?

Zahlreiche theologische Entwürfe prägten das missiologische Theoretisieren.

<sup>1</sup> Ferdinando, Keith, „Mission: A Problem of Definition“, *Themelios* 33/1, 2008; einsehbar unter <http://themelios.thegospelcoalition.org/article/mission-a-problem-of-definition/>.

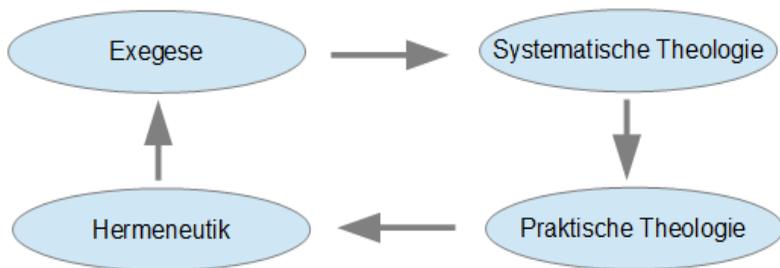


Abbildung 1

## Theologisches Arbeiten für eine substanzielle Missiologie

Ausgehend von der These, dass Missionswissenschaftler, Missiologen und Missionare eine zutiefst theologische Disziplin betreiben, sei skizzenhaft an die Schritte des theologischen Arbeitens erinnert: Ein erster Schritt besteht in der Auseinandersetzung mit dem biblischen Text als ‚norma normans‘.<sup>2</sup> In der *Exegese* fragt man nach dem ursprünglichen Sinn eines Textes für die ursprünglichen Adressaten im Lichte der ursprünglichen, historischen Umstände. In der *Systematischen Theologie* sichtet man die Ergebnisse der Exegese auf ihre thematischen Zusammenhänge hin, was u.a. die Dogmatik, die Ethik, die Apologetik und auch die Historische Theologie betrifft. Darauf aufbauend fragt die *Praktische Theologie* (ebenso die Missiologie) nach der Anwendungsweise der gemachten Ergebnisse in einem gegebenen Kontext.

Dieser Punkt berührt wiederum regelmäßig Fragen der *Hermeneutik*, bei der es um das grundlegende Verständnis von

Texten und Kontexten geht. Schon hier deutet sich an, dass das theologische Arbeiten nicht eine gedankliche Einbahnstraße, sondern im Idealfall einen zirkulären Vorgang darstellt: Alte Wahrheiten und Erkenntnisse werden im Lichte neuer Entdeckungen in Praxis und Theorie reflektiert und angewendet. Das wiederum bereichert die theologische und missiologische Arbeit (vgl. Abbildung 1).

## Von Engführungen und Einseitigkeiten

Interessant dabei ist, wie alle vier Methodenbereiche in vergangenen missiologischen Debatten unterschiedlich betont wurden. Bei einer übermäßigen, selektiven Betonung der *Exegese* wurden und werden markante Bibelabschnitte als Lesebrille für das Ganze herangezogen, um gewisse Positionen oder Vorgehensweisen zu legitimieren.<sup>3</sup> Die Engführung der Mission auf einzelne Bibelstellen kann man durchaus kritisieren. Zugleich sollte man ihr inhaltliches Gewicht auch nicht unterschätzen: Innerbiblische Fazite, Schlüsselverse und Zuspitzungen dürfen als solche wahrgenommen werden, soweit es der Gedankengang

2 Für eine aktuelle Auseinandersetzung mit der Frage von Inspiration und Autorität der biblischen Schriften, aus historischer, theologischer, philosophischer und religionswissenschaftlicher Sicht, vgl.: *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, Hrsg. D. A. Carson, Grand Rapids: Eerdmans, 2016; Feinberg, John, *Light in a Dark Place: The Doctrine of Scripture*, Foundations of Evangelical Theology, Wheaton: Crossway, 2018.

3 Als Beispiele vgl. Mat 28,18-20, Apg 1,8 oder auch Jer 29,7.

und die rhetorische Absicht der biblischen Autoren nahelegen.

In methodischer Hinsicht hat die historisch-kritische Bibelauslegung markante Spuren in der Missionswissenschaft hinterlassen, doch blieb diese Art der diachronen Auslegung keineswegs unhinterfragt. Gewichtige Kritikpunkte, auch aus universitärer Sicht, sind u.a. „die Vernachlässigung des Textes in seiner Jetztgestalt, mangelnde methodische Interaktion mit anderen theologischen Disziplinen jenseits des eigenen Fachbereichs, eine schier unübersehbare Fülle unterschiedlicher Hypothesen zur Textentstehung und die Spannung zwischen der Anwendung vermeintlich objektiver Methoden und dem subjektiven Urteil des jeweiligen Auslegers.“<sup>4</sup>

Eine Reaktion auf die historisch-kritische Bibelauslegung war u.a. die Hinwendung zu Paradigmen aus der *Systematischen Theologie*. Untereinander konkurrierend

und doch wirkungsgeschichtlich nachhaltig waren geschichtssphilosophische, eschatologische oder trinitätstheologische<sup>5</sup> Entwürfe. Fraglich bleibt, ob diese Konzepte stets umfassend mit dem biblischen Befund übereinstimmten, sich als eine Lesebrille für das theologische Ganze eigneten oder angemessene Antworten auf die Fragen der Zeit boten.

Die Praxisorientierung der Missionswissenschaft wurde bereits erwähnt. Gerade in Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche verhalf die kulturelle und

---

4 Vette, Joachim, „Bibelauslegung, historisch-kritische (AT)“, Abschnitt „9. Zur Kritik an der historisch-kritischen Bibelauslegung“, *WiBiLex – Das Bibellexikon*; einsehbar unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15249/>.

5 Hier lassen sich zum Teil auch die unterschiedlichen Formen und Perspektiven der Missio Dei einordnen.

*praktisch-theologische Sensibilität* Einzelner, korrigierende Impulse zu vermitteln.<sup>6</sup> Andere praxisorientierte Konzepte wurden nach kurzer Zeit wieder hinterfragt, z.B. das ‚homogeneous unit principle‘. Generell ist es problematisch, wenn die Praxis zum Standard der Praxis wird, d.h. wenn zeitgenössische, kulturelle Fragen verabsolutiert oder zur Norm der Theoriebildung erhoben werden. Auch wenn hier und da noch ein latenter Gegensatz zwischen Theorie und Praxis beschworen wird, so gilt: Theologisches Arbeiten und missionarisches Handeln gehören untrennbar zusammen.

