

33. Jahrgang
4/2017
ISSN 2367-0150



Die kontextuelle Prägung unseres Zugangs zu Bibel und Theologie – Beispiele aus verschiedenen Lebenswelten

Warum Anthropologie wichtig ist
Evangelisation in einem utilitaristischen Kontext
Eschatologie und christliches Handeln
Disability Studies und Missiologie

Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht	
Thomas Schirmmacher	179
Utilitarismus als Herausforderung an die Evangelisation – Eine Predigt zu Johannes 4, 2-30	
Luke Zheng	180
Warum Anthropologie wichtig ist – Die Betrachtung eines Bibeltextes aus kulturellen Perspektiven und die Implikationen für die interkulturelle Kommunikation	
Robert Badenberg	184
Die Bedeutung der Eschatologie für das christliche Handeln – Zum Verhältnis von Wortzeugnis und Tatzeugnis in der christ- lichen Mission: Drei paradigmatische Grundentscheidungen	
Jürger Schuster	199
Disability Studies und Missiologie	
Eberhard Werner	210
Noteworthy	224
Rezensionen	225
Tagung missiotop, 20. Januar 2018	232

Impressum:

Herausgeber im Auftrag von: *Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)*: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen** und Adressänderungen: Rathenastraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, walldorf@fthgiessen.de. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl Brandl@t-online.de (edition missiotop). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) € 17,- (Studenten die Hälfte). Bezugspreis inkl. Luftpost 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 – Die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) zeigt: Mission und Dialog gehören zusammen

Sind wir Evangelikalen gegen interreligiösen Dialog? Ganz im Gegenteil. Wir haben zwar immer einen Dialog abgelehnt, der sich im Gegensatz zur Mission sieht und das Bekenntnis zu Jesus Christus hinten anstellt oder gar verlangt, „neutral“ ins Gespräch mit den Führern anderer Religionen zu gehen. Seit dem Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ (2011) gibt es aber einen weltweiten ökumenischen Konsens zwischen Vatikan, Ökumenischem Rat der Kirchen und der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA), dass Dialog zum Einen Teil des Großkomplexes Mission ist und dass Dialog zum Anderen die Art und Weise fortsetzt, wie schon im Neuen Testament der Glauben bezeugt wurde – nämlich zumeist nicht in einer längeren öffentlichen Ansprache an passive Zuhörer, sondern im dialogischen, zuhörenden Gespräch, das selbstverständlich die Vertreter anderer Religionen nie ausschloss.

Die WEA ist hier heute, salopp gesagt, „ganz dick im Geschäft“. Ihr „Office of Intrafaith and Interfaith Relations“ organisiert praktisch jeden Monat ein Gipfeltreffen mit einem Top-Führer der islamischen Welt. So wurden z.B. 2017 der Großmufti von Lahore (Pakistan) und die beiden Großmuftis von Albanien besucht. Ebenso stehen Vertreter der WEA regelmäßig mit den weltweiten Leitungen der Sikhs, der Ahmadiyya, der Bektaschi, der Jeziden sowie hinduistischer Verbände in Kontakt, um nur einige Beispiele zu nennen.

Dialog entspricht der Art und Weise, wie schon im Neuen Testament der Glauben bezeugt wurde.

In diesen interreligiösen Gesprächen geht es einerseits um den gesellschaftlich-politischen Dialog. Die Notwendigkeit von Gesprächen mit Vertretern anderer Religionen über solche Fragen sollte unumstritten sein, so wie Christen ja auch mit Atheisten bzw. Vertretern nichtreligiöser Weltanschauungen darüber sprechen, wie wir gemeinsam für eine gerechtere und sicherere Welt eintreten können. Zum anderen führt das „Office of Intrafaith and Interfaith Relations“ der WEA Gespräche, wo die WEA sich konkret für verfolgte Christen einsetzt oder – wie im Falle des Großmuftis von Lahore – dafür dankt, dass Vertreter anderer Religion sich vor bedrohte Christen gestellt haben. Selbstverständlich sind Vertreter der WEA immer auch im klassischen inhaltlichen Dialog engagiert, in dem die Gesprächspartner ihre Glaubensauffassungen austauschen und Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede benennen.

So spiegelt die Arbeit der WEA wider, dass der Dialog mit anderen Religionen auf allen Ebenen für Evangelikale selbstverständlicher Teil des Christenlebens ist. Denn die große Mehrheit der durch die WEA vertretenen Christen lebt – im Unterschied zu deutsch-sprachigen Ländern – seit Generationen mit Menschen anderer Religionen zusammen in einem Land, in einer Nachbarschaft, ja in einer Familie.

*Prof. Dr. multi Thomas Schirrmacher
1. Vorsitzender von missiotop*

Stellvertretender Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz

Utilitarismus als Herausforderung an die Evangelisation – Eine Predigt zu Johannes 4, 2-30

Luke Zheng

„Was bringt mir der Glaube?“ Dieser Frage ist der Autor in vielen evangelistischen und seelsorgerlichen Gesprächen begegnet. In dieser Predigt zeigt er anhand der Begegnung von Jesus und der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen auf, wie Jesus menschlichem Utilitarismus begegnet und diesen überwindet.

Dr. Luke Zheng (Zheng Iahe) ist Professor für Historische Theologie und Dogmengeschichte am International Chinese Biblical Seminary in Europe (ICBSE) in Barcelona/Spanien. Neben seiner Unterrichtstätigkeit ist er in chinesischen Kirchen in Europa und Asien unterwegs. Seine Heimat ist in Yunnan / China, wo er u.a. sowohl in der Mitarbeiterschulung als auch in der sozialen Arbeit für AIDS-Kranke aktiv war. Nach dem Studium an dem Theologischen Seminar in Nanjing setzte er seine Studien in den USA fort, wo er am Trinity Theological Seminary in Kirchengeschichte promovierte.

Diese Predigt wurde am 21.10.2017 in dem deutsch-chinesischen Gottesdienst während des Jahresmissionsfests von OMF International Deutschland gehalten. Übersetzung aus dem Chinesischen und redaktionelle Bearbeitung durch Meiken Buchholz mit freundlicher Einwilligung des Autors.

Die digitalen Medien überfluten uns mit Nachrichten, die uns deutlich vermitteln: Es kommt alles darauf an, dass du berühmt, reich und einflussreich bist. Denn dann gelten für dich andere Maßstäbe, als für gewöhnliche Menschen.

Nicht nur den Geschwistern unter uns, die wie ich aus China stammen, wird folgendes Phänomen wohl bekannt sein: Wenn ein Star irgendwo öffentlich auftritt und dabei ein billiges T-Shirt und eine gewöhnliche Jeans trägt sowie an den Füßen ein paar Schlappen, also von

Kopf bis Fuß keine einzige Markenkleidung zu sehen ist, dann ist sind vom Internet bis zu den Nachrichten alle voller Lob: Dieser Star sei volksnah.

Wenn aber irgendein gewöhnlicher Mensch mit denselben Kleidern auftritt, dann kritisiert man, er sei ungepflegt und achte nicht auf sein Äußeres.

Um ein anderes Beispiel anzuführen: Wenn ein Student einer unserer bekannten Universitäten in einem Verkehrsunfall schwer verletzt wird, dann heißt es in den Nachrichten: Eine Säule der Zukunft unseres Landes schwebt in großer Gefahr. Im Internet finden sich schnell unzählige mitfühlende Menschen, die Ermutigungen und herzliche Genesungswünsche posten. Wenn aber dasselbe einem Studenten einer unbekannteren Universität passiert, dann diskutieren die Blogs und Chatrooms, wie oberflächlich, leichtsinnig, verantwortungslos und faul die Jugend sei, wodurch sie nicht nur ihrem eigenen Leben schade, sondern auch der gesamten Gesellschaft.

Hier wird eine unmissverständliche Botschaft vermittelt: Wenn jemand Erfolg hat, dann gelten für ihn andere Maßstäbe. Erfolg wird so zu dem Kriterium, das wirklich zählt, und alles im Leben wird daran gemessen, welchen praktischen Nutzen es hierfür hat. Nicht nur im heutigen China ist dieses Denken weit verbreitet.

Die Herausforderung

Wer schon einmal versucht hat, das Evangelium in einem so nutzenorientierten Umfeld zu verkünden, der hat wahrscheinlich auch folgende Erfahrung gemacht: Während wir uns mit vollen Einsatz bemühen, unserem Gesprächspartner den wahren Sinn des Evangeliums zu erklären, kommt dieser mit dem lapidaren Satz: „Was bringt mir dein Glaube?“ Oder er fragt: „Wenn ich an Jesus glaube, kann ich dann meine Probleme lösen?“ Hinter diesen Fragen verbirgt sich der Satz: „Ist der christliche Glaube für mich nützlich?“

Viele evangelistische Zeugnisse klingen wie Verkaufswerbung.

Zugleich lässt sich beobachten, dass viele Christen Verkäufern gleichen, wenn sie versuchen, das Evangelium zu verbreiten. Viele evangelistische Zeugnisse klingen wie Verkaufswerbung. Der Glaube an Jesus

wird zu einer Ware, die die Lebensqualität erhöhen kann.

Ich habe von klein auf in China viele solcher Zeugnisse gehört: „Bevor ich Christ wurde, hatte ich die und die Krankheit, als ich zum Glaube kam, war sie geheilt.“ Oder: „Bevor ich Christ wurde, waren die zwischenmenschlichen Beziehungen in meiner Familie schlecht; aber als ich zum Glauben kam, wurde alles gut.“ Alle diese Zeugnisse sind wahr. Denn unser Herr liebt uns und möchte uns in unserem Leben mit seiner Gnade beschenken. Aber christlicher Glaube, der nur in solchen Erfahrungen besteht, steht in großer Gefahr. Denn – wenn auch unbeabsichtigt – wird Gott hier zu einem Flaschengeist wie in Aladins Wunderlampe gemacht.

Das führt uns zu der Frage: Wie können wir denn in einer derart pragmatischen und nutzenorientierten Gesellschaft vom Evangelium sprechen? Können so ge-

prägte Menschen das Evangelium annehmen, auch wenn sie keinerlei praktischen Nutzen darin sehen?

Die Begegnung von Jesus mit der samaritanischen Frau in Joh 4 gibt hierauf Antworten. Dieser Text fordert uns heraus, über den Kern des Glaubens nachzudenken.

Jesus und die Frau am Jakobsbrunnen

Die Geschichte von Jesus und der samaritanischen Frau in Joh 4, 2-30 ist bekannt. In unserem Zusammenhang stellt sich die Frage: Hat die Frau schlussendlich das von ihr erhoffte Wasser bekommen, sodass sie nicht mehr aus dem Haus gehen muss, um in der Mittagshitze Wasser zu schöpfen? Nein (vgl. V. 29)! Hat diese Samariterin, ohne das erhoffte Wasser bekommen zu haben, das Evangelium angenommen und anderen von Jesus erzählt? Ja, das hat sie (vgl. V. 29.39). Was ist der Grund hierfür? Der Grund ist meiner Meinung nach, dass sich das Wertesystem der Frau verändert hat. Die Werte, nach denen sie Dinge bemisst, haben sich gewandelt. Die Ursache für diese Veränderung ist, dass sie beginnt, eine Beziehung zu Jesus aufzubauen als dem Herrn ihres Lebens. Oder mit anderen Worten, sie beginnt, an Jesus zu glauben und ihn als Messias und Retter zu erkennen.

Ich möchte das in drei Aspekten ausführen:

1. Der Glaube führt nicht zur Befriedigung materieller Bedürfnisse (Joh 4, 7-15)

Aus dem Dialog zwischen Jesus und der samaritanischen Frau wird offensichtlich, dass ihr die alttestamentlichen Aussagen über das lebendige Wasser in Jer 2,13 und Sach 14,8, die auf Gott und den

Messias hinweisen, ganz unbekannt waren. Darum dachte sie, dass Jesus mit dem lebendigen Wasser fließendes Wasser meine, also die Wasserquelle, die den Brunnen unterirdisch versorgte. Einerseits reagierte sie mit Spott und Zweifel, als Jesus ihr sagte, er könne ihr von diesem lebendigen Wasser geben. Aber andererseits klang sein Angebot für sie doch so verlockend, dass sie neugierig wurde. Denn nicht mehr in der Hitze diesen weiten Weg gehen zu müssen, um Wasser zu schöpfen, das dann doch nur kurze Zeit ausreicht, das würde ihr Leben viel angenehmer machen.

Dieser einfache Dialog offenbart eine tiefe Wahrheit: Eine verlorene Seele ist ganz auf materielle Bedürfnisse fixiert, und es geht ihr nicht um ihren geistlichen Bedarf. So sind auch die Menschen unserer Zeit dermaßen darauf fokussiert, welche materiellen oder momentanen existentiellen Bedürfnisse sie haben und welche mögliche Quellen ihnen zugänglich sind, um diese Bedürfnisse zu stillen, dass sie gar nicht wahrnehmen, dass ihre Seele Gott braucht und sich nach ihm sehnt.

Menschen meinen, dass ihre momentanen Probleme die wichtigsten und größten Probleme der Welt sind. Ob ein Glaube oder ein Gott etwas taugt, hängt für sie darum vor allem davon ab, ob der Glaube ihnen helfen kann, ihr momentanes Problem zu lösen oder ein materielles Bedürfnis zu stillen. Ich habe oft mit Menschen zu tun gehabt, die sich für den christlichen Glauben interessierten, weil sie gehört hatten, dass christliche Familie etwas harmonischer leben oder dass es in christlich geprägten Gesellschaften etwas mehr Menschen gibt, die bereit sind, anderen zu helfen. Sie haben gesehen, dass die Menschen in den Kirchen ein relativ stabiles Leben zu haben scheinen. Auf-

grund dieses praktischen Nutzens kommen sie zur Kirche, weil sie dasselbe auch haben wollen.

Jesus trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er der Frau erwidert: Dinge, die nur vorübergehend die Bedürfnisse des Menschen stillen können, sind es nicht wert, ersehnt zu werden. Er bietet demgegenüber ein Wasser an, das den Durst für immer stillt (V 13-14).

2. Der Glaube führt nicht zu religiösen Aktivitäten (Joh 4, 16-20)

Im Bibeltext sehen wir deutlich, dass die samaritanische Frau die Bedeutung des lebendigen Wassers nicht verstand, ja, dass sie nicht einmal wußte, dass sie dieses braucht. Wenn sie aber nicht weiß, was sie braucht, dann wird sie auch keinen Bedarf sehen, danach zu suchen.

Die Frau suchte Trinkwasser, weil ihr Körper normal funktionierte und sie Durst verspüren ließ. Genauso hat auch ein gesundes geistliches Leben seine Bedürfnisse. Dass ein Mensch diese nicht wahrnimmt, liegt also daran, dass das geistliche Leben „nicht funktioniert“, weil es schwach oder tot ist.

Wenn sie nicht weiß, was sie braucht, dann wird sie auch nicht danach suchen.

Als Jesus im Verlaufe des Gesprächs mit der Frau am Brunnen feststellte, dass sie ihren Zustand des geistlichen Verdurstens und Verhungerns gar nicht wahrnahm, regierte er nicht mit Spott oder Verachtung. Er tadelte sie auch nicht dafür, dass es ihr an geistlichem Leben und Kenntnis des Alten Testaments mangelte und sie so gar nichts von seinen Worten verstand, sondern er offenbarte ihr auf liebevolle Weise den Zustand ihres geistlichen Lebens. Dazu wechselte er das Thema.

Wir lesen im Bibeltext, dass Jesus die Frau auf das moralische Chaos ihres

Lebens aufmerksam machte. Dadurch wollte er ihr zeigen, auf welchen Abwegen sich ihr Herz bewegte.

Die Frau erlebte, wie Jesus ans Licht brachte, was in ihrem Leben unrein war und Gott nicht gefiel. Ihre erste Reaktion war eine Frage, um das Thema zu wechseln, nämlich einer Frage über religiöse Traditionen. Diese

Eine seltsame und widersinnige Wende des Gesprächs.

Wende des Gesprächs erscheint dem Leser zunächst seltsam und widersinnig. Aber Ähnliches geschieht doch oft in evangelistischen Gesprächen.

Als Jesus darauf hinwies, was in dem Leben der Frau falsch lief, gestand die Frau nicht sofort die Schuld ein und tat Buße, sondern sie begann mit der Diskussion ganz anderer Fragen. Dadurch fühlte sie sich sicher und meinte, zeigen zu können, dass sie doch auch einen Glauben hatte. Sie hat also vielleicht schnell auf den Berg Garizim hinter dem Jakobsbrunnen gezeigt und Jesus diese Fragen gestellt, um von den peinlichen Themen ihres Lebens abzulenken. Doch für Jesus offenbarte diese Frage nur umso mehr ihre geistliche Verlorenheit. Sie stellte Fragen über Anbetung, aber sie kannte noch nicht einmal den Gott, um den es bei der Anbetung geht.

Menschen wollen sich nicht bloß stellen lassen. Stattdessen konzentrieren sie sich auf Fragen, die in den Augen der Menschen sehr intelligent und sachverständig wirken, und die ihnen zugleich als Ausrede dafür dienen, warum sie so weit von Gott entfernt leben.

Um aus diesem Zustand der Verlorenheit herauszukommen, muss der Fokus des Glaubens richtig sein. Wenn der Fokus des Glaubens von der Erfüllung eigener materieller Bedürfnisse hin zu Jesus verschoben wird, dann wird der Glaube an Jesus das

Leben eines Menschen auf den Kopf stellen.

3. Der Glaube führt zu einem Leben, das Gott bezeugt (Joh 4, 21-30)

Gott geht es nicht um irgendeine Art und Weise der Anbetung, sondern um Menschen, die ihn wahrhaftig anbeten (V 21-26). Im Verlauf dieses Gesprächs hat die samaritanische Frau Jesus näher kennengelernt. Anfangs hatte sie ihn einfach mit der Höflichkeitsanrede „Herr“ angesprochen, dann nannte sie ihn „Prophet“ und nun in V 24 begann sie zu ahnen, dass hier der Messias, der Christus vor ihr stand.

In V 28 sehen wir ein wichtiges Detail. Die Frau ließ den Krug stehen und lief zurück in die Stadt. Sie war gekommen, weil sie Durst hatte. Ohne Wasser blieb sie durstig. Aber das kümmerte sie nun nicht mehr. Sie hätte mit Wasser in ihren Ort zurückkehren können, aber das tat sie nicht. Stattdessen lief sie eilig zurück, um mit den Menschen zu reden, vor denen sie sich kurz zuvor noch versteckt hatte. Ein Mensch, der wirklich Buße tut und an Jesus als seinen Herrn glaubt, der macht Jesus und nicht sich selbst zum Zentrum dessen, was er erstrebt (siehe V 27-30 und 39-42).

In dem Zeugnis, das die samaritanische Frau den Leuten aus ihrem Ort gab, sehen wir, dass die religiösen Fragen, die sie eben noch diskutieren wollte, auf einmal gar keine Bedeutung mehr für sie hatten. Sie lief nicht zurück um zu sagen: „Ich hab einen getroffen, der mir alle theologischen Fragen über den richtigen Ort für die Anbetung Gottes beantworten konnte!“ Sie sagte erst recht nicht: „Ich habe jemanden gefunden, der sehr nützlich für uns sein kann!“

Nein, sie rief: „Kommt und seht, da ist jemand, der mir alles sagen konnte, was ich getan habe, selbst die verborgensten Dinge!“ Denn das war der Grund ge-

wesen, warum sie begonnen hatte, nachzufragen, ob dieser Mann wirklich der Messias sei.

Zu Beginn der Geschichte war die Frau wegen ihres alltäglichen Bedarfs nach Wasser zum Brunnen gekommen. Am Ende der Geschichte ging es ihr überhaupt nicht mehr darum, ob sie an Wasser kommt. Denn sie hatte den getroffen, der Schöpfer und Herr von Himmel und Erde ist. Im Verlauf dieser Geschichte hatte die Frau Diskussionen über religiöse Aktivitäten benutzt, um den Schmutz ihres Lebens zu verbergen. Am Ende der Geschichte war es ihr völlig egal, ob dieser Schmutz ans Licht kommt. Denn sie wurde von Gottes Liebe überwältigt!

Am Anfang der Geschichte verbarg sich die Frau aus Angst, von Menschen gesehen zu werden. Am Ende der Geschichte bezeugte sie Gott ohne Angst vor diesen Menschen. Das tut sich nicht, weil sie einen nützlichen Glauben gefunden hat, sondern weil ihr Jesus begegnet ist, der sie vollkommen annimmt und zutiefst verändert.

Auch wenn ihr erstes Interesse an Jesus rein nutzenorientiert war, so veränderte doch die Begegnung mit Jesus ihre Werte und ihre Sicht auf ihr Leben. Die Weisheit und Liebe, mit der Jesus diese Veränderung bewirkt, ist Vorbild für uns, damit in dieser von Nützlichkeit geprägten Zeit, die voller religiöser Angebote ist, Menschen zur Quelle des lebendigen Wasser kommen können.

Warum Anthropologie wichtig ist

Die Betrachtung eines Bibeltexes aus kulturellen Perspektiven und die Implikationen für die interkulturelle Kommunikation

Robert Badenberg

Es wird wohl kaum jemand bezweifeln, dass die Art und Weise, wie biblische Texte verstanden und kommuniziert werden, von dem jeweiligen kulturellen Kontext abhängt. Aber wie ernst nehmen wir diese Wahrheit tatsächlich in der biblischen Exegese und Verkündigung? Wenn der kulturelle Kontext der ersten Hörer ganz anders war als der europäische oder nordamerikanische, dann fallen ihre Reaktionen natürlich aus ganz unterschiedliche aus, sowohl emotional als auch intellektuell. Am Beispiel der bekannten Geschichte in Luk 15, 11-32 zeigt dieser Artikel die Bedeutung anthropologischer Einsichten für Interkulturelle Theologie und die Kommunikation biblischer Texte.

Dr. (Unisa) Robert Badenberg ist Educational Consultant am Emmanuel Teacher Training College in Malawi. Er war von 1989 bis 2003 Missionar in Sambia, danach viele Jahre Vorstands

mitglied in missiotop (früher AfeM) und Autor mehrerer Veröffentlichungen. Robert ist verheiratet und hat zwei erwachsene Kinder. E-Mail: robert.badenberg@gmail.com

Übersetzung aus dem Englischen (Originaltitel: *Why Anthropology Matters: An Exercise in Exploring a Biblical Text from Cultural Perspectives and its Implications for Understanding and Communication*) einschließlich aller Zitate durch Meiken Buchholz.

1. Einleitung¹

Es ist für uns so normal, die Bibel in unserer Muttersprache zu lesen – sei es Englisch, Deutsch, Französisch oder Hausa –, dass es uns so erscheint, als wäre sie ursprünglich in dieser Sprache geschrieben. Manche Bibelleser wären perplex, wenn ihnen gesagt würde, dass Paulus kein einziges Wort auf Englisch, Deutsch, Französisch oder Hausa kannte!

Man könnte viele passende Texte finden, um zu zeigen, warum Anthropologie (Kultur-anthropologie) wichtig ist sowohl für die Bibellese allgemein als auch für Interkulturelle Theologie im Besonderen. Ein Abschnitt, der

... eine der beliebtesten biblischen Geschichten weltweit.

sich gut für eine Fallstudie eignet, ist meiner Meinung nach Luk 15, 11-32. Diese Geschichte ist ein exzellentes Beispiel dafür, wie Jesus durch Gleichnisse lehrte, und ist eine der beliebtesten biblischen Geschichten nicht nur im Westen, sondern weltweit. Ich denke, ein zweiter Grund für die Berühmtheit dieser Geschichte ist, dass sie wie kaum eine andere so prägnant den Kern evangelischer Theologie zur Sprache bringt, nämlich die lebhaft Beschreibung der Rebellion des Menschen gegen seinen Schöpfer, seine Verlorenheit in Sünde und seinen Bedarf nach Umkehr,

Rettung und Wiederherstellung. Bailey (2005:15-16) spricht daher vom „Evangelium in Evangelio“. Diese Themen entwickeln sich scheinbar so leicht und logisch aus dem Verlauf der Geschichte, dass man sich kaum veranlasst sieht, über andere mögliche Lesarten für diesen Text nachzudenken. Genau darum soll es in diesem Artikel gehen.

Zunächst einmal möchte ich zur Einleitung folgende Tatsache ins Bewusstsein rufen: Die meisten Bibelausgaben enthalten mehr Text, als die überlieferten Texte ausweisen. Das sage ich nicht, weil ich nichts von unseren Bibeln halte – im Gegenteil, sie sind mir sehr wichtig. Doch es ist eine unbezweifelbare Tatsache, dass die meisten heutigen Bibelausgaben nicht nur den ursprünglichen Text der Bibel wiedergeben, sondern diesen in Sätze einteilen und diese wiederum in Absätze und Kapitel gliedern, denen dann Überschriften gegeben werden. Das Problem ist, dass diese Überschriften nicht in den ursprünglichen Handschriften enthalten sind, sondern von den heutigen Übersetzern hinzugefügt wurden.

Vergleicht man moderne englischsprachige Bibelübersetzungen, so findet man folgende Überschriften für Luk 15, 11-32 (in deutscher Übersetzung):

- *New International Version, New King James Version* (1983), *New American Bible* (Rev. Ed.): Das Gleichnis von dem verlorenen Sohn
- *The Message*: Die Geschichte von dem verlorenen Sohn
- *Good News Translation*: Der verlorene Sohn
- *Modern English Version, English Standard Version*: Das Gleichnis von dem verschwenderischen Sohn
- *New American Standard*: Der verschwenderische Sohn

1 Ich danke Derek Cheeseman, Lothar Käser und Ernst R. Wendland für das Lesen des Manuskripts und ihre hilfreichen Anmerkungen.

Die Überschrift „Der verlorene Sohn“ bewirkt eine gewisse Voreingenommenheit.

Die von diesen acht Bibelübersetzungen gewählten Überschriften stimmen größten Teils überein und sind unter diesem Namen auch Menschen mit wenig Bibelkenntnis bekannt. Zwei englischsprachige Übersetzungen weichen von dieser bekannten Überschrift ab, haben aber ebenso nur einen Sohn im Blick:

New Life Version: Die Bildgeschichte von dem törichten Sohn, der sein ganzes Geld ausgab

Expanded Bible: Der Sohn, der sein Zuhause verließ

Es spricht nichts dagegen, Überschriften in den Bibeltext einzufügen. Aber sie wurden von den Übersetzern hinzugefügt und wir können darum mit guten Gründen einige kritische Fragen an sie stellen:

- Wer dachte, dass diese Überschriften, die so bekannt wurden, dem Inhalt der Geschichte am besten entsprechen und warum dachte man das?
- Inwiefern bewirkt die Überschrift „Der verlorene Sohn“ oder „Der verschwenderische Sohn“ eine gewisse (theologische) Voreingenommenheit seitens der Leser, nämlich die protestantische Perspektive der Rebellion des Menschen gegen den Schöpfer, seine Verlorenheit in Sünde und sein Bedürfnis nach Umkehr, Rettung und Wiederherstellung?
- Hätten die ursprünglichen Hörer der Geschichte dieselbe Überschrift gewählt?
- Hätten die ursprünglichen Hörer ebenso wie westliche Hörer den jüngeren Sohn in den Mittelpunkt gestellt?
- Sprechen wir dieselben Emotionen an, die bei den ursprünglichen Hörern ausgelöst wurden, wenn wir den Fokus

auf den jüngeren Sohn legen, der noch zu Lebzeiten des Vaters sein Erbe einfordert, sowie auf seinen Abschied, seinen verschwenderischen Lebensstil in der Fremde usw.?