Während die *Hermeneutik* in früheren Zeiten eher im Hintergrund der theologischen Arbeit mitschwang, kommt ihr heute eine Schlüsselstellung zu.<sup>7</sup> Die explosionsartige Zunahme an entsprechenden Veröffentlichungen zeigt, wie empfindsam man für hermeneutische Fragestellungen geworden ist. Über das rechte Verständnis von Texten hinaus werden heute überdies kulturelle Prägungen, die Rechtmäßigkeit überzeitlicher Wahrheitsansprüche oder die Möglichkeiten der menschlichen Sprachen hinterfragt.

Jeder der Methodenbereiche begünstigt unterschiedliche Ausrichtungen. Die Überbetonungen der Exegese, systematisch-theologischer Paradigmen oder

---

6 Stellvertretend genannt seien hier: Henry, Carl, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1947/ 2003; Sider, Ronald, *Der Weg durchs Nadelöhr: Reiche Christen und Welthunger*, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1986; Newbiggin, Leslie, *Den Griechen eine Torheit: Das Evangelium und unsere westliche Kultur*, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1989.

7 Auch wenn die philosophischen, hermeneutischen Fragen in der Gegenwart besondere Aufmerksamkeit erfahren, so wurden sie doch bereits zur Reformationszeit und noch früher reflektiert, vgl.: Zimmermann, Jens, *Theologische Hermeneutik: Ein trinitarisch-christologischer Entwurf*, Freiburg: Herder, 2008, S. 84-117.

... markante  
Bibelabschnitte  
als Lesebrille  
für das Ganze.

praktischer Anliegen verursachten meist ‚nur‘ eine inhaltliche Schwerpunktverschiebung. Die selektive Überbetonung der Hermeneutik, sei es aus philosophischen oder aus kulturellen Gründen, hat hingegen ein größeres Potenzial: Je nach zugrunde liegendem Weltbild kann sie Theologie und Mission als obsolekte Anachronismen gänzlich umdefinieren, etwa wenn Wahrheitsansprüche limitiert oder negiert werden.<sup>8</sup>

Zwei Herausforderungen seien hier genannt: (1.) Die Missiologie steht weiterhin vor der Aufgabe, aktuellen Fragestellungen unterschiedlichster Couleure kritisch und konstruktiv zu begegnen. (2.) Insofern Missionswissenschaftler, Missiologen und Missionare eine zutiefst theologische Disziplin betreiben, sollten sie trotz ihrer Spezialisierung kooperativ auf eine theologische Substanz hinarbeiten und keinen der methodischen Bereiche vernachlässigen oder selektiv überbetonen. Im organischen Zusammenspiel der vier Bereiche (Exegese, Systematische Theologie, Praktische Theologie, Hermeneutik) hat sich mittlerweile zusätzlich ein Fünfter bewährt: der Ansatz der Biblischen Theologie.

## Biblische Theologie als unverzichtbare Methode für die Missiologie

Natürlich sollte jede Form der Theologie ‚biblisch‘ sein, insofern die Bibel die

---

8 Beachtenswerte theologische Beiträge zur Hermeneutik sind u.a.: Thiselton, Anthony, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids: Zondervan, 1997; Vanhoozer, Kevin, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids: Zondervan, 2009; Zimmermann, Theologische Hermeneutik; Hempelmann, Heinzpeter, *Die Wirklichkeit Gottes. Band 1: Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015.

‚norma normans‘ oder zumindest den Ausgangspunkt der theologischen Arbeit ausmacht. Im vorliegenden Fall geht es jedoch um ein etwas anderes Konzept, nämlich um eine theologische Perspektive, die den Inhalt bzw. den roten Faden der Bibel in seiner Einheit und Gesamtheit, gewissermaßen von einer Meta-Ebene aus, betrachtet.

Inhaltliche Verwandtschaften lassen sich teilweise im heilsgeschichtlichen Ansatz und im verheißungsgeschichtlichen Modell erkennen, die schon früher von Bedeutung für die Missionswissenschaft waren.<sup>9</sup> Jene lehnten sich allerdings verstärkt an eschatologische Paradigmen der Systematischen Theologie an. Laut einem frühen Impulsgeber, Geerhardus Vos (1862-1949), hat die Biblische Theologie aber einen eher exegetischen Charakter<sup>10</sup>, gerade weil es methodisch und inhaltlich um Gottes fortschreitende Offenbarung in ihrem Gesamtzusammenhang geht.<sup>11</sup> Das lässt eine gewisse Nähe zum kanonischen Ansatz erkennen, wie ihn u.a. die Alttestamentler Brevard Childs oder Rolf Rendtorff vertreten haben.<sup>12</sup> Sie betonten die textliche End-

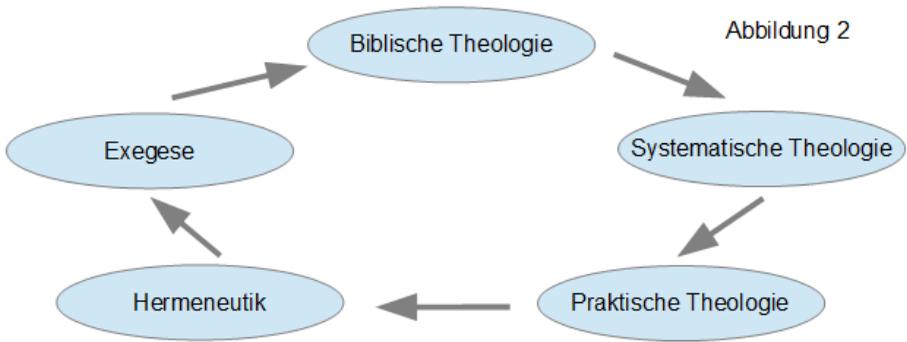
---

9 Vgl. den historischen Überblick zur fünften ökumenischen Weltmissionskonferenz in Willingen von 1952 bei: Hardmeier, Roland, *Missionale Theologie: Auf dem Weg zur Weltverantwortung*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2015, S. 25.

10 Als einen theologiegeschichtlichen Vorläufer der klassischen Biblischen Theologie im deutschsprachigen Raum könnte man den Schweizer Theologen Adolf Schlatter anführen.