- Welche Bedeutung kommt dem unterschiedlichen kulturellen Hintergrund der ursprünglichen Hörer im Vergleich zu den heutigen westlichen Leser zu?
- Welchen Einfluss und welche Auswirkung hat dieser Unterschied auf die Kommunikation derselben Geschichte in einem dritten kulturellen Kontext?

In einem ersten Abschnitt möchte ich den kulturellen Hintergrund Europas und Nordamerikas ins Bewusstsein rufen, von dem her viele Bibelleser den Sinn dieser Geschichte erschließen, die Jesus vor langer Zeit erzählte.

2. Eine westliche Lesart der Geschichte – theologisch motivierte Themen

Ich habe Hochachtung vor dem Können und den Einsichten von Robert Farrar Capon, die in seinem hervorragenden Buch *„Kingdom, Grace, Judgement: Paradox, Outrage, and Vindication in the Parables of Jesus“* aus dem Jahre 2002 zu Tage treten. Hierin legt Capon u.a. den Abschnitt Luk 15, 11-32 aus und überschreibt es schlicht als „Gleichnis von dem verschwenderischen Sohn“. Ich schätze sehr an seiner Auslegung, dass er über die traditionelle Exegese hinausgeht, die z.B. den jüngeren Sohn in den Mittelpunkt stellt und seine Umkehr in der Fremde zum zentralen Thema macht.

„Ein Fest des Todes“

Wie oben schon erwähnt, ist Umkehr und Buße ein zentrales Thema protestantischer Theologie. Daher wird es leicht zum zentralen Thema der

Auslegung werden, verkörpert im jüngeren Sohn. Die Stärke von Capon liegt darin, dass er darüber hinaus ein weiteres Spektrum und tiefere Ebenen der Bedeutung eruiert. Er betrachtet diese Geschichte sowie die beiden vorangehenden Gleichnisse unter dem Gesichtspunkt des „Festes“. Er begründet seine Entscheidung für dieses „fröhliche“ Oberthema über den ganzen Abschnitt Luk 15,11-32 mit der Feststellung, „Das Gleichnis ist ein absolutes Fest des Todes“ (2002:294). Er möchte, dass seine Leser verstehen, dass nur ein Fest des Todes die Ausgelassenheit des Festes des Lebens rechtfertigt. Das Fest des Todes ist in drei Toden begründet:

Der erste Tod

Der erste Tod ereignet sich laut Capon, gleich zu Beginn der Geschichte, als der Vater faktisch „Selbstmord begeht“ (:294). Was ist damit gemeint? Die Forderung des Sohnes, ihm seinen Erbteil auszuzahlen, stellt eine unerhörte Dreistigkeit dar. Capon zufolge sagt der Sohn seinem Vater hier ins Gesicht, er solle – juristisch gesehen – auf der Stelle tot umfallen (:294). Die Einwilligung des Vaters gegenüber der dreisten Forderung des Sohns ist eine gesellschaftliche Unmöglichkeit. Dazu kommt, dass dem älteren Sohn vermutlich gleichzeitig der Hof gegeben wurde, wodurch dieser zum Familienoberhaupt wurde. Der Vater verschwindet in Bedeutungslosigkeit, indem er aus seiner Stellung als tatsächliches Familienoberhaupt verdrängt wird.

Der zweite Tod

Der zweite Tod ereignet sich – kurz gesagt – als der Sohn, nachdem er alles verprasst hat und sich nun mittellos in äußerster Verzweiflung befindet, versucht, sein Leben in den Griff zu bekommen und sich an einen Bauern

verdingt. Als er erkennt, dass dieser Versuch scheitert, kommt er zu seinem ersten Bekenntnis (Luk 15, 18-19):

Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn genannt zu werden. Mach mich zu einem deiner Tagelöhner! (NGÜ)

Aber, so fährt Capon fort, obgleich der verschwenderische Sohn „dem Tod ins Auge geblickt haben mag, so ist er noch weit davon entfernt, zuzugeben, dass er tatsächlich schon tot ist“ (:295). Er sieht seine Lage so, dass er seine Stellung als Sohn verloren hat, aber immer noch ein Angestelltenverhältnis beanspruchen kann (:295). Faktisch hat er aber nicht nur seinen Sohn-Status verloren, sondern auch jede Beziehung zum Vater.

Die Sohnschaft, die er verloren hat, ist das einzige Leben, das er hat; es bleibt nun nichts übrig, was er sein kann, außer ein toter Sohn (:295).

Hier fügt Capon einen interessanten Gedanken ein:

Was dieses Gleichnis vor allem aussagt, ist, dass in Bezug auf Jesus Buße nicht das Eingestehen von Schuld oder die Erkenntnis eines Fehlers bedeutet, sondern ein Bekenntnis des Todes. ... das Bekenntnis ist keine Medizin, die zur Besserung führt. Wenn es Besserung für uns gäbe, ... dann wäre alles, was wir tun müssten, uns zu entschuldigen, nicht aber zu bekennen. ... Aber es gibt keine Besserung. Wir sterben (:296).

Erst das Bekenntnis seines Todes macht es möglich, dass neues Leben in seinem Tod Wohnung nehmen kann. Der Vater schafft eine neue Beziehung zu seinem Sohn, was tatsächlich nichts weniger ist, als ihm die Macht der Auferstehung zukommen zu lassen. Capon formuliert

Buße bedeutet nicht die Erkenntnis eines Fehlers, sondern ein Bekenntnis des Todes.

eine zweite Hauptthese: „Jedes wirkliche Bekenntnis ... folgt der Vergebung.“ (:296-297; Hervorhebung im Original). Was ist damit gemeint? Der Vater, der sozusagen im Voraus gestorben war, sagt seinem verschwenderischen Sohn die Vergebung zu – und zwar allen seinen verschwenderischen Kindern. Capon schlussfolgert:

Vergabung umgibt uns, sie stürmt unser Leben lang auf uns ein; wir bekennen nur, um uns klarzumachen, was wir bereits haben (:297).

Der dritte Tod

Das Fest des Todes, auf das Capon aufmerksam macht, webt ein bestimmtes Muster in die Geschichte hinein. Den dritten Tod begründet er ausgehend von Luk 15, 22-23 folgendermaßen:

Doch der Vater befahl seinen Dienern: Schnell, holt das beste Gewand und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an den Finger und bringt ihm ein Paar Sandalen. Holt das Mastkalb und schlachtet es; wir wollen ein Fest feiern und fröhlich sein. (NGU)

Der entscheidende Tod in der Geschichte ist die Schlachtung des Mastkalbs. Capon hebt hervor, dass für ihn „das Mastkalb eigentlich die Christus-Figur in dem Gleichnis ist“ (:298). Der eine Lebenszweck des Mastkalbes ist laut Capon: „Jederzeit plötzlich zu sterben, damit Menschen eine schönes Fest haben können.“ (:298) Jesus erlitt dasselbe Schicksal. Er ist derjenige – tatsächlich der einzige –, der für alle getötet wurde, und das Universum wartet in eifriger Vorfreude auf das endgültige Fest.

Aber was ist mit dem älteren Bruder? Als das Fest seinem Höhepunkt entgegengeht und Gastgeber und Gäste gleichermaßen in Stimmung kommen, da tritt die einzige Person auf, die noch

am Leben ist. Capon nennt ihn „Mr. Respectable, Herr Buchhalter, Monsieur Comptabilité“ (:299). Er ist ebenfalls eingeladen.

Er erfährt auf seine Frage hin von einem Knecht den Grund für dieses heitere Treiben an einem Arbeitstag. Und da zeigt sich: Er freut sich nicht, sondern „wurde zornig und wollte nicht ins Haus gehen“ (V 28). Die Geschichte fährt fort: „Da kam sein Vater heraus und redete ihm gut zu.“ Es entspinnt sich ein Gespräch, und der Sohn macht dem Vater Vorwürfe nach dem Motto „ich war immer ein liebes Kind“ (:300). Capon veranschaulicht die Reaktion des Vaters, wobei er von der Annahme ausgeht, dass auch der ältere Sohn schon seinen Erbteil erhalten hatte. Im Klartext und in heutigen Worten gibt Capon die Antwort des Vaters so wieder:

Du Miesepeter! ... Das alles hat dir schon die ganze Zeit gehört. Jammere hier nicht so vor mir herum. Du hast hier das Sagen. Lass diesen verlogenen Unsinn. Wenn du wirklich solche Lust auf Kalbsfleisch gehabt hast, dann hättest du das Mastkalb jeden beliebigen Tag für dich schlachten können (:300)

Tatsächlich ist also der ältere Bruder der verlorene Sohn; er ist ein Verschwender, weil er sich weigert, tot zu sein. Um Capons Auslegung zu Ende zu führen, will ich den letzten Teil seiner Auslegung zitieren:

Das klassische Gnaden-Gleichnis stellt sich daher von vorneherein zugleich als ein klassisches Gerichts-Gleichnis heraus. Es verkündet deutlich, dass Gnade nur durch das Auferwecken von Toten wirksam ist: Diejenigen, die denken, dass sie ihr Leben zum Fundament für ihre Annahme bei Gott machen können, können damit nichts anfangen. Aber es verkündet genauso deutlich, dass das Urteil, das letztlich gefällt wird, auf unserer Annahme oder Ablehnung der Auferstehung von den

Toten abhängt. Das letzte Gericht wird jeden überführen aus dem einfachen Grund, dass jeder den einzigen Test durchlaufen haben wird, den Gott vornimmt, nämlich dass in Jesus alle tot und auferweckt sind. Keiner wird ausgestoßen werden, weil er ein verdorbenes Leben gehabt hat, denn niemand wird dort irgendein Leben haben außer dem Leben von Jesus. Gott wird zu allen sagen: „Du warst tot und nun lebst du wieder; du warst verloren, und nun bist du wiedergefunden.“ Wenn an diesem Punkt irgendein Narr versucht, zu beweisen, dass er nicht wirklich tot ist ... dann gibt es auch für solche Partymuffel einen Ort. Gott denkt an alles (:301).

Außer Capons Auslegung gibt es noch einen zweiten möglichen Bezugsrahmen. Ich denke, es ist lohnend, dass wir uns in einen kulturellen Hintergrund hineinversetzen, der dem der ursprünglichen Zuhörer von Jesus sehr ähnlich ist.

3. Eine Lesart aus dem Nahen Osten – kulturell motivierte Implikationen

Hier beziehe ich mich auf Kenneth Bailey, der für sechzig Jahre im Mittleren Osten zuhause war (1935-1995) und in dieser Region für vier Jahrzehnte gelehrt hat. Indem er die Geschichte aus der Perspektive der traditionellen Kultur des Mittleren Ostens erzählt,² bringt Bailey die

2 „Zugegeben, keiner kann einfach behaupten, dass der gegenwärtige Mittlere Osten identisch mit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert ist. Aber die konservativen, traditionellen Dörfer des Mittleren Ostens bieten ein kulturelles Umfeld, in dem sich mir die oben genannten Fragen von selbst aufdrängten und nach durchdachten Fragen riefen. Trotz dieser Einschränkungen war mir klar, dass die Kultur des Mittleren Ostens eine bessere Brille war, um die Gleichnisse von Jesus zu untersuchen als meine ererbte gegenwärtige

subtilen Elemente der Kultur ans Licht, die wesentlich sind, um zu verstehen, was sich in dieser Geschichte ereignet.

Eine Geschichte – drei Teile

Bailey stellt fest, dass diese Geschichte seit über 1000 Jahren als das ‚Evangelium im Evangelium‘ angesehen wird. Unsere Aufgabe sei jedoch, die Wahrheit vor der Vertraulichkeit zu retten.³ Dazu geht Bailey wie folgt vor:

Die Ausgangssituation ist das Rendezvous von Jesus mit den Steuernehmern und Sündern (V 1). Das gefällt den Pharisäern und Gesetzeslehrern gar nicht. Sie sagen: „Dieser Mann gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen“ (V 2). Jesus sieht sich daher zu einer Antwort gedrängt und erzählt ihnen ein Gleichnis – wohl-gemerkt *ein* Gleichnis (V 3) – und entfaltet dieses in drei Teilen. Bailey sagt dazu:

Wenn diese Geschichte eine Antwort auf diese Herausforderung („dieser Mann“) ist, und die Herausforderung lautete „dieser Mann Jesus“ tut das und das, und Jesus mit dieser Geschichte antwortet, dann muss die zentrale Figur der Geschichte, der Vater, unvermeidlich an irgendeinem Punkt der Geschichte die Person von Jesus repräsentieren (Lecture 2012).

Das Problem besteht nicht in einem Gesetzesbruch, sondern in dem Zerbruch einer Beziehung. Diese Situation ist eine emotionale Achterbahn für den Vater. Die Frage ist, wie er mit dem Zorn umgeht, den solch eine unglaubliche Ungezogenheit des Sohnes hervorruft. Bailey führt aus:

Der Vater ist genötigt, seinen Zorn in Gnade zu verarbeiten. Wenn er nicht Zorn

amerikanische Kultur (Bailey 2005: 11).

3 Es handelt sich um eine Vorlesung, die am 16.10.2016 an der *Beeson Divinity School* gehalten wurde.

in Gnade verarbeiten kann, dann gibt es nichts, was dem Sohn gegeben werden wird (Lecture 2012).

Die Wahrheit
vor der
Vertraulichkeit
retten!

Da der Vater in der Geschichte unmittelbar der Forderung des Sohnes zustimmt, muss er eine Person voller Gnade sein, eine Person barmherziger Liebe. Der Sohn muss jedoch nun ein Problem lösen: Er muss den Besitz zu Bargeld machen, weil er nur Bargeld mitnehmen kann, wo immer er auch hin will. Das ist nicht einfach, da keine ehrenwerte Person in der Gemeinschaft von ihm etwas kaufen will. Denn zu diesem Zeitpunkt ist es öffentlich bekannt geworden, dass ein Beziehungsbruch stattgefunden hat. Er findet jedoch jemanden, dem das egal ist, also wahrscheinlich jemanden am Rande der Gesellschaft (Lecture 2012).