11 Vgl. Lawrence, Michael, „3 Ways to Define Biblical Theology“, 2017; einsehbar unter: <https://www.crossway.org/articles/3-ways-to-define-biblical-theology/>; vgl. Vos, Geerhardus, *Biblical Theology: Old & New Testaments*, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975 (Erstveröffentlichung 1948).

12 Childs, Brevard, *Die Theologie der einen Bibel*, Freiburg: Herder, 2003; Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.1, Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999; ders., *Theologie des Alten Testaments*, Bd.2, Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn:



gestalt der Bibel, hielten aber gleichzeitig an der Epistemologie und Methodik der historisch-kritischen Auslegung fest, was nicht immer spannungsfrei blieb. Eine Alternative, ebenfalls mit einer großen Nähe zur heutigen Biblischen Theologie, bot die sogenannte ‚Tübinger Biblische Theologie des Neuen Testaments‘.<sup>13</sup> Zahlreiche Neutestamentler hinterfragten hier ab den 1960er Jahren die von Rudolf Bultmann geprägte Theologie und entwickelten konstruktivere Ansätze.<sup>14</sup>

Trotz mancher Ähnlichkeiten hebt sich die moderne Biblische Theologie von den genannten Ansätzen teils deutlich ab. Inwiefern? Neuere Definitionen wie jene von Carson, Schreiner und Wellum un-

terstreichen,<sup>15</sup> dass die Biblische Theologie die Einheit der biblischen Texte aufarbeitet, ihre literarischen und historischen Eigenarten wahrnimmt, markante Themen nach innerbiblischen Verstehenskategorien untersucht und dem großen, roten Faden der Bibel als Gottes Wort mit Jesus Christus als Zentrum nachgeht. Der australische Theologe Graeme Goldsworthy unterstreicht zusätzlich, dass auf diese Weise problematische Texte verständlicher werden, eine noch stabilere Basis für die Exegese entsteht und eine reflektierte Anwendung der biblischen Botschaft auf das Heute gefördert wird.<sup>16</sup>

Biblische Theologie als Brückenfunktion und Korrektiv.

Methodisch arbeitet man hier v.a. mit einer historisch-grammatisch-theologischen Auslegung, gleichzeitig nimmt die Biblische Theologie eine Brückenstellung zwischen der Exegese und der Systematischen Theologie ein (vgl. Abbildung 2). So fungiert sie als ein bereicherndes Korrektiv: Sie beugt einer atomistischen Exegese vor, liefert bib-

Neukirchener, 2001.

13 Vgl. Stuhlmacher, Peter, „Die Tübinger Biblische Theologie des Neuen Testaments – ein Rückblick“, *Theologische Beiträge* 48/2, Witten: SCM R.Brockhaus, 2017, S. 76-91.

14 Vgl. u.a. Stuhlmacher, Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005; ders., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 2, Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012; Wilckens, Ulrich, Standpunkte: Grundlegende Themen biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010.

15 Vgl. Lawrence, „3 Ways to Define Biblical Theology“.

16 Vgl. Goldsworthy, Graeme, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible*, Nottingham: Inter-Varsity Press, 2010, S.17-25.

lich adäquate Kategorien für die Systematische Theologie, arbeitet einer noch reflektierteren Praxis zu und bietet der Hermeneutik neue Perspektiven für ein christliches Weltbild.<sup>17</sup>

## Biblische Theologie als grundsätzliche Methodik der Missiologie

Wie bereits angedeutet ist die Missiologie auf ein organisches Zusammenspiel der theologischen Methodenbereiche angewiesen. Gerade weil Missionswissenschaftler, Missiologen und Missionare

eine zutiefst theologische Disziplin betreiben, sollten sie kooperativ auf eine theologische Substanz hinarbeiten und keinen der Methodenbereiche vernachlässigen oder überbetonen. Interessant ist, dass die Biblische Theologie bereits seit

einigen Jahren interdenominational in missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen angewendet wird.<sup>18</sup> Weitere Publikationen in diese Richtung sind zu erwarten.

Die nachfolgenden Hinweise stellen einen begrenzten Ausschnitt der erschienenen Literatur dar. Sie sollen

... kooperativ  
auf eine  
theologische  
Substanz  
hinarbeiten.

---

17 Vgl. Bruno, Chris, „10 Things You Should Know about Biblical Theology“, 2017; einsehbar unter: <https://www.crossway.org/articles/10-things-you-should-know-about-biblical-theology/>.

18 Vgl. Köstenberger, Andreas/ O'Brien, Peter, *The Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, New Studies in Biblical Theology, Downers Grove: IVP Academic, 2001; Wright, Christopher, *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*, Grand Rapids: Zondervan, 2010; Gilbert, Greg/ DeYoung, Kevin, *Was ist der Missions-Auftrag der Gemeinde?*, Waldems: 3L-Verlag, 2015; Strange, Daniel, *Their Rock is not like Our Rock: A Theology of Religions*, Grand Rapids: Zondervan, 2014; Johnson, Andy, *Missions: How the Local Church Goes Global*, Wheaton: Crossway, 2017.

einerseits zur Auseinandersetzung mit der Biblischen Theologie im deutschsprachigen Raum einladen, andererseits sollen sie eine hilfreiche Handreichung für die zukünftige missiologische Forschung bzw. Praxis darstellen.<sup>19</sup>

Interessierte mit ausbaufähigem Vorwissen werden zunächst bei dem schottischen Theologen Sinclair Ferguson eine feine und prägnante Einführung für die weitere Auseinandersetzung mit dem Thema finden.<sup>20</sup> Neben allgemein verständlichen Büchern, die besonders für den gemeindlichen Kontext hilfreich sind<sup>21</sup>, bieten folgende Titel anspruchsvollere Einführungen in die Methodik und Thematik der Biblischen Theologie:

- Scobie, Charles, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Alexander, Desmond, *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to*

---

19 Für einen wirkungsgeschichtlichen Überblick zur Biblischen Theologie und eine methodische Analyse einiger der nachfolgenden Titel, vgl.: Köstenberger, Andreas J., *The Present and Future of Biblical Theology*, *Themelios* 37/3, 2012; einsehbar unter:

<http://themelios.thegospelcoalition.org/article/the-present-and-future-of-biblical-theology1/>. Vgl. ebenso Klink, Edward/ Lockett, Darian, *Understanding Biblical Theology: A Comparison of Theory and Practice*, Grand Rapids: Zondervan, 2012.