Der rennende Sohn

Bailey bemerkt, dass in der Geschichte nicht das Wort „Erbe“ verwendet wird. Der jüngere Sohn fordert den Anteil am Besitz, der ihm zukommt (*ousia*), ohne dass die legalen Implikationen, die ein Erbe (*kléronomia*) hätte, anklingen.⁴

In dem fernen Land pflegt er einen teuren Lebensstil. Bailey weist darauf hin, dass es an diesem Punkt der Geschichte keinen Hinweis auf ein unmoralisches Leben gibt. Er verschwendet schlichtweg sein Geld. Hei-

matlos und ohne einen Pfennig setzt sich sein persönlicher Abstieg fort bis zu dem Punkt, wo er vom Hungertod bedroht ist, weil eine Hungersnot das Land trifft. Warum packt er an diesem Punkt nicht einfach seine Sachen und geht nach Hause? Dazu Bailey:

Frühe jüdische Quellen berichten in Bezug auf Dorf-Gemeinschaften, die in dem Land lebten, von einer sogenannten (*k'tsatsah*) *Kezazah*-Zeremonie. Der hebräische Name bedeutet „die Abtrenn-Zeremonie“ (Lecture 2012).

Weiter erklärt er:

Die Zeremonie wurde für jeden jungen Mann vollzogen, der eine unmoralische Frau heiratete oder das Familienerbe unter den Heiden verlor. Das Dorf kam zusammen, nahm einen großen irdenen Topf, füllte ihn mit verbrannten Nüssen und verbranntem Mais, zerbrach diesen vor seinen Augen, und die ganze Gemeinschaft rief vor ihm aus: „Der und der ist von diesem Volk abgetrennt.“ Danach hatte niemand mehr mit ihm zu tun (Lecture 2012).

Jesus brauchte seinen Zuhörern natürlich nicht alle diese Details zu erklären, weil sie ihnen vertraut waren. Sie wussten genau, wovon er redete, ohne dass er es mit Worten sagte. Da ein Teil des Familienbesitzes in einem fernen Land an Heiden verloren gegangen war (das wird daraus klar, dass ihn der Mann, der ihn anheuerte, zum Schweine-Hütten schickte), drohte dem Sohn eine *Keziban*-Zeremonie bei seiner Heimkehr. Was sollte er also tun? An diesem Punkt wird uns Einblick in das Herz des Sohnes gegeben. Bailey kommentiert:

Das Hauptanliegen des Sohnes ist „Ich möchte essen!“ Mit dem Mund bekennt er zugegebenermaßen seine Schuld, aber sein Herz begehrt eine Arbeit bei seinem Vater. Die Worte seines Bekenntnisses „Ich habe gegen den Himmel und gegen dich gesündigt“, ... sind ein Zitat aus

4 „Das Erbe anzunehmen, beinhaltet auch, die Verantwortung für die Führung in dem Familien-Clan zu übernehmen. Der Empfänger ist verpflichtet, sich um das Eigentum zu kümmern und bei dem Lösen von Familienstreitigkeiten zu helfen. Er musste die Ehre der Familie gegen alle von außen verteidigen (sogar unter Einsatz seines Lebens). Er verpflichtet sich dazu, den Familienbesitz zu vermehren und die Familie ehrenhaft bei dörflichen Anlässen (wie Hochzeiten, Festen und Beerdigungen) zu vertreten. Er muss ‚das Haus seines Vaters‘ bauen“ (Bailey 2005: 43).

Israels Geschichte vor langer Zeit, als sie noch Sklaven in Ägypten waren. Diese Worte sprach Pharaon zu Mose nach der achten Plage (Lektüre 2012).

Tat der Pharaon wirklich Buße? Bailey denkt das nicht. Pharaon versuchte, Mose zu manipulieren, zu tun, was Pharaon wollte, und sich selbst aus einer bedrohlichen Situation herauszuwinden. Mose tat Fürbitte, die Plage hörte auf und Pharaon hielt das Volk weiter gefangen. Die Zuhörerschaft von Jesus, vor allem die Schriftgelehrten und Pharisäer, hörten diesen Satz, atmeten tief ein und begriffen sofort die Implikationen, nämlich, dass auch in dieser Geschichte eine Manipulation geschieht. Der Ausdruck „er kam zu Besinnung“ wird laut Bailey traditionell in Sinne von „er tat Buße“ verstanden. Doch gibt es im ganzen Neuen Testament nur eine weitere Stelle, wo dieser Ausdruck vorkommt, und zwar als Petrus von einem Engel aus dem Gefängnis gerettet wird, der ihn irgendwo in Jerusalem zurücklässt, und Petrus denkt, alles wäre ein Traum gewesen. Aber es war Wirklichkeit und der Text sagt „er kam zur Besinnung“, was also bedeutet „er kam zu Bewusstsein“ (Lektüre 2012).

Mittelalterliche arabische Versionen übersetzen diesen Ausdruck in Luk 15 mit „er wurde klug“ (Lektüre 2012). Das bedeutet: Ihm fiel ein Weg ein, wie er nach Hause zurückkehren könnte. Sich beim Vater zu entschuldigen, würde unvermeidlich sein, es wäre nötig in ein Nachbardorf zu ziehen und es wäre alles entscheidend, dass er den Vollzug der *Keziban*-Zeremonie über sich verhinderte, denn das wäre sein sozialer Tod gewesen. Wenn nun in dem fernen Land keine Buße geschah, ist sie überhaupt geschehen und wenn ja wo?

Die Rückkehr ist nicht einfach für den Sohn. Er muss mit leeren Händen

zurückkehren. Keine Geschenke – eine sehr demütigende Situation in der kulturellen Welt des Mittleren Ostens. Alles, was er erwarten kann, ist die Aussicht, verstoßen zu werden, sobald man ihn erkennt. Er betrachtete das Ganze als eine Art Gesetzesbruch, den er irgendwie regeln könnte, aber nicht als eine zerbrochene Beziehung. Diese konnte er nicht reparieren (Lektüre 2012).

Der rennende Vater

In der Zwischenzeit hatte der Vater das Scheitern des Sohnes vorausgesehen und beobachtete ununterbrochen die Straße. In dem Moment, wo er ihn erblickte, zeigte er einen weiteren kostbaren Erweis seiner überraschenden Liebe. Er nahm die Beine unter die Arme und lief los, um den Sohn am Ortsrand zu treffen. Bailey hält es für wesentlich, dass es in der Geschichte heißt, dass „der Vater rannte, ihm um den Hals fiel und ihn küsste. Dann antwortete der Sohn und hielt seine Rede.“

Eine wichtige kulturelle Konnotation ist die Demütigung des Vaters, als er lief.

Solches Verhalten würde sofort die Aufmerksamkeit der Menge erregen. Der Vater war daher bereit, mit den Sitten zu brechen, um sich mit seinem Sohn zu versöhnen und den verlorenen Sohn zuhause willkommen zu heißen (Forbes 1999: 219).

Die Geste des Vaters – laufen, um den Hals fallen, (wiederholtes) Küssen – wird von dem Sohn erwidert. Bailey sieht die Bedeutung dieser Szene darin, dass dies der Moment ist, in dem der Sohn akzeptiert, dass er gefunden wurde. Weil er akzeptiert, dass er gefunden worden ist, gibt er seine klugen Pläne auf, mit denen er seine Situation retten wollte. Dies ist der Moment der Buße! Die Wiederholung seines Schuldbekenntnisses, nun ohne

den Vorschlag, ein Angestellter zu werden, also ohne seine Idee der Problemlösung, zeigt die Aufrichtigkeit seines Herzens. Jetzt versteht er: Der kostbare Erweis der väterlichen Liebe verlangt, dass er alle seine klugen Ideen aufgibt und akzeptiert, dass er gefunden worden ist. Bailey meint:

Als der Vater das Haus verlässt, wird er ein Symbol für Gott in Christus, ein Symbol für den leidenden Diener ... der Schöpfer muss der Erlöser sein (Lectures 2012; vgl. 2005:67).

Die Hauptfigur ist derjenige, der findet, nicht derjenige, der gefunden wird. Die Liebe des Vaters ist zuerst und dann erst folgt die Annahme der Liebe durch den Sohn. Die Hauptperson ist der Vater. Die Wiedervereinigung von Vater und

Die Hauptfigur ist derjenige, der findet, nicht derjenige, der gefunden wird.

Sohn wird augenblicklich besiegelt. Die neuen Kleider bezeugen das gefundene neue Leben. Die Symbole des neuen Lebens sind kulturelle Symbole, die die ursprünglichen Hörer leicht erkannten als sichtbaren Erweis der neuen Situation.

- Das beste Gewand um die Schulter gelegt: Der Sohn geht passend gekleidet zum Fest. Dadurch bleibt den Gästen nicht verborgen, was der Vater getan hat, nämlich die völlige Wiederherstellung der Sohnschaft.
- Der Ring an der Hand: Dies war wahrscheinlich der Siegelring der Familie. Der Vater vertraut ihm den Siegelring an, mit dem er offizielle Papiere unterzeichnen kann.
- Die Schuhe an den Füßen: Sklaven gingen barfuß, Söhne trugen Schuhe.

Der Sohn auf der Flucht

Die Geschichte erzählt weiter von den Erkundigungen, die der ältere Bruder über das Fest einholt. Ein Junge erzählt ihm:

Dein Bruder ist zurückgekehrt ... und dein Vater hat das Mastkalb schlachten lassen, weil er ihn wohlbehalten (*hygiainonta*) wieder hat (NGÜ).

Für Bailey hat *hygiainō* eine tiefe kulturelle Bedeutung, da es als griechische Übersetzung für das hebräische Wort *shalom* dient, was „Gesundheit“ bedeutet, aber als relationaler Begriff auch Frieden und Versöhnung beinhaltet. Das ist der Grund für die Ausgelassenheit des Festes und die verblüffende Reaktion des älteren Bruders. Eine zerbrochene Beziehung ist wiederhergestellt worden – Versöhnung wurde verwirklicht und besiegelt!

Bailey endet mit einer Beschreibung dessen, was folgt:

Der ältere Sohn wird zornig und weigert sich, an dem Fest teilzunehmen. Er will nicht die versöhnte Beziehung feiern. Das ist eine größere Beleidigung des Vaters als die, die der jüngere Bruder dem Vater angetan hatte! Wiederum zeigt der Vater einen kostbaren Erweis seiner überraschenden Liebe, indem er zu ihm hinausgeht und versucht, ihn zu überreden, auch an dem Fest teilzunehmen. Aber der Sohn kommt seiner Bitte nicht nach. All das ereignet sich vor den aufmerksamen Blicken der Gäste. Man erwartet von dem Vater, dass er seine Autorität beweist und dem Sohn mit Strenge begegnet. Aber das macht er nicht. Stattdessen bittet er um Freude (Lecture 2012).

Die Geschichte zwingt die Zuhörer, einen Standpunkt zu beziehen! Was soll man mit einem solchen Vater machen? Aus Baileys Sicht müsste die passende Überschrift für das Gleichnis so heißen, wie es in zwei weiteren englischen Übersetzungen zu finden ist:

- *New English Translation*: Das Gleichnis von dem barmherzigen Vater
- *International Standard Version*: Die Geschichte von dem liebenden Vater

Nachdem wir nun zwei profilierte Auslegungen dieses berühmten Texts betrachtet haben, möchte ich noch einen weiteren Bezugsrahmen vorstellen. Wir reisen von dem Mittleren Osten in das südliche Afrika und besuchen die kulturelle Welt des Bemba-Volks, einer ethnischen Gruppe in Nord-Sambia. Ich nehme dabei die Hilfe von Joe Kapolyo in Anspruch, den ich persönlich kenne, und beziehe auch meine eigenen Erfahrungen aus den vielen Jahren mit ein, die ich bei den Bemba gelebt habe.

Die Geschichte zwingt die Zuhörer, einen Standpunkt zu beziehen.

4. Eine Lesart aus dem südlichen Afrika (Bemba) – kulturell motivierte Anwendungen

Ich möchte zunächst kurz das Bemba Konzept von Erbe vorstellen, da es sich signifikant von den Konzepten im Mittleren Osten und im Westen unterscheidet. Der Bemba Begriff für Erbe ist *ubupyani* und bedeutet „Erbfolge“. Ich gebe im Folgenden eine kurze Beschreibung des Themas von Kapolyo wieder, die ausreicht, um die entscheidenden Charakteristika aufzuzeigen:

Menschen erben Menschen und nicht Besitz

Nach dem Tod eines Mannes oder einer Frau, versammeln sich die Verwandten, um eine Person zu bestimmen, die den Verstorbenen beerbt. Es ist wichtig, festzuhalten, dass erben in diesem Fall wenig damit zu tun hat, einen Nachlass zu empfangen, sondern sich alles darum dreht, auf geheimnisvolle Weise die Person zu „werden“, die verstorben ist. Die Familie lädt durch die Zeremonie symbolisch den Verstorbenen ein, zurückzukommen und erneuert den Kontakt zu ihm oder ihr (Mbiti 1969: 152). Zu der verabredeten Zeit wird ein jüngerer Verwandter be-

stimmt. Manchmal haben die Verstorbenen eine Person benannt, die sie wünschen.

In matrilinearen Familien [wie den Bemba, R.B.] verläuft die Erblinie durch die Schwester eines Mannes und ihre Kinder, also seine Neffen und Nichten in der weiblichen Verwandtschaftslinie (Richards 1950: 222). Das macht wahrscheinlich die Schwestern eines Mannes so besonders und wichtig. Sie bringen für ihn Jungen zur Welt, die nach seinem Tod seinen Namen weitertragen werden.

Das Ritual wird von einem führenden Mitglied der Familie geleitet und alle Teilnehmer sitzen im Kreis und der Erbschafts-Kandidat wird gebeten, sich in die Mitte zu setzen. Ihm wird Wasser zu trinken gegeben [daher wird dieser Teil der *ubupyani*-Zeremonie *ukunwa amenshi* genannt: „Wasser trinken“, R.B.] sowie symbolische Gegenstände aus dem Schrank des Verstorbenen. Ihm oder ihr können auch einige Werkzeuge gereicht werden, die die Hauptbeschäftigung des Verstorbenen repräsentieren. Das kann zum Beispiel ein Gewehr sein, wenn der Verstorbene ein Jäger war, eine Hacke für einen Landwirt usw. Dann werden Worte gesprochen, die den Verstorbenen einladen zurückzukommen und in dem Körper des Kandidaten Wohnung zu nehmen. Es ist also zu beachten, dass Menschen Menschen erben und nicht Besitz.

Von diesem Augenblick an wird der Kandidat faktisch der Verstorbene. Alle, die eine Beziehung zu dem Verstorbenen hatten, übertragen diese auf ihn, so dass sie sich ihm gegenüber auf dieselbe Weise verhalten, wie sie es gegenüber dem Verstorbenen tun würden. Ein Mann, dessen Tochter seine Großmutter beerbt hat, wird ihr mit derselben Liebe und demselben Respekt begegnen, die er der Verstorbenen zeigen würde. Diese Person wird hinfort der Repräsentant des Verstorbenen unter den Lebenden sein. Die „lebenden Toten“ sind immanent, d.h. sie sind koexistent und auf diese Weise in ihr Volk einbezogen. Während das Ritual vor sich geht, werden alle, die wollen,

eingeladen, etwas dazu sagen. Die Sprecher reden den Ernannten mit Worten an, aus denen klar hervorgeht, dass sie zu dem Verstorbenen sprechen. Die ernannte Person ist tatsächlich die tote Person geworden.

Die Kinder des Verstorbenen werden den Ernannten faktisch so ansehen und sich ihm unterordnen, als wäre es wirklich ihr Vater. Jungen beerben ihre Onkel mütterlicherseits und Mädchen beerben ihre Tanten mütterlicherseits (Kapolyo 2005: 135-137).

Weiter schreibt Kapolyo:

Auf diese Weise sind die „lebenden Toten“ (die verstorbenen Vorfahren) weiterhin in der Gemeinschaft sichtbar gegenwärtig. Erbschaft ist keine private Familienangelegenheit, sondern betrifft die ganze Gemeinschaft. Bis in die 1950er Jahre war es gewöhnlich, dass der Erbe gebeten wurde, die Witwe des verstorbenen Mannes zur Frau zu nehmen (:161)

Als Anmerkung sei gesagt, dass dieser Brauch bis heute zu finden ist. Die erforderte Zeremonie hierfür nennt sich *Kupyanika*, was „zum Nachfolger bestimmen“ bedeutet (Badenberg 2002:86-87).

Wenn wir uns dieses Verständnis von Erben vor Augen halten, dann können wir fragen, wie es sich auf das Verständnis unseres Textes auswirkt. Kapolyo erzählte die Geschichte nach, als er eingeladen worden war, in einem Altenheim in Ndola im Sambia zu predigen und der vorgegebene Text der Abschnitt aus Luk 15 war.

Er erläutert:

Ich saß an einer gründlichen Exegese und der Vorbereitung von einer – wie ich fand – guten Predigt. Es war nicht das erste Mal, dass ich über diesen Text predigte. Aber in der Nacht vor der Predigt bekam ich ein ungutes Gefühl. Irgendwie schien es nicht richtig oder angebracht vor diesen Zuhörern einfach eine „normale“ Predigt zu halten. Die Mitglieder dieser Gemeinde

dachten nicht daran, aus den gewohnten Bahnen auszubrechen und alle Habe verschwenderisch auszugeben (Tatsache war, dass sie gar nichts besaßen). Wie konnte ich also diesen Text so anwenden, dass ich ihnen etwas Relevantes sagte?

Eine Stimme in meinem Kopf sagte mir: Geh zurück zu den Grundlagen. Also fragte ich den Text: Warum geht es hier wirklich? Wo ist der Schlüssel, der richtig angewendet den Weg öffnet zu einem richtigen Verständnis des Gleichnisses in seinem ursprünglichen Kontext und dann auch zu einer realistischen Anwendung in diesem aktuellen kulturellen Kontext? Ich stolperte über das Thema „Erbe“. In jenen Tagen pflegten jüdische Männer zu Lebzeiten ihren Besitz in gleichgroße Teile einteilen, für jeden Sohn einen Teil plus einem Extraanteil. Dieser Extraanteil würde dann dem Anteil des Erstgeborenen hinzugefügt werden. Das doppelte Erbe war das Zeichen, dass dieser Sohn zu gekommener Zeit die Verantwortung dafür übernehmen würde, den Familiennamen weiterzuführen und die Familie auf dem Grund und Boden der Familie fortzusetzen. Es war selten, aber nicht völlig ungewöhnlich, dass ein Mann schon zu Lebzeiten seinen Besitz an die Söhne gab. In solchen Fällen ging die Initiative immer von dem Vater aus, nicht von den Kindern. In Jesu Geschichte verursachte das Fehlverhalten des jüngeren Sohns großes Ärgernis. Er verdiente schärfste Sanktionen nicht nur seitens des Vaters, sondern auch von der Gemeinschaft. Erstens hatte er verfrüht um sein Erbe gebeten. Dann hatte er seinen Besitz flüchtig gemacht und durch einen verantwortungslosen Lebensstil in fernen Ländern, vermutlich unter Heiden, verschwendet. Er nahm etwas, das dem Volk Israel gehörte, und verschwendete es gedankenlos in einem fremden Land. Schließlich fügte er zu all diesen Verletzungen noch die Beleidigung hinzu, dass er völlig mittellos wagte zu seinem Vater zurückzukehren. Als Jesus diese Geschichte erzählte, war seinen Zuhörern klar, dass dieser verschwenderische Sohn für die

Schande, die er über das ganze Dorf gebracht hatte, aus der Gemeinschaft verjagt werden müsste. Was er getan hatte, war zu schockierend, um es sich auch nur vorzustellen.

Aber der Vater hieß ihn willkommen und stellte seine ursprüngliche Stellung als Sohn wieder her (mit einem Fest!). Indem der Vater durch das Dorf lief, erniedrigte er sich (um zu laufen, musste er sein Obergewand rafften und sich dadurch entblößen. Das tat er vermutlich nicht nur, um seinen Sohn willkommen zu heißen, sondern auch, um ihn vor der spottenden und rachsüchtigen Menge zu beschützen.)

Die Versöhnung und Wiederherstellung geschah durch die Liebe des Vaters, also der einen Person, die am meisten durch das Verhalten des Sohnes beleidigt worden war. Aufgrund dieser Liebe sah er nicht nur über den materiellen Verlust hinweg, den das verantwortungslose und selbstsüchtige Verhalten des Sohnes gebracht hatte, sondern auch über die erwarteten Konventionen, wie der Sohn zu behandeln sei. Weil er seinen Sohn so sehr liebte, weigerte er sich, sich auf seiner Würde auszuruhen, so wie es die Bräuche und Konventionen festlegten. Halleluja! Was für ein Vater! (2005: 159-160).

Erbe: Ein interkultureller Transfer

Kapolyo beantwortet die Frage nach der Relevanz des Gleichnisses von dem verlorenen Sohn für die kulturelle Situation in Sambia heute wie folgt:

... unerhört
und ein
entsetzlicher
Schock!

An dieser Stelle müssen westliche Leser und andere, die nicht mit afrikanischer Kultur vertraut sind, sich sehr bemühen, um sich in eine sehr andere kulturelle Denkweise hinzudenken. Leg deine Werturteile beiseite und versuche die Geschichte so anzunehmen, wie sie in ihrem eigenen kulturellen Kontext beginnt. Stelle dir vor, ein Mann in Sambia ist zum Erben seines Onkels mütterlicherseits bestimmt. Die Sache wird erst relevant, wenn der

Onkel stirbt. Aber in der Zwischenzeit heiratet der Onkel seine dritte Frau.

Die Frau ist nicht nur schön, sondern auch in etwa gleich alt wie sein Neffe und zukünftiger Erbe. Bevor der Onkel die Frau heiratete, hatte der Neffe ebenfalls ein Auge auf diese Frau geworfen. Aber weil er nun keine Chance hat, sie zu heiraten, tröstet er sich damit, dass es ja nur eine Frage der Zeit sei, dann würde die Frau ihm sowieso gehören. Er weiß, wenn sein Onkel stirbt und er ihn beerbt, dann wird er die Frau erben, die er schon die ganze Zeit geliebt hat. Doch die Begierde des Neffen nach der Frau wird unerträglich für ihn. Eines Tages ist er so überwältigt von seiner Sehnsucht, dass er die Frau seines Onkels überredet, mit ihm zu schlafen.

Als ich diese ausgedachte Geschichte meinen meist achtzigjährigen Zuhörern erzählte, war die Atmosphäre wie elektrifiziert. An dem Punkt, wo ich behauptete, der Neffe habe mit der Frau seines Onkels Ehebruch begangen, unterbrach mich eine alte Frau, die normalerweise während des Gottesdienstes schlief, und nannte mich einen Lügner. Was ich in meiner ausgedachten Geschichte behauptete, war undenkbar. So etwas kann niemals passieren, stellte sie mit Nachdruck fest. Es ist unerhört und wäre ein entsetzlicher Schock für eine Gemeinschaft und die Quelle beängstigender Flüche über den Übertreter und seine Familie.

Der Horror, den meine [sambischen] Zuhörer verspürten, ähnelte dem Schock, den die ursprünglichen Zuhörer von Jesus gefühlt haben müssen. Diese Gelegenheit war für mich ein „heureka-Moment“ in meinen Versuchen, die biblische Wahrheit in meinen eigenen kulturellen Kontext zu kommunizieren. Ich hatte nicht nur biblisches Material vermittelt, es hatte auch eine Reaktion bewirkt, die der Reaktion der ursprünglichen Zuhörer von Jesus glich. Das ist gewiss die Herausforderung jeder Predigt, insbesondere der interkulturellen Verkündigung (Kapolyo 2005:159-162).

5. Schlussfolgerungen

Man kann der Tatsache nicht entfliehen, dass es notwendig ist, schwierige anthropologische Fragen zu stellen, wenn man die Bibel liest. Ganz gleich, ob es nur um unsere persönliche Bibellese geht oder ob wir damit beauftragt sind, in Kulturräumen zu arbeiten, die völlig anders sind als unser eigener: Anthropologie ist wichtig.

Wie Richards und O'Brien feststellen:

An welchem Ort und zu welcher Zeit auch immer Menschen die Bibel lesen, wir bedienen uns immer unseres eigenen kulturellen Kontexts, um den Sinn des Gelesenen zu erfassen (2012: 11).

Wir können nichts dagegen tun, weil Kultur alle Ebenen unserer Psyche durchzieht (siehe Roland 2002). Hier liegt der Grund dafür, dass wir Westler – ich gebrauche den Begriff hier in einem sehr generellen und weiten Sinn – die Themen im Text vor dem Hintergrund unserer eigenen Kultur verstehen. Die kulturellen Themen von Erbe, verbunden mit materiellem Besitz und Eigentum, sprechen uns an, da diese Dinge den Gepflogenheiten unserer Welt entsprechen. Wir finden uns auch schnell in dem Gedanken wieder, dass Menschen Individuen sind und es ein Lebensziel ist, seine eigenen Entscheidungen zu fällen, seine Träume zu verwirklichen, hinauszuziehen und die Welt zu erobern – egal wie. Auch wenn es gegen kulturelle Konventionen verstößt, sollte ein Mann sich beweisen. Und wenn es den Bach runter geht, so gilt: Fehler gehören zum Menschsein dazu. Es kommt darauf an, zu ihnen zu stehen. Sei ein Mann und sag, was gesagt werden muss. Lass die Vergangenheit ruhen. Arbeite hart, zahle deine Schulden zurück – dreh denen, die sich auf den Schlipps getreten fühlen, den Rücken zu und geh vorwärts in deinem Leben.

Die (protestantische) theologische Lesart ist natürlich auch kulturell verankert. Dazu gehört die starke Neigung, den jüngeren Sohn ins Zentrum des Geschehens zu stellen und seine Umkehr im fremden Land zum dominierenden Thema zu machen:

- Seine Grobheit gegenüber dem Vater zeigt die Rebellion des Menschen gegenüber Gott.
- Das Verschwinden des Familienbesitzes – vorzugsweise durch einen lockeren und unmoralischen Lebensstil – ist die theologische Schablone für die Verlorenheit des Menschen in seiner Sünde.
- Seine Selbstprüfung und sein Bekenntnis, seine Rückkehr und Versöhnung dienen als klassische Vorlage einer westlichen Theologie in den Begriffen Buße, Rettung und Wiederherstellung.

Die Geschichte entwickelt jedoch eine andere Dynamik, wenn sie aus der Perspektive von Bauern im Mittleren Osten betrachtet wird. Dort finden wir einige kulturelle Elemente, die an der Oberfläche offen zu Tage liegen, und andere, die auf der Ebene von Tiefenstrukturen liegen. Diese können wir als das beschreiben, „was ungesagt klar ist“. Wie Bailey bemerkt:

Was zwischen den Zeilen gesagt wird, was gefühlt wird, aber nicht ausgesprochen, das ist von tiefster Bedeutung. Es kann tatsächlich fast nicht ausgedrückt werden, weil es nicht bewusst wahrgenommen wird. „Was jeder weiß“, wird nie erklärt (Lecture 2012)

An der Oberfläche können wir offensichtliche kulturelle Themen identifizieren wie Erbe, Reue, Symbole (Gewand, Ring, Schuhe), Begrüßung und Willkommen sowie die Veranstaltung eines Festes, die Dynamiken von Ehre und Schande und die Äußerung von Emotionen. Aber die tieferen Strukturen der Kultur aufzu-

fassen, wie „höflich zu deinem Vater zu sein, ist weitaus wichtiger, als ihm zu gehorchen“ (Bailey 2005: 17), erfordert eine emische Perspektive, d.h. die Perspektive von jemandem, der selber an der Kultur teilhat. Jesus hatte diese Perspektive und er „ist sich offensichtlich im Klaren über diese kulturellen Werte – und widerspricht ihnen“. Darum erzählt er die Geschichte von einem Vater und seinen zwei Söhnen,

... in der er verkündet, dass der gute Sohn, der Sohn ist, der gehorchte, auch wenn er ungezogen zu seinem Vater war (Mt 21, 28-32). Wenn wir nicht die dahinterliegenden Einstellungen kennen, dann entgeht uns leicht die revolutionäre Natur dieses Gleichnisses.“ (Bailey 2005:17).