20 Ferguson, Sinclair, „What is Biblical Theology?“, *Some Pastors and Teachers*, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2017, S. 417-448.

21 Carson, D.A., *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story*, Grand Rapids: Baker, 2010; Roberts, Vaughan, *Gottes Plan - kein Zufall!: Die Bibel im Zusammenhang erklärt*, Waldems: 3L-Verlag, 2011; Lawrence, Michael, *Biblische Theologie für die Gemeinde: Ein Leitfaden für die Anwendung von Gottes Offenbarung*, Augustdorf: Betanien, 2013; Hamilton, James, *What Is Biblical Theology?: A Guide to the Bible's Story, Symbolism, and Patterns*, Wheaton: Crossway, 2013; Roark, Nick/ Cline, Robert, *Biblical Theology: How the Church Faithfully Teaches the Gospel*, Wheaton: Crossway, 2018.

*Biblical Theology*, Grand Rapids: Kregel Academic, 2009.

- Hamilton, James, *God's Glory in Salvation Through Judgment: A Biblical Theology*, Wheaton: Crossway, 2010.
- Gentry, Peter/ Wellum, Stephen, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton: Crossway, 2012.
- Goldsworthy, Graeme, *Christ-Centered Biblical Theology: Hermeneutical Foundations and Principles*, Nottingham: Apollos, 2012.
- Schreiner, Thomas, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

Zusätzlich zu einschlägigen Monographien wurden diverse Buchreihen angestoßen: Die knappen *Short Studies in Biblical Theology* (Crossway), die praxisorientierten Bibelkommentare von *Biblical Theology for Christian Proclamation* (B&H) oder die technischeren Bände der *Biblical Theology of the New Testament* (Zondervan). Besonders hervorzuheben ist die Reihe der *New Studies in Biblical Theology* (IVP Academic) mit bisher 45 Titeln zu Schlüsselthemen und ganzen Bibelbüchern.

Als weitere Hilfsmittel wurden ein Wörterbuch<sup>22</sup>, eine AT-Einführung<sup>23</sup>, eine NT-Einführung<sup>24</sup>, sowie eine NT-Theo-

logie<sup>25</sup> publiziert. Von einem ähnlich wachsenden Interesse an der Biblischen Theologie würde im deutschsprachigen Raum wohl nicht nur die Missiologie profitieren.

## Die Biblische Theologie in der Missiologie – ein vorläufiges Fazit

Missionswissenschaftler, Missiologen und Missionare arbeiten oft innerhalb einer gewissen Spannung – einerseits mit dem Anliegen von Volltheologen, andererseits mit dem Blick der Praktiker. Da sie eine zutiefst theologische Disziplin betreiben, sollten sie nicht aufhören, kooperativ auf eine theologische Substanz hinzuarbeiten. Diese Arbeit wird letztlich durch ein organisches Zusammenspiel von Exegese, Biblischer Theologie, Systematischer Theologie, Praktischer Theologie und Hermeneutik gefestigt. Die Biblische Theologie nimmt dabei eine wichtige Brückenfunktion ein und dient als bereicherndes Korrektiv für die theologisch-missiologische Arbeit in Theorie und Praxis. Der Autor dieses Artikels kann bestätigen, wie gewinnbringend der Ansatz der Biblischen Theologie für die eigene Arbeit sein kann. Er schärft die eigene theologische Perspektive, lädt zur persönlichen Auseinandersetzung mit der Bibel ein und leitet zu einer noch reflektierteren Praxis in wechselnden Kontexten an.

---

22 Alexander, Desmond/ Rosner, Brian, *New Dictionary of Biblical Theology: Exploring the Unity Diversity of Scripture*, Grand Rapids: IVP Academic, 2004.

23 *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised*, Hrsg. Miles Van Pelt, Wheaton: Crossway, 2016.

24 *A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized*, Hrsg. Michael Kruger, Wheaton: Crossway, 2016.

---

25 Beale, Gregory, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

## Rezensionen

**Heinrich Bammann, *Geisterscheinungen und magische Inszenierungen aus phänomenologischen Fallstudien im Kontext des südafrikanischen Weltbildes*, Hermannsburg: Verlag Ludwig-Harms-Haus, 2014, 326 Seiten, 29,20 EUR.**

Bei der von Heinrich Bammann vorgelegten Studie handelt es sich um die überarbeitete Magisterarbeit des Autors aus dem Jahr 1988, die bei der Universität von Südafrika in Pretoria (UNISA) eingereicht wurde. Der Missionswissenschaftler David Bosch hat die Arbeit begleitet. Bammann hat viele Jahre als Hermannsburg Missionar in Südafrika gelebt und vor allem unter dem Stamm der Batswana gewirkt. Es handelt sich um einen Stamm, der eine animistische Weltanschauung und Religion vertritt.

Die Gliederung des Werkes ist weniger linear von einem Ausgangs- auf einen Zielpunkt hin strukturiert als vielmehr spiralartig angelegt. Von Kapitel zu Kapitel betrachtet der Autor seine empirischen Befunde unter spezifischen Gesichtspunkten und kehrt deshalb immer wieder zu ähnlichen Phänomenen zurück, die dann perspektivisch interpretiert werden. Das führt allerdings häufig zu Wiederholungen, vertieft aber auch das Verständnis der einzelnen Analysen.

Im ersten Kapitel beschreibt Bammann unterschiedliche Arten von Geistererscheinungen deskriptiv. Zu diesem Zweck ist der Autor – in der Regel begleitet durch Gemeindeglieder – zu verschiedenen Informanten gefahren, um durch sie unterschiedliche Phänomene von Geistererfahrungen kennenzulernen und diese einzuordnen. Charakteristisch für das ganze Buch ist, dass Bammann solche Phänomene unvoreingenommen zur Kenntnis nimmt und sie nicht in arrogant

westlicher Attitude als bloßen Unsinn abtut. Zunächst schildert Bammann komplexe Visionen, die den Informanten sowohl am Tag als auch nachts zuteil wurden. Im Zentrum steht dabei häufig die Frage nach gesundheitlicher Heilung. Wichtig für die animistische Weltsicht ist vor allem die Parallelstruktur, die zwischen der irdischen Gesellschaft auf der einen Seite und ihrem Äquivalent im Bereich der Geister besteht. Im Kontext der Geister spielen vor allem die Ahnen eine zentrale Rolle. Wichtig sind die Ngaka, d.h. Mediziner bzw. Schamanen, die sowohl durch homöopathische Kenntnisse von Heilpflanzen als auch durch übersinnliche Kräfte Menschen heilen können.

Im zweiten Kapitel analysiert der Autor wesentliche Begriffe aus der Weltanschauung und Religiosität der Batswana. Er geht aus vom Gottesbegriff Modimo, dem höchsten Gott. Die Irdischen betrachten diese Gottheit nur aus sicherer Distanz und wagen es aus Angst kaum, seinen Namen anzurufen. Modimo wird gefürchtet, weil er Naturkatastrophen und Krankheiten unter die Menschen bringt. Er bestimmt über Leben und Tod und regiert die Gestirne. Die eigentlichen Adressaten des Gottesdienstes sind jedoch die Ahnen, denen auch Opfer dargebracht werden. Die Halbgötter bilden ein breites polytheistisches Tableau zwischen den Ahnen und Modimo. Sie können Böses und Gutes bewirken. Im gesamten Leben spielen religiöse Riten zu allen Anlässen eine wichtige Rolle; nicht zuletzt, weil bei Auseinandersetzungen auch magische Riten als „Kampfmittel“ eingesetzt werden.

Im dritten Kapitel betont der Autor die Bedeutung der Geistphänomene als Realität und weist damit die europäische Sicht, die in Südafrika zunächst von den Buren vertreten wurde, zurück. Es

handelt sich nach Bammann bei Geistphänomenen nicht nur um psychische Vorgänge, sondern um eine transzendente Wirklichkeit. Nur so sei zu erklären, dass die gesamte animistische Vorstellungswelt der Geister weder durch den Kolonialismus noch durch die Christianisierung oder die überwunden werden konnte.

Im vierten Kapitel geht Bammann auf die Frage nach einer parapsychologischen Deutung der Geistphänomene ein und bezieht sich zunächst auf Carl Gustav Jungs Forschungen über Telepathie, Gedankenlesen, Psychometrie, Prophetie und Hellsehen. Hinzu kommen Phänomene wie Telekinese, Materialisation sowie Spuk in Form von Psychokinese. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf eine sich wandelnde Sichtweise in der Forschung von C. G. Jung. Zunächst beurteilte Jung parapsychologische Phänomene als Auswirkungen rein psychischer Dispositionen und nicht als transzendente Realitäten. In seiner späteren Forschung erwägt er dann allerdings die Frage, ob es nicht doch so etwas gibt wie eine „transpsychologische Realität“. Bammann betont, dass in allen Geistphänomenen Glaube und Wille eine wichtige Rolle spielen. Das gilt besonders für die Wiederkehr von Toten, die nach ihrem Ableben den Lebenden noch etwas mitteilen wollen.

Für die missionarische Arbeit unter Animisten und die Stellung der Kirche gegenüber animistischen Vorstellungen ist dann das fünfte Kapitel bedeutsam. Dort deutet Bammann die spirituellen Ereignisse theologisch. Er geht zunächst vom biblischen Befund aus und verweist darauf, dass Ahnen- bzw. Totenkult in der Bibel strikt abgelehnt wird. Besonders die protestantischen Kirchen haben deshalb eine Inkulturation der Ahnenverehrung zurückgewiesen. Die

katholische Praxis stellt sich hier etwas offener dar, weil sie aufgrund ihrer Tradition der Heiligenverehrung einen gewissen Zugang zum afrikanischen Denken eröffnet. Der Hinweis des Lazarus in Lukas 16 gegenüber dem reichen Mann besagt eindeutig, dass die Erscheinungen von Totengeistern kein Zugangsweg zum Glauben sind. Grundsätzlich ist vor allem die Auferstehung Jesu Christi von den Toten als einmaliges eschatologisches Ereignis zu verstehen und strikt von Totenerscheinungen zu unterscheiden. Weiterhin werden in der Bibel Zauberei und Magie als falsche Prophetie abgelehnt; so in Hes 13,18-21. Hinsichtlich der Zauberei, die göttliche Kräfte zu instrumentalisieren sucht, wird in Apg 8 dem Magier durch die Apostel scharf widersprochen und darauf verwiesen, dass die Macht Christi bzw. seines Geistes einer ganz anderen Wirklichkeit entspringt als die Vorstellungen von einer magischen Zauberhandlung.

Besonders eindeutig ist der Gegensatz zwischen christlichem Glauben und animistischem Denken hinsichtlich der Bewertung des Bösen. Im Neuen Testament sind die bösen Geister Dämonen, die ausgetrieben werden müssen. Der Ursprung des Bösen ist im Missbrauch der menschlichen Freiheit zu sehen, wie diese in der Urgeschichte in Genesis 3-11 explizit entfaltet wird. In den animistischen Vorstellungen wird das Böse als ontologische Kategorie im Widerstreit von sichtbarer Wirklichkeit und Geisterwelt ontologisch festgemacht. Eine ganz andere Bewertung finden wir in diesem Zusammenhang, wenn über die Engelererscheinungen in der Bibel reflektiert wird. Viele Batswana identifizieren solche Erscheinungen mit ihren Vorstellungen von den Geistern. Aber hier muss nach Bammanns Überzeugung jeder Synkretismus zwischen Angelologie und Geisterglauben zurückgewiesen werden.

Das biblische Bekenntnis von dem Herr-Sein-Christi bringt der Autor mit dem Kampf Luthers gegen den Satan in Verbindung. Satan ist nach Luthers theologischem Verständnis eine reale und personale Größe. Luther hält Totenerscheinungen für Irreführungen Satans. Deshalb hat er es auch immer abgelehnt, Verstorbene zur Fürbitte anzurufen. Einzig die Engel sind gute Geister. Insgesamt lässt sich feststellen, dass Luther die aktuellen Inkulturationsprozesse der neueren Missionstheologie bzgl. der Batswana kritisch beurteilt hätte. Dieser grundsätzlichen Ablehnung stellt der Autor jedoch seine Erfahrung entgegen. Er weist darauf hin, dass es weder in der Phase der Pioniermission noch in den heutigen afrikanischen Kirchen gelungen ist, den Geisterglauben nachhaltig zu überwinden.