Nur wenn man mit solchen unterschwelligen Einstellungen einer Dorfgemeinschaft vertraut ist, kann man verhindern, dass einem diese revolutionäre Natur der Gleichnisse Jesu entgeht. Entweder ist man in einem solchen Umfeld aufgewachsen und erfasst mühelos die relevante Information – insbesondere das, was erfüllt aber nicht ausgesprochen wird – oder man hat das Glück, eine beträchtliche Zeit in solcher Gemeinschaften gewohnt zu haben und ein leidenschaftlicher Studierender der Kultur zu werden. Anthropologie ist wichtig! Sie ist wichtig,

- weil wir wissen müssen, warum das Verhalten des jüngeren Sohnes die Zuhörer so schockierte.
- weil wir wissen müssen, warum das Verhalten des Vaters den Wendepunkt der Geschichte herbeiführt.
- weil wir wissen und verstehen müssen, wie die *Kezazah*-Zeremonie in die Dynamik der Geschichte hineinspielt.
- weil wir die kulturelle Bedeutung der Symbole kennen müssen, die bei dem

Wiedereinsetzen des Verlorenen benutzt werden.

- weil wir die Bedeutung von Feiern und Versöhnung verstehen müssen und wie das Konzept von Shalom als Leitmotiv dient.
- weil wir wissen und verstehen müssen, dass im Mittleren Osten die Dynamiken von Ehre und Schande schlüssiger sind als die von Schuld und wie diese Dynamiken die kulturelle Welt der Zuhörer auf den Kopf stellen.
- weil wir verstehen müssen, was das Verhalten des älteren Sohns impliziert und wie dieses direkt die anwesende Zuhörerschaft – Pharisäer und Schriftgelehrte – anspricht.

Wir brauchen kein langes Plädoyer dafür zu halten, dass Anthropologie wichtig ist, wenn wir uns in eine Welt begeben wie die der Bemba in Zambia, die so befremdend anders ist als unsere Welt oder die Welt antiker Bauern des Mittleren Ostens. Kulturstudium – einer der wichtigen Bereiche der Anthropologie – ist hier ein Muss.

Ohne Kenntnis des Verwandtschafts-systems matrilinearere Gesellschaften ist es nicht möglich, Schlüsselthemen zu identifizieren und zu begreifen, was erben z.B. bei der matrilinearen Ethnie der Bemba impliziert.

- Wir müssen wissen und berücksichtigen, dass in dieser Kultur Menschen einen Namen und andere Menschen erben und nicht primär Besitz.
- Wir müssen wissen und berücksichtigen, dass in dieser Kultur, erben bedeutet, zum Nachfolger einer Person zu werden und die Lücke zu füllen, die der Tod einer Person verursacht.
- Wir müssen wissen und berücksichtigen, dass Erbnachfolge nicht nur bedeutet, durch einen Verwandten die Lücke zu füllen, die eine verstorbene

Person hinterlassen hat. Sondern dies bedeutet für die Witwe, dass sie von ihrem ersten Mann frei ist. Es ist gebräuchlich, dass der Nachfolger Geschlechtsverkehr mit der Witwe hat, um das Band zwischen dem *umupashi* (geistartiges Doppel) des ersten Ehemanns und dem *umupashi* der Witwe zu brechen. Dieser Brauch dient zwei Zwecken: (1) Er befreit die Witwe und ihr *umupashi* von der Beziehung und der emotionalen Bindung zwischen ihr und dem verstorbenen Mann. (2) Er befreit den *umupashi* des Verstorbenen und beendet dessen emotionale Instabilität, die es beim Tod des menschlichen Körpers erlitten hat und kann schließlich die Reise antreten, um ein geehrter Vorfahre zu werden und mit den anderen Clan-Mitgliedern im Jenseits vereint zu sein (siehe Badenberg 2002 und 2008; Sugiyama 1987).

- Wir müssen wissen und berücksichtigen, welche Art des Verhaltens (in diesem Fall im Kontext des Erbens) die Menschen dazu bringt, aufzuspringen und zu rufen: „Unmöglich, unerhört, das darf keiner wagen!“ Anthropologie ist wichtig.

„... sowohl eine erklärende Wissenschaft als auch eine Methode der Interpretation.“

Anthropologie ist wichtig, weil sie „sowohl eine erklärende Wissenschaft ist als auch eine Methode der Interpretation“ (Nuckolls 1996: xxiii). Sie ist wichtig, weil Kultur ihr zentrales Konzept ist, und Kultur „das beste Umfeld

ist, um Menschen zu verstehen“ (Kapolyo 2005: 117).

Sie ist nicht nur wichtig, weil die kulturellen Elemente an der Oberfläche nach Interpretation verlangen, sondern besonders auch wegen derjenigen Elemente, die verdeckt sind, insbesondere

derjenigen, die nicht sprachlich zum Ausdruck kommen und Schwingungen, Dispute und Konflikte verursachen sowohl beim Einzelnen als auch in der Gemeinschaft.

Anthropologie ist wichtig, weil sie das Verstehen und die Kommunikation der Botschaft in jedem konkreten kulturellen Umfeld beeinflusst und ohne sie ein sinnvoller Transfer in andere kulturelle Welten schwer gelingen kann.

Bibliographie

- Badenberg, G Robert 2002. *The Body, Soul and Spirit Concept of the Bemba in Zambia: Fundamental Characteristics of Being Human of an African Ethnic Group*. edition iwg – mission academics, vol. 9. Bonn: VKW.
- Badenberg, G Robert 2008. 2nd rev. ed. *Sickness and Healing. A Case Study on the Dialectic of Culture and Personality*. edition afem – mission academics, vol. 11. Nuremberg & Bonn: VTR and VKW publications.
- Bailey, Kenneth E. 2005. *The Cross & The Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants*. Downers Grove (IL): InterVarsity Press.
- Bailey, Kenneth E. *Rescuing Truth from Familiarity. Lecture delivered at Beeson Divinity School, Oct 16, 2012*. <https://www.youtube.com/watch?v=GcYDhDvQaRI> (Accessed: 15/12/2015).
- Capon, Robert Farrar 2002. *Kingdom, Grace, Judgment: Paradox, Outrage, and Vindication in the Parables of Jesus*. Grand Rapids (MI), Cambridge (UK): Eerdmans Publishing Company.
- Forbes, Greg. Repentance and Conflict in the Parable of the Lost Son (Luke 15:11-32) in *JETS* 42/2 (June 1999), 211–229.
- Kapolyo, Joe M. 2005. *The Human Condition. Christian Perspectives Through African Eyes*. Leicester: InterVarsity Press.
- Nuckolls, Charles W. 1996. *The Cultural Dialectics of Knowledge and Desire*.

Madison: The University of Wisconsin Press.

Richards, E. Randolph and O'Brien, Brandon J. 2012. *Misreading Scripture with Western Eyes: Removing Cultural Blinders to Better Understand the Bible*. Downers Grove (IL): InterVarsity Press.

Roland, Alan 2002. *The Uses (and Misuses) Of Psychoanalysis in South Asian Studies:*

Mysticism and Child Development. Presentation at South Asia Conference, University of Wisconsin, Madison on 11. October, 2002.

Sugiyama, Yuko 1987. *Maintaining a Life of Subsistence in the Bemba Village of Northeastern Zambia – African study monographs*. Supplementary issue, 6: 15-32.

Die Bedeutung der Eschatologie für christliches Handeln:

Zum Verhältnis von Wortzeugnis und Tatzeugnis in der christlichen Mission. Drei paradigmatische Grundentscheidungen

Jürgen Schuster

.....

Dieser Beitrag unterstreicht die zentrale Rolle der Eschatologie für das Handeln in christlicher Mission. Aus eschatologischer Perspektive werden ein ganzheitliches Verständnis von Mensch und Heil, ein Ausharren in der eschatologischen Spannung und eine Zusammenschau der drei reformatorischen Modelle von Kirche und Staat als richtungsweisend vorgestellt. Es handelt sich um ein Impulsreferat im Rahmen eines von Studenten organisierten Studientags an der Internationalen Hochschule Liebenzell im Mai 2017. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

.....

Prof. Dr. Jürgen Schuster, ist Professor für Interkulturelle Theologie an der Internationalen Hochschule Liebenzell und Leiter des LIMRIS Forschungsinstituts (www.limris.eu). Er war fünfzehn Jahre Missionar in Japan und promovierte 2006 mit einer Arbeit über die Missionstheologie Lesslie Newbigin's. E-Mail: juergen.schuster@ihl.eu

Das Verhältnis zwischen Wortzeugnis und Tatzeugnis in der christlichen Mission ist mittlerweile so oft diskutiert worden – lässt sich dazu noch etwas Weiterführendes sagen? Der folgende Beitrag hat nicht in erster Linie zum

Ziel, eine eigene Position darzustellen, obwohl sie natürlich dem Leser nicht verborgen bleiben soll und wird. Ziel ist vielmehr, auf drei paradigmatische Grundentscheidungen aufmerksam zu machen, die unser Denken in dieser Frage grundlegend beeinflussen. Zu einer Beschäftigung mit diesen Grundfragen möchte dieser Beitrag anregen.

1. Dualismus von Geist und Materie oder ganzheitliche Sicht von Mensch und Welt?

Unser westliches Denken ist tief geprägt von einem Dualismus von Geist und

Materie. Plato will durch sein Höhlen-
gleichnis die Menschen motivieren auf-
zubrechen aus der Welt der Schatten in
die Welt der geistigen Wirklichkeit, des
unwandelbaren Seins, des wahrhaft
Seienden. Das Materielle ist vergäng-
lich; mehr noch, es ist geradezu ein
Gefängnis für den Geist. Diese plato-
nische Unterscheidung zwischen unend-
lichem, ewigem Geist (der vollkom-
menen Idee des Guten) und endlicher,
vergänglicher Materie zeigt sich auch in
der dichotomen Vorstellung von einer
unsterblichen, göttlichen Seele im Men-
schen, die in einem vergänglichen Leib
wohnt. Allein die Gottheit ist jenseits
alles Seienden, bzw. vor allem Seienden;
sie ist weder Geist, noch Seele,
noch Materie (so Plotin; 205-270 n.
Chr., Begründer des Neu-Platonismus).¹
Als die apostolischen Väter das Evan-
gelium im Gespräch mit ihren
griechisch denkenden Zeitgenossen ver-
teidigen, greifen sie auf diese plato-
nische Unterscheidung zurück und
setzen in ihrer Apologetik neue Akzente,
die sich so zu Zeiten der neutesta-
mentlichen Apostel nicht finden. So
entsteht die Vorstellung, das Ziel der
Wege Gottes mit den Gläubigen sei,
dass ihre unsterblichen Seelen „in den
Himmel“ kommen.² N.T. Wright spricht

1 Zu dieser zusammenfassenden Darstellung vgl.
Spierling, Volker: *Kleine Geschichte der Philo-
sophie*, München 2004, 53-59; 81-85. Wir finden
die gleiche Zweiteilung wieder bei Descartes’
Unterscheidung zwischen „*res cogitans*“ – einer
„denkenden Sache“, einer „denkenden Substanz“
– und „*res extensa*“ – einer „ausgedehnten,
materiellen Sache“, die die Dichotomie zwischen
einem denkenden Subjekt und einer Sache, die
„objektiv“ erkannt werden kann, als Grundlage
des modernen Denkens konstituiert (a.a.O., 166-
170).

2 Vgl. Middleton, J. Richard: *A New Heaven and
a New Earth. Reclaiming Biblical Eschatology*,
Grand Rapids 2014, 31-34.

in diesem Zusammenhang von einer
„platonisierten Eschatologie“.

*We have platonized our eschatology
(substituting 'souls going to heaven' for
the promised new creation).*³

Wright weist darauf hin, dass der
Himmel nicht das Ende der Wege Gottes
mit seiner Menschheit ist. Am Ende
steht eine neue Schöpfung. Himmel und
Erde werden vereint. Gott wird bei
seinen Menschen wohnen im Kontext
einer neuen Schöpfung.⁴

Eine „platonisierte Eschatologie“ führt
in der Praxis der Mission dazu, zwi-
schen Aktivitäten mit „temporärem“
Wert (Aktivitäten, die den Körper, die
Materie, das „Wohl des Menschen“
betreffen) und Aktivitäten mit „ewigem“
Wert (Aktivitäten, die das „Seelenheil“
betreffen) zu unterscheiden und diese
Aspekte entsprechend unterschiedlich
zu gewichten. Wenn wir einen Men-
schen zum Glauben führen, wird er in
Ewigkeit gerettet sein. Wenn wir seine
Wunden verbinden oder seinen Hunger
stillen, handelt es sich um eine rein
temporäre Hilfe. Vor diesem Hinter-
grund kommt es leicht zu einer Unter-
scheidung zwischen „wesentlichen“ und
„unwesentlichen“ Aufgaben im Kontext
christlicher Mission. Dabei wird schnell
übersehen, in welcher Weise beide
Aspekte zusammenwirken.