Einen informativen und erhellenden Abschnitt widmet Bammann am Ende seiner Analysen dem Entstehen der charismatischen und pfingstlichen Kirchen, die in Afrika einen starken Zulauf haben. Die charismatische Bewegung zeige sich sowohl durch ihre Missionsstrategie als auch durch die Offenheit für Krankenheilungen für Afrikaner als attraktiv. Sie sei stärker an den Problemen der afrikanischen Kirchen orientiert. Nicht zuletzt wirken exorzistische Befreiungen von besessenen Menschen aus der Umklammerung böser Geister überzeugend, weil hier die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes wahrgenommen werden könne.

Die Wiederentdeckung einer überweltlichen geistigen Wirklichkeitsebene, also die Existenz von Engeln und Dämonen, die in der Bibel als Geschöpfe Gottes dargestellt werden, muss in der Theologie neu ernst genommen werden. Nur so ist im Sinne von Epheser 6 der Kampf gegen die listigen Anschläge des Teufels zu bestehen: „Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen,

nämlich mit Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen und mit den bösen Geistern unter dem Himmel“ (Eph 6,11-12). Schmerzlich ist die Tatsache, dass die Verkündigung des Evangeliums und die inzwischen 150 Jahre alte Kirchengeschichte der südafrikanischen Stämme nicht zu einer wirklich durchgreifenden Überwindung des Geisterkults geholfen haben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Buch in Sprache und Darstellung weithin wissenschaftlichen Kriterien genügt. Auch der umfangreiche Nachweis von Quellen in den Anmerkungen ist für ein gründliches Weiterstudium der Phänomene ausgesprochen hilfreich. Die im Anhang dargestellten Statistiken und Grafiken führen zu einer raschen Übersicht und tieferem Verständnis. Der Autor legt zudem eine umfangreiche Bibliografie zum Thema vor. Sein Werk ist für alle, die in animistischen Gesellschaften missionarisch und kirchlich tätig sind, von großem Wert, weil es eine gute Übersicht über die Vielfalt der Phänomene und ihre Problematik aufzeigt. Aber auch in den westlichen Gesellschaften, in denen es von der Antike bis hin zu heutigen okkulten und esoterischen Erfahrungen eine große Bandbreite an parapsychologischen Erscheinungen gibt, kann das Buch die Augen für die Hintergründe solcher Phänomene öffnen. Von daher ist die Studie trotz aller Spezialisierung und Konzentration auf die Glaubens- und Lebenswelt der Batswana eine solide Basis zur Auseinandersetzung mit dem Animismus und den Phänomenen des Okkultismus.

*Prof. Dr. Rolf Hille, Heilbronn*

**Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology: A Constructive Approach. Studies in Messianic Jewish Theology*, Cumbria: Authentic Media, 2009, 316 Seiten, ca. 14 EUR.**

Richard Harvey ist Akademischer Dean und Tutor in Hebräischen und Jüdischen Studien am *All Nations College* bei London. Laut Harvey umfasst das messianische Judentum (*Hebrew Christianity*; S. 10) gegenwärtig um die 150.000 jüdische an den Messias Jesus Christus Gläubige (S. 2). Obwohl es sich um eine relativ geringe Zahl handelt, birgt die messianische Bewegung politischen und geistlichen Sprengstoff in sich und ist aus missiologischer Perspektive bedeutsam für den Gemeindebau. Viele Insider-Bewegungen aus anderen religiösen Kontexten (z. B. im Islam, Buddhismus, Hinduismus) messen sich an dieser jüdischen Bewegung oder werden daran gemessen. Das offizielle Judentum lehnt laut Harvey diese innerjüdische Entwicklung in der Regel als nicht-jüdisch ab (z. B. der Zentralrat der Juden in Deutschland. Anmerkung EW.).

Harvey untersucht acht Typen messianischer jüdischer Theologie (Zusammenfassung auf S. 267-277): Typ 1 Jüdisches Christentum, christozentrisch und reformiert (Baruch Maoz); Typ 2 Dispensationalistisches Hebräisches Christentum (Arnold Fruchtenbaum); Typ 3 Israeliische Nationalität und Wiederherstellung (Gershon Nerel); Typ 4 Neutestamentliche Halacha, charismatisch und evangelikal (Daniel Juster, David Stern); Typ 5 Traditioneller Judaismus und der Messias (Michael Schiffmann, John Fischer, Ariel Berkowitz); Typ 6 Post-missionarischer messianischer Judaismus (Mark Kinzer, Richard Nichol, Tsvi Sadan); Typ 7 Rabbinische Halacha im Lichte des Neuen Testaments (Joseph Shulam); Typ 8 Messianische rabbi-

nische Orthodoxie (Elazar Brandt, Uri Marcus).

Diese acht Typen bespricht er anhand von fünf Themenblöcken: 1. Gottes Natur, Handlungsweise und Attribute (kann der eine Gott Israels und die christliche Dreieinigkeit gleich sein?); 2. Der Messias (messianische jüdische Christologie); 3. Thora in der Theorie (die Bedeutung und Interpretation der Thora im Lichte Yeshuas/Jesu); 4. Thora in der Praxis (Messianische Praxis des Sabbats, Lebensmittelvorschriften und Pessach/Ostern); 5. Eschatologie (die unterschiedlichen Modelle, die in der Bewegung verwendet werden, um die Zukunft Israels zu beschreiben).

Der Autor bietet in Kapitel 9 „Conclusion: The Future of Messianic Jewish Theology“ eine Zusammenfassung. Sie beschreibt seine Erkenntnisse und stellt sie in jüdisch-theologische Zusammenhänge. Er erwähnt dort alle Problemfelder und Anknüpfungspunkte der acht dargestellten messianischen jüdischen Theologien noch einmal und gibt einen Ein- und Ausblick auf die möglichen Entwicklungen dieser Bewegung im Hinblick auf das globale Christentum.

Harvey forscht in seiner Studie interdisziplinär: Er erwähnt jüdische Anthropologen, z.B. Devra Jaffe, der im Jahr 2000 messianische Versammlungen in Philadelphia und Houston untersuchte (S. 23); ebenso jüdische Soziologen wie Elliot Cohen, einen jüdischer Buddhist, der im Jahr 2004 jüdische Reaktionen auf die messianische Bewegung erforschte (S. 26-27). Auch nicht-jüdische Religionsforscher, wie z. B. Bülent Şenay (2000), ein islamisch-theologischer Historiker, äußern sich zu den theologischen Grundlagen der Bewegung (S. 19, 188). Dass Harvey ihre Untersuchungen und Sichtweisen mit einbezieht, eröffnet Einblicke in die zustimmende als auch kritische Wahr-

nehmung dieser Bewegung aus jüdischer, islamischer sowie christlicher Perspektive. In zugewandten christlichen Kreisen wird die Bewegung als Kontextualisierung (Glasser, Fuller Seminary; S. 35), Wiederentdeckung des Ursprungs (*rediscovery*) oder als (Wieder-)Vereinigung des Körpers Christi (Hegstad, norwegischer Lutheraner; S. 37) gedeutet.

Herausstechende ungelöste Problemfelder bilden der scheinbare Widerspruch des jüdischen Monotheismus mit der dogmatisch-biblichen Trinität, das Verständnis und die Stellung des Messias in der Hebräischen Bibel sowie das Verständnis der jüdischen Tradition im Hinblick auf den neutestamentlichen Jesus Christus (z. B. Kinzer S. 47), die jüdisch-halachischen Essensvorschriften (*koscher* vs. *treife*) sowie auch die Einhaltung des Sabbat und anderer jüdischer Feste (S. 188). Maßstab für die Bandbreite der Wahrnehmung und Auslegung dieser Problemfelder ist die Nähe zum oder die Ablehnung des jüdischen Kultus innerhalb der messianisch-jüdischen Gruppen. Harveys Verdienst ist es, die acht Typen eruiert und miteinander in Beziehung gebracht zu haben.

Fazit: Im Hinblick auf die Diskussionen einer Rückführung des jüdischen Volkes in den Schoß der Kirche hat die jüngste Verlautbarung der evangelischen Kirche(n) zum Reformationsjahr (November 2016) unter Eindruck des lutherischen Antijudaismus jede Beteiligung bei Bekehrungsversuchen an jüdischen Menschen abgelehnt. Es wird sich zeigen, wie das messianische Judentum mit solchen Abgrenzungen umgehen wird.

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

**Charles E. Van Engen (ed), *The State of Missiology Today. Global Innovations in Christian Witness (Missiological Engagements)*, Downer Grove: IVP, 2016, 304 Seiten, 35 US-Dollar.**

Der vorliegende Sammelband geht zurück auf ein Symposium, das 2015 anlässlich des 50jährigen Bestehens der *School of World Mission (SWM)* – seit 2003 *School of Intercultural Studies (SIS)* – am evangelikalen Fuller Theological Seminary in Pasadena stattfand. Seit ihrer Gründung durch Donald A. McGavran im Jahr 1965 unter dem Namen *Institute of Church Growth* war die SWM/SIS eine Werkstatt missiologischer Innovation, die nicht nur in der Missiologie Nordamerikas für Aufmerksamkeit (und manchmal Aufregung) gesorgt, sondern auch globale und ökumenische Wirkungen entfaltet hat, z.B. auf dem Kongress für Weltevangelisation in Lausanne 1974, wo Vertreter und Ideen aus Pasadena zukunftsweisende Debatten und Entwicklungen anstießen. Doch wie haben sich christliche Mission und ihre Reflexion in der Missiologie seitdem verändert? Was hat sich bewährt und wie sieht die Zukunft aus? Diesen Fragen gehen 16 Aufsätze aus unterschiedlichen globalen Kontexten (Argentinien, Deutschland, Ghana, Indien, Kenia, Südkorea, USA, Ungarn) und in ökumenischer Perspektive (zwei katholische Beiträge) nach

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert. Teil 1 („The Diffusion of Innovation“) schaut vorwiegend zurück und würdigt den Ertrag der SWM/SIS. Den Anfang macht ein biographisches Essay (Gary McIntosh) zu Donald A. McGavran, der die Church-Growth-Theorie zum Markenzeichen der SWM machte. Wie diese Theorie mit Hilfe Alan Tippetts weltweit Schule machte, zeigt eine Analyse nichtwestlicher Missionsbewegungen am Beispiel Papua Neuguineas (Sarita Gallagher), während Shawn Redford die missiologische Bibelinterpretation bei

Arthur F. Glasser als innovative Erweiterung biblischer Hermeneutik interpretiert. Der SWM/SIS-Fokus auf Leiterschaft und Ausbildung wird von Moonjang Lee in asiatischer Perspektive weitergedacht: persönliche geistliche Transformation („becoming Christlike“) als zentrale missionale Dimension von Leiterschaft und theologischer Ausbildung im globalen Horizont. McGavrans strategische Betonung der Welt-evangelisation wird von Wonsuk Ma als Auftrag an die heutige SIS gesehen, die Ausbildung von „mission practioners“ weiterhin (und wieder) zur Priorität zu machen. Aus den religiös pluralen Kontexten Mitteleuropas und Asiens heraus stellt Pascal Bazzell die Frage, wer heute „unser Cornelius“ (Apg. 10) sei und interpretiert Mission als Interreligiöse Theologie, die auch vom religiösen Gegenüber Neues erwarte und lernen könne.

Der zweite Teil des Buchs („Implications of Innovations“) fragt nach der Zukunft von Mission und Missiologie, wobei die Abgrenzung zu Teil 1 eher fließend ist. Der indische Theologe und Entwicklungsexperte Jayakumar Christian beschreibt globale Armut als Herausforderung und Ort missiologischen Umdenkens. Christliches Engagement dürfe sich nicht mehr an säkularen Konzepten (wie Machtverteilung) orientieren, sondern könne gerade an den Rändern (*margins*) die transformierende Kraft und prophetische Wahrheit des Reiches Gottes neu entdecken. Terry C. Muck fragt, wie christliche Mission dazu beitragen kann, interreligiöse Konflikte zu mindern, statt zu verschärfen und beschreibt drei Wege (Wettbewerb, Versöhnlichkeit, Bekenntnis) als komplementär. John Azumah würdigt die Bedeutung Mohammeds für Muslime aus christlicher und missiologischer Sicht. Zur Diskussion dürfte auch die Analyse des Europabilds im *Atlas of*

*Global Christianity* anregen, das Anne-Marie Kool als Ausdruck einer zu stark auf numerische Aspekte ausgerichteten „managerial missiology“ kritisiert.