Die erste paradigmatische Frage für
unser Thema lautet also: Wie verstehen
wir Heil? Geht es um die Rettung von
ewigen, unsterblichen Seelen, die ein-
mal in den Himmel kommen sollen,

3 Wright, N.T.: *The Day the Revolution Began*,
London 2016, 147.

4 Vgl. Wright, N. T.: *Surprised by Hope.
Rethinking Heaven, the Resurrection, and the
Mission of the Church*, New York 2008; dt.
Ausgabe: Von Hoffnung überrascht. Was die
Bibel zu Auferstehung und ewigem Leben sagt,
Neukirchen-Vluyn 2. überarb. Aufl. 2016.

oder geht es um ganzheitlichen Shalom, der in der neuen Schöpfung verwirklicht wird? Dabei ist das nicht nur eine Frage unserer Soteriologie, sondern auch unserer Anthropologie. Siehe dazu folgende Aussage von Lesslie Newbigin:

I answer that what is at stake is the full humanity of man. More precisely, it is the question whether man is to be understood ultimately in terms of his inward, private spiritual life alone, or whether he is to be understood in terms which include both this and also the public life which he shares with the whole of the rest of mankind and with the world of nature in a single cosmic history; whether 'salvation' is only of 'the soul' or of the whole human being – a participant in the whole history of man and of nature.⁵

2. Eschatologische Spannung oder Auflösung in eine einfache zeitliche Abfolge?

Hin und wieder begegnet im Pietismus der Satz: „Bei seinem ersten Kommen hat Christus die Schuldfrage gelöst. Bei seinem zweiten Kommen wird er die Machtfrage lösen.“⁶ Dieser Satz wird häufig dem Tübinger Theologen Karl Heim zugeschrieben. Er geht allerdings

in dieser Form nicht (!) auf Heim zurück, wohl aber die Formulierungen „Schuldfrage“ und „Machtfrage“, bzw. die Lösung dieser beiden Fragen, die nach Heim zwei Aspekte des Heils beschreiben. Dabei versteht Heim unter der „Schuldfrage“ das Problem der Beziehung eines Menschen zu Gott; unter „Machtfrage“ versteht er die Frage nach der (Neu-)Gestaltung des Lebens auf Erden – soziokulturell, materiell, politisch usw.⁷ Für Heim ist klar: Beide Aspekte des Heils hängen miteinander zusammen; und beide „Fragen“ wurden in Kreuz und Auferstehung Christi „gelöst“. Auch Karl Hartenstein formuliert in seinem Bericht über die Weltmissionskonferenz in Willingen 1952:

Das Kreuz, die geschehene, reale Erlösung, ist nicht nur die Lösung der Schuldfrage, sondern auch der Machtfrage, und dies – auch schon jetzt und hier.⁸

Das Heil kommt also für Heim und Hartenstein gerade nicht – wie der oben zitierte Satz behauptet – in zwei Stufen: zunächst im jetzigen Äon nur der geistliche Aspekt (Vergebung, ewiges Leben), und dann bei der Wiederkunft Jesu die Wiederherstellung des Shalom in seiner sozio-politischen Dimension. Nein, die neue Schöpfung hat als Erneuerung des menschlichen Lebens in seiner Ganzheit bereits in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ihren Anfang genommen. Um es mit Oscar Cullmann zu sagen: Wir leben heute in einer eschatologischen Spannung von „schon jetzt“ und „noch nicht“. Wir leben zwischen D-Day und V-Day, zwischen

5 Newbigin, Lesslie: The Centrality of Jesus for History, in: Michael Goulder (Ed.): *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, Grand Rapids 1979, 197-210, hier 203.

6 Hille, Rolf: *Satan, Dämon, Besessenheit*, in: Helmut Burkhardt u.a. (Hg.): *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Wuppertal/Zürich 1994, 1748-1751, hier 1750. Vgl. zum Folgenden auch Schuster, Jürgen: *Christian Mission in Eschatological Perspective. Lesslie Newbigin's Contribution*, Nürnberg/Bonn 2009, 172-177; ders.: Sozial-missionarisches Engagement im Kontext des Reiches Gottes. Kurze Skizze des missionstheologischen Beitrags von Lesslie Newbigin, in: Andreas Kusch (Hg.): *Transformierender Glaube. Missiologische Beiträge zu einer transformativen Entwicklungspraxis*, Nürnberg 2007, 208-224.

7 Heim, Karl: *Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung*, Wuppertal 5. Aufl. 1975, 28ff.

8 Hartenstein, Karl: Theologische Besinnung, in: Walter Freytag (Hg.): *Mission zwischen Gestern und Morgen. Konferenz des Internationalen Missionsrates in Willingen*, Stuttgart 1952, 51-72, hier 60.

Decision-Day und *Victory-Day*. Cullmanns Buch „Christus und die Zeit“ erschien 1946, unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg.⁹ Er wählte sein Beispiel aus der damals jüngsten Geschichte: Die Landung der Alliierten in der Normandie war das Ereignis, das die Wende des Krieges herbeiführte. Damit war der Krieg entschieden, auch wenn die Kämpfe de facto noch weitergingen. So sind Kreuz und Auferstehung Jesu Christi der *Decision Day* der Weltgeschichte. Am Karfreitag hat die Geschichte dieser Welt eine grundlegend neue Richtung bekommen, die unumkehrbar ist. Das Böse bzw. der Böse ist besiegt. Auch wenn das Sichtbarwerden dieses Sieges noch aussteht, ist die Herrschaft Christi über den Kosmos bereits heute Realität. Der Sieg Christi ist nicht unvollkommen im Sinne, als würde etwas fehlen, das erst noch ergänzt werden müsste. Er ist allerdings noch nicht sichtbar offenbart.

Der Sieg Christi ist nicht unvollkommen, als müsse noch etwas ergänzt werden.

Die zweite paradigmatische Grundfrage lautet also: Halten wir die eschatologische Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“ konsequent durch, oder lösen wir diese Spannung auf in eine zeitliche

Abfolge von „jetzt“ und „später“? Ein Auflösen der Spannung in eine zeitliche Abfolge würde bedeuten: die „geistlichen“ Aspekte des Heils – Vergebung und ewiges Leben – werden bereits hier und jetzt erfahren, die sozio-kulturellen und gesellschaftspolitischen Aspekte des Heils – die Erneuerung der Gesellschaft und des Kosmos – werden erst zukünftig gegeben. Ein konsequentes Festhalten an der eschatologischen Spannung – der Gleichzeitigkeit des

„schon jetzt“ und „noch nicht“ der Christusherrschaft – rechnet hingegen schon in der Jetztzeit mit zeichenhaften, antizipatorischen Verwirklichungen des Shalom, in der Kirche und auch im sozialen und gesellschaftlichen Leben.¹⁰ Das spezifisch Christliche an den zeichenhaften Verwirklichungen des Shalom ist die unauflösbare Verbindung dieser Zeichen mit der Person und dem Namen Jesu Christi. Die Kirche vertritt kein Programm zur Weltverbesserung. Sie setzt vielmehr Zeichen, die auf Christus verweisen.

3. Zum Verhältnis von Kirche und Staat

Die Reformation hat uns drei unterschiedliche Modelle zum Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat hinterlassen. Ich beginne mit

10 Im Festhalten an dieser Spannung, entsteht eine Haltung, die Hoffnung und Realismus miteinander verbindet, zwei Merkmale, die für das Wirken der Kirche in dieser Welt von bleibender Bedeutung sind. „This faith enables us to be at the same time realistic and hopeful. We can be realistic, knowing that no human project can eliminate the powers of darkness as they operate in human life. This realism delivers us from the utopian fanaticisms which have condemned millions of people to misery and death in the cause of an imagined future. But at the same time we can be hopeful, acting hopefully in apparently hopeless situations, not dreaming of an absolute perfection on this side of death, but doing resolutely that relative good which is possible now, doing it as an offering to the Lord who is able to take it and keep it for the perfect kingdom which is promised. In this sense, to use a phrase of Schweitzer, our actions in the public life of the world are acted prayers for the kingdom. They do not themselves lead directly to the kingdom. They are acted prayers for its coming and as such they act as signs of its reality and so enable others to act in hope“ (Newbigin, Lesslie: *The Gospel in a Pluralist Society*, Geneva/Grand Rapids 1989, 114f.).

9 Cullmann, Oscar: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich 1946.

Luthers Lehre von den Zwei Regimentern

Luther folgt in seiner Lehre der zwei Regimenter zunächst der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie, mit der die römisch-katholische Kirche ihren universalen Herrschaftsanspruch auch über die politische Sphäre sichern wollte. Allerdings legt Luther seinen Akzent auf die Unterscheidung der Regierungsweisen Gottes in den beiden Reichen von Welt („Reich zur Linken“) und Kirche („Reich zur Rechten“). Gott verfolgt mit den beiden Mandaten unterschiedliche Ziele und verwirklicht diese auf unterschiedliche Weise, so dass die beiden Wirkungsweisen nicht miteinander vermengt werden dürfen. Im „Reich zur Linken“ regiert Gott durch Gesetz und Schwert und dämmt so den zerstörerischen Einfluss der Sünde ein, so dass die öffentliche Ordnung erhalten bleibt. Im „Reich zur Rechten“ wirkt Gott Glaube und Liebe durch seinen Geist und das Evangelium.

... eine Akzentverschiebung von „Unterschiedenheit“ hin zu „Gegensätzlichkeit“.

Ein Problem von Luthers Zwei-Reiche-Lehre liegt in der Rezeption seines Ansatzes. Im Zeichen der Aufklärung wurde die Herrschaft Gottes im „Reich zur Linken“ zunehmend ausgeblendet. Gott regiert nicht mehr in der Welt. Die Welt regiert sich selbst. Mit einer solchen Betonung der Eigengesetzlichkeit von Politik – und Markt¹¹ – verband sich zunehmend die Aufforderung, „die Kirche habe sich nur um das Heil der Seelen und nicht um die Politik zu

11 Das Problem einer Eigengesetzlichkeit des Marktes zeigte sich in dramatischer Weise im Jahr 2008, als die globalen Märkte an den Rand des Zusammenbruchs kamen. Der Spiegel titelte in seiner Ausgabe vom 11.5.2009: „Das Prinzip Gier. Warum der Kapitalismus nicht aus seinen Fehlern lernen kann“ (*Spiegel* 20/2009).

kümmern“.¹² Auch wenn diese Beschränkung nicht der ursprünglichen Absicht Luthers entsprechen mag, ist die Akzentverschiebung von „*Unterschiedenheit*“ hin zu einer „von Gott selbst gewollten *Gegensätzlichkeit*“¹³ bereits in Luthers Denken angelegt. Joest zeigt auf, wie diese Weichenstellung in Deutschland im 20. Jh. zur „theologischen Rechtfertigung autoritärer Macht- und Gewaltpolitik geraten“ konnte.¹⁴ Ein Herauslösen des „Reiches zur Linken“ aus dem Regiment Gottes geschieht auch dort, wo das Gesetz als „natürlich-geschichtliche Wirklichkeit, die das menschliche Leben prägt“ verstanden wird.

Aufgrund dieses Verständnisses konnte in Teilen des deutschen Luthertums die nationalsozialistische Machtergreifung theologisch legitimiert und ausdrücklich begrüßt werden.¹⁵

12 Joest, Wilfried: *Dogmatik Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen 1986, 604.

13 Ebd.; Hervorhebung im Original.

14 A.a.O., 605.

15 Leonhardt, Rochus: *Grundinformation Dogmatik*, Göttingen 2.Aufl. 2004, 242. Thielicke kommentiert: „Barth [...] hat diese Anfälligkeit der Kirche für das Neuheidentum in späteren Rückblicken immer wieder auf die vom Luthertum betonte Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium sowie zwischen dem Weltreich und dem Gottesreich zurückgeführt. [...] Dabei schwebten ihm aber offensichtlich krasse Entartungen dieser Scheidung vor, wie sie vornehmlich vom Neuluthertum produziert wurden. [...] Hier sah er – ganz gewiß zu Recht! – den Schaden Israels darin, daß das Weltreich mit seinen Ordnungen aus der theologischen Zuständigkeit entlassen und der freien Verfügung der Archonten dieser Welt anheimgegeben wurde. Zugleich schien er aber einen blinden Fleck im Auge zu haben, so daß er nicht bemerkte, daß seine Dialektische Theologie in ihrer entscheidenden Durchbruchzeit eben diese und genau dieselbe Irrelevanz der Theologie gegenüber Wertungen geschichtlicher Zustände – wenn auch aus anderen Gründen – vertreten hatte“

Die Stärke von Luthers Lehre von den zwei Regimentern ist seine Unterscheidung der beiden Handlungsweisen Gottes. Die wichtigste politische Aktivität der Kirche ist und bleibt das Gebet für die Gesellschaft. Die Schwäche – zumindest in der Rezeption von Luthers Modell – ist, dass die Herrschaft Gottes im Reich zur Linken leicht ausgeblendet und vergessen wird;¹⁶ und dass die Kirche damit nur ein unzulängliches Profil ihrer Verantwortung gegenüber Staat und Gesellschaft vor Augen hat. De facto reduziert sich die politische Verantwortung auf den einzelnen Christen, der als Bürger aufgerufen ist, die Gesellschaft, in der er lebt, mit zu gestalten.¹⁷

Reformiertes Verständnis

Die reformierte Theologie versteht das Verhältnis von Staat und Kirche anders. Die Frühzeit in Genf ist geprägt von dem Bemühen Calvins, die Bevölkerung der Stadt auf ein einheitliches Glau-

bensbekenntnis zu verpflichten und durch eine strenge Kirchenzucht sowohl das kommunale Leben als auch das Privatleben der Einwohner dem Evangelium gemäß zu ordnen. Dieses Vorgehen ruft zunächst zähen Widerstand hervor. Am Ende kann Calvin sich jedoch durchsetzen. Genf wird zu einem Modell für ein politisches Staatswesen, in dem

... die Herrschaft Gottes [...] nach den Vorstellungen und Wünschen Calvins wirklich Gestalt gewinnt, eine Herrschaft, die nun alles umfaßt: Sie geht aus vom kirchlichen Leben, sie erstreckt sich auf das Leben des einzelnen, sie gestaltet den Staat. [...] Diese Stadt, in welcher das Evangelium die mustergültige Gestalt gewinnen soll, sieht Calvin als Zentrum aller Gleichgesinnten, als Ausgangspunkt einer Mission für ganz Europa, als Ausgangspunkt einer Herrschaft Gottes, die schließlich die ganze Welt umfassen soll.¹⁸

Dabei setzt Calvin in seinen Bemühungen, das Leben der Stadt und seiner Einwohner gemäß der Heiligen Schrift zu ordnen seine politische Macht ganz selbstverständlich ein und schreckt nicht davor zurück, Übertretungen mit – aus heutiger Sicht – drakonischen Strafen zu ahnden (vgl. die Auseinandersetzung mit dem Rat der Stadt Genf 1548 bis 1553).¹⁹

So wird die Überzeugung, dass die Kirche einen Auftrag hat, im Sinne Christi aktiv hinein zu wirken in die Gesellschaft, ein wichtiger Bestandteil reformierter Theologie. Dieses Kernanliegen bringt der niederländische Theologe Abraham Kuyper prägnant auf den Punkt:

¹⁸ Aland, Kurt: *Geschichte der Christenheit*, Band 2, Gütersloh 1982, 178.