Ökumenische Konturen verleihen die Beiträge der katholischen Missiologen Stephen Bevans (in Teil 1) und Mary Motte (in Teil 2) der Aufsatzsammlung. Bevans fragt nach Querverbindungen und Parallelen zwischen Pasadena und Rom, beispielsweise in der Rezeption und Interpretation der missiologischen Sprachdidaktik der Fuller-Dozenten Thomas und Betty Brewster („Language Learning *is* Ministry!“) durch katholische Missionare, nennt aber auch Spannungsbereiche wie die katholische Befreiungstheologie, die in der SWM eher abgelehnt worden sei. Motte reflektiert innerkatholisch und beschreibt wie die missiologischen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Abschluss sich 2015 ebenfalls zum 50. Mal jährte, sich als Zukunftskraft erwiesen haben und im Pontifikat von Franziskus in neuer Weise Wirkung entfalten.

Den Schlusspunkt setzt der Beitrag „A Historians Hunches: Eight Future Trends in Mission“ von Scott W. Sunquist. Die „Ahnungen“ des Historikers sind indes nicht völlig überraschend, sondern reflektieren Chancen und Probleme von Entwicklungen, die bereits die Gegenwart prägen. Bereits der erste Trend – Satellitentechnik und Internet – wird von Sunquist als ambivalent beschrieben: Dass Menschen fast immer *online* seien, blockiere oft den persönlichen Kontakt, biete aber die Möglichkeit zu neuen Vernetzungen. Ähnlich ambivalent sieht er die kirchlich und theologisch schwer fassbaren, aber stark wachsenden Insider-Movements sowie neue Rollenschausreibungen für westliche Missionare z.B. als Friedensstifter in Krisenregionen. Dies biete Chancen, könne aber

auch überfordern. Als nachhaltig und zukunftsweisend sieht Sunkuist die Arbeit der Bibelübersetzung, pentekostale geistorientierte Bewegungen, missionale Gemeinschaften in Kontexten der Armut sowie die Missionsbewegungen aus dem globalen Süden und Osten.

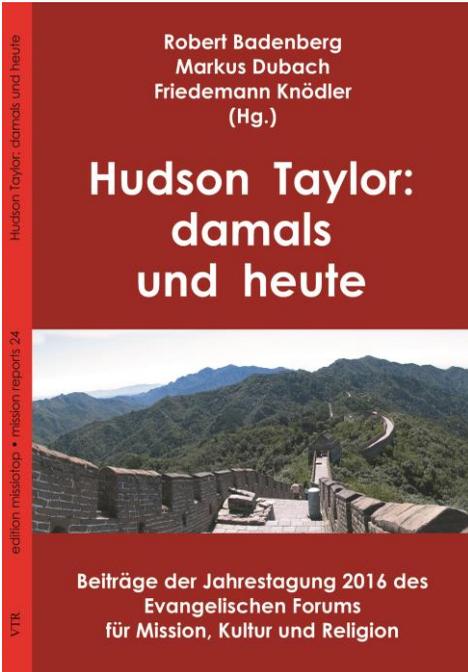
Die Aufsatzsammlung würdigt mit Recht den wichtigen Beitrag der SWM/SIS für die globale Missiologie. Sie bietet anregende Reflexionen aus dem globalen und ökumenischen Spektrum zur Gegenwart und Zukunft von Mission und Missiologie, wenn auch nicht immer „innovative“ Perspektiven. Weder die Wahrnehmung der digitalen Revolution noch der allgemeine Verweis auf die Missionsbewegungen aus dem Süden oder die Beobachtung der „explosion of pneumatic forms of Christianity“ (293) sind neu. Auch die Forderung, sich von „Enlightenment assumptions“ zu verabschieden (294.296) scheint wenig

innovativ und wirkt zu pauschal. Weiterführender scheint die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirchen in ihren jeweiligen Kontexten (vgl. 132f.). Der im Titel des Buchs formulierte Anspruch, den „Stand *der* Missiologie heute“ darzustellen ist sicherlich überhöht; dennoch bieten die Aufsätze relevante Einblicke in wichtige Bereiche evangelikaler missiologischer Diskussion in verschiedenen Teilen der Erde heute sowie horizonterweiternde ökumenische Perspektiven. Der lesenswerte Sammelband wird abgeschlossen durch einen Index und ein Autorenverzeichnis, die Literaturangaben finden sich jeweils in den Fußnoten zu jedem Beitrag.

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

# Neuerscheinungen in der edition missiotop

(direkt zu bestellen beim Verlag: [info@vtr-online.com](mailto:info@vtr-online.com))



Robert Badenberg/Markus Dubach/Friedemann Knödler (Hg.), **Hudson Taylor: damals und heute**, Referate der Jahrestagung 2016 des Evangelischen Forums für Mission, Kultur und Religion, sowie der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie in Bettingen / St.Chrischona, edition missiotop - mission reports 24. 12,00 EUR/ 15,00 CHF, 112 Seiten

**Aus dem Inhalt:** Hudson Taylor: damals und heute (M. Dubach) – Wie prägt Hudson Taylors Radikalität die Missionen heute noch?, (K. Wetzel) – Trends in der Mission unter Asia-ten (H. W. Ritter) / Digitale Trends, (M. Langhans) – Trends in der Finanzierung von Mission (K. W. Müller) – Weg mit den kolonialen Missionszöpfen (D. Trefz) – Gemeinde und Mission (B. Schubert) – Gott im Anderen erkennen (P. D. Bazzell) u.a.m.

Thomas Schirmmacher/Meiken Buchholz (Hg.), **Integration, Multikulturalität und christliche Gemeinde**, Referate der Jahrestagung 2017 des Evangelischen Forums für Mission, Kultur und Religion, edition missiotop - mission reports 25. 13,00 EUR/16,00 CHF, 129 Seiten

**Aus dem Inhalt:** „Multi-Kulti“: Diskussionen, Kontroversen, Fakten (T. Schirmmacher) – Urchristliche Gemeinden und multikulturelle Gesellschaft (C. Stenschke) – Herausforderung Migration und Integration. Was bedeutet das für christliche Gemeinden in Deutschland? (D. Hiller) – Gemeindemodelle für eine multikulturelle Gesellschaft (J. Müller) – Chancen für das Heranwachsen einer multikulturellen Missionsbewegung (J. Reimer).u.a.m.