¹⁹ A.a.O., 172-178.

(Thielicke, Helmut: *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tübingen 1988, 656).

¹⁶ In der Vorstellung des mittelalterlichen „Corpus Christianum“ war diese Herrschaft Gottes in der Welt noch selbstverständlich. Eine „metaphysische Überhöhung“ (Joest) politischer Amtsträger heute als „Stellvertreter Gottes“ im Reich zur Linken ist jedoch ebenso problematisch wie das Ausklammern der Welt aus dem Herrschaftsbereich Gottes und an dieser Stelle keineswegs intendiert.

¹⁷ Für eine positive Würdigung der Zwei-Reiche-Lehre verweise ich auf Jüngel, Eberhard: *Zwei Schwerter – zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation*, in: Ders.: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 137-157; Berneburg, Erhard: *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalischen Missionstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltveangelisation (1974-1989)*, Wuppertal 1997, 261-267.

There is not a square inch in the whole domain of our human existence over which Christ, who is Sovereign over all, does not cry: 'Mine!'²⁰

Karl Barth knüpft in seiner Darstellung zur „Königsherrschaft Jesu Christi“ an dieser Überzeugung an und betont, dass Christus nicht nur das Haupt der Kirche, sondern auch der Herr der Welt sei. Im Bild der konzentrischen Kreise ist die „Christengemeinde“ der „innere Kreis des Reiches Christi“; sie „erinnert“ die Bürgergemeinde („den äußeren Kreis“) an Gottes Reich. „Sie will, daß die Gestalt und die Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und

Ein politisches Staatswesen, in dem die Herrschaft Gottes Gestalt gewinnt.

nicht von ihm wegweise“,²¹ ohne „daß sie [...] dem Staat zumutet, allmählich zum Reich Gottes zu werden“.²² Dabei ist für Barth wichtig, dass die Kirche von der Wirklichkeit der Königsherrschaft Christi ausgeht.

Von *dieser* Wirklichkeit – nicht von der einer unversöhnten Welt, die von Christus und seinem Wort her nicht geordnet werden könnte – hat die Christengemeinde auszugehen, wenn sie fragt, in welcher Richtung ihre politische Diakonie sich einsetzen soll.²³

Der Ausgangspunkt des politischen Engagements der Kirche ist die Herrschaft Christi.²⁴

Die Stärke des reformierten Verständnisses ist, dass im Licht der Königs-

herrschaft Christi die Verantwortung der Kirche für die Welt in den Blick genommen wird. Christen und die Kirche können sich angesichts der neuen Tatsache, dass Christus regiert, nicht einfach zurücklehnen und das kulturelle, soziale, politische und ökonomische Geschehen sich selber überlassen. Eine potentielle Schwäche des reformierten Ansatzes ist die Gefahr, den Einfluss der Kirche auf die Welt zu überschätzen. Hier kann sich auch die Idee breit machen, die Kirche würde das Reich Gottes auf Erden bauen und herbeiführen. (An dieser Stelle würden Lutheraner wohl protestierend auf die Bremser treten und sagen: „Wir bauen gar nichts. Wir legen noch nicht einmal die Fundamente für die goldenen Gassen. Das ist allein das Werk Christi.“)

Es gibt einen dritten reformatorischen Ansatz zum Thema:

Das Verständnis der Anabaptisten

Die Anabaptisten des 16. Jahrhunderts sahen in der engen Verbindung von politischer und geistlicher Herrschaft das Grundproblem der Kirche. Das Wort Jesu „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ mag geradezu als ihr Leitspruch gelten.²⁵ Sie sahen mit Luther die Notwendigkeit einer politischen Ordnungsmacht, um den Einflüssen der Sünde zu wehren. Aber alle, die an Christus glauben, brauchen letztlich keine politische Regierung.²⁶ Eine solche grundsätzliche Skepsis gegenüber politischer und auch religiöser Macht

20 Henderson, Roger: Kuyper's Inch, in: *Pro Rege* 36/3 (2008), 12-14, hier 12.

21 Barth, Karl: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Stuttgart 1946, 31.

22 A.a.O., 27.

23 Joest, *Dogmatik Bd. 2*, 606 (Hervorhebung im Original).

24 Vgl. Mt 28,18-20; 1,16.

25 Vgl. Klaassen, Walter: The Anabaptist Critique of Constantinian Christendom, in: *The Mennonite Quarterly Review* 55/3 (1981), 218-230, hier 225.

26 A.a.O., 226. Anders Karl Barth: „Sie [die Christengemeinde] weiß nämlich, daß alle Menschen (die Nicht-Christen und die Christen!) dessen bedürftig sind, ‚Könige‘ zu haben“ (Barth, *Christengemeinde*, 11).

wurzelt in der Erfahrung von Verfolgung und Unterdrückung durch Staat und Kirche(n) und führt unter Rückbezug auf das NT zu einem gesellschaftskritischen, alternativen Modell.

Because Mennonites understand the church as Jesus' dawning messianic community, we emphasize the church as a counter-cultural community.²⁷

Anabaptisten wollen auf diese Weise ihre Gemeinschaften gewissermaßen als Alternativen zum gesellschaftlichen Mainstream anbieten. Dabei lassen sie sich nicht von einem „*Christ against Culture*“-Modell²⁸ leiten. Ihre Gesellschaftskritik wendet sich vielmehr gegen eine durch die Sünde entstellte Kultur.²⁹ Gesellschafts-

kritische Akzente wie Gewaltlosigkeit und Verweigerung des Militärdienstes, oder in extremen Formen auch eine strenge Separation von der Gesellschaft und die Verweigerung gegenüber bestimmten Formen technischen Fortschritts bei den *Amish People* beispielsweise, sind Teil der anabaptistischen Tradition; aber auch der aktive Einsatz für Frieden kennzeichnet diesen dritten Zweig reformatorischer Theologie.

Grundsätzliche Skepsis gegenüber politischer Macht.

27 Sider, Ronald J.: *The Anabaptist Perspective*, in: P.C. Kemeny (Hg.): *Church, State and Public Justice. Five Views*, Downers Grove 2007, 169-197, hier 173.

28 Vgl. Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, New York 1975.

29 „As kingdom Christians, therefore – precisely because we love the culture intended by the Creator – we must live contrary to the pervasive sin that has invaded culture. A church that is not against the world where it is in rebellion against God fundamentally undermines everything it says to the world. Precisely as the church is countercultural in that sense, it affirms culture by pointing through its common life to a new model of transformed, redeemed culture“ (Sider, *Anabaptist Perspective*, 173f).

Die Stärke des anabaptistischen Modells ist seine kritische Distanz gegenüber dem gesellschaftlichen Mainstream. Diese Distanz ermöglicht es, gesellschaftlichen Trends gegenüber kritisch Stellung zu beziehen und die eigene geistliche Gemeinschaft als „*counter cultural community dramatically different from the world*“ zu entwickeln.³⁰

Einen solchen Akzent brauchen wir heute zweifellos. Je mehr in der Gesellschaft das Recht des Stärkeren gilt und die Selbstinszenierung gefordert wird, umso mehr muss die christliche Gemeinde Gegenakzente setzen und Raum geben für die Schwachen und denjenigen einen Platz anbieten, die sich nicht selber gut inszenieren und verkaufen können. Wo das anabaptistische Modell sich jedoch zu einem rein gegenkulturellen Modell entwickelt, verliert es die politische Verantwortung aus dem Blick.

Fazit:

Alle drei Modelle haben Stärken und weisen Verbindungen zu biblischen Bezügen auf. Alle drei Modelle haben aber auch potentielle Schwächen. Meine These lautet: Wir brauchen als „hermeneutische Gemeinschaft“³¹ eine Zusam-

30 A.a.O., 194. „Thus when Jesus proclaimed the gospel of the kingdom, he meant not only that God gladly forgives sinners who repent, but also that God is now creating a visible new community of Jesus' followers whose very life together is a little picture of what the kingdom will be like at his second coming“ (a.a.O., 172).

31 Die Praxis der Schriftauslegung in einer „hermeneutischen Gemeinschaft“ wird insbesondere in der anabaptistischen Tradition, aber auch darüber hinaus z.B. in pietistischen Kreisen gepflegt, auch wenn der Begriff so nicht gebraucht und selten bewusst reflektiert wurde. Das Modell einer hermeneutischen Gemeinschaft gewinnt stark an Bedeutung vor dem Hintergrund der wachsenden Vielfalt kontextueller Theologien der letzten Jahrzehnte. Es spielt auch in einer missionalen Hermeneutik eine zentrale Rolle (vgl.

menschau dieser Konzeptionen.³² Im Licht des eschatologischen Ziels der Geschichte sind die hier skizzierten Modelle ja nichts anderes als temporäre Gerüste, als skizzenhafte Landkarten für die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit. Für das Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft könnte eine Zusammenschau der Konzeptionen bedeuten:

(1) Die lutherische Position erinnert an die Rolle des Gebets für die Belange der Gesellschaft und des öffentlichen Lebens, sowie an die Bedeutung der Verkündigung der Christusbotschaft (so übrigens auch bei Barth). Mit Goppelt ist die Zentralität einer erneuerten Gottesbeziehung festzuhalten.

Gottes Reich bringt auch neue Verhältnisse, eine neue Gesellschaft, aber es kommt nicht durch die Veränderung der Verhältnisse, sondern von der Mitte des Weltgeschehens her: Es kommt, wenn das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im

John Franke: „[N]o single human perspective, be it that of an individual or a particular community or theological tradition, is adequate to do full justice to the truth of God’s revelation in Christ“; Franke, John R.: *Intercultural Hermeneutics and the Shape of Missional Theology*, in: Michael W. Goheen (Ed.): *Reading the Bible Missionally*, Grand Rapids 2016, 86-103, hier 97).

32 Newbiggin hat in seinem Klassiker zur Ekklesiologie „The Household of God“ einen ähnlichen Weg beschritten und eine Zusammenschau von protestantischer, römisch-katholischer und pentekostaler Ekklesiologie vorgenommen. (Die orthodoxe Position hat er nur mangels eigener Kenntnis außen vor gelassen.) Vgl.: Newbiggin, Lesslie: *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church*, Carlisle 1998 (1953); s.a. Schuster, Jürgen: Ekklesiologische Implikationen des missiologischen Paradigmenwechsels: "The Household of God" - Zur Relevanz von Lesslie Newbiggin's Ekklesiologie, in: Jürgen Schuster/Volker Gäckle (Hg.): *Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen*, Berlin 2014, 111-130.

Sinne der atl. Verheißung vom neuen Bund heil wird.³³

So wird in der reformatorischen Betonung des „sola fide“ und „sola gratia“ die Rechtfertigung des Sünders in besonderer Weise hervorgehoben. Allerdings darf aus der Unterscheidung zwischen „Indikativ“ und „Imperativ“ keine Trennung dieser beiden Aspekte des Heils folgen. Bockmühl weist darauf hin:

Am allerwichtigsten scheint mir aber zu sein, daß der enge Zusammenhang von persönlicher Umwandlung und sozialer Erneuerung lehrmäßig und praktisch dargestellt wird. Noch viel zu sehr sehen wir das Ethische und Sozialethische als etwas, was zur Versöhnung mit Gott erst noch hinzutreten und eventuell beim gläubigen Christen angemahnt werden muß. Demgegenüber zeichnet sich das Gleichnis Jesu von Baum und Frucht dadurch aus, daß es die Frucht sowohl als ‚natürliche‘ Folge wie auch als die Realisierung der Absicht der Pflanzung des Baumes versteht.³⁴

(2) Die reformierte Position erinnert daran, die Welt aus der Perspektive der Realität der Herrschaft Christi zu betrachten und Wort- und Tatzeugnis der Kirche in der Welt als „Ausrufung der Christusherrschaft“³⁵ zu verstehen.

33 Goppelt, Leonhard: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 3. Aufl. 1978, 120; vgl. auch Claus Westermann: „Zum *shalom* gehört aber im Alten Testament von vornherein, daß es zwischen Gott und Mensch in Ordnung ist; denn ein Heilsein der Gemeinschaft kann es nicht geben, ohne dass die Gottesbeziehung intakt ist“ (Westermann, Claus: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 98).

34 Bockmühl, Klaus: *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*, Gießen 2000, 164.

35 Diese Formulierung entstammt der Feder von Otto Michel: Menschensohn und Völkerwelt, in: *Evangelische Missions-Zeitschrift* 2/1 (1941), 257-267, hier 262. Sie wurde vom Verfasser dieses

Newbigin spricht davon, dass die Kirche die Auslegung des Evangeliums für die Welt *ist* und diese nicht einfach nur verkündigt:

It is the Church as a whole which has to be the hermeneutic of the Gospel, and [...] the question which has to be put to every local congregation is the question whether it is a credible sign of God's reign in justice and mercy over the whole of life; whether it is an open fellowship whose concerns are as wide as the concerns of humanity, whether it cares for its neighbours in a way which reflects and springs out of God's care for them, whether its common life is recognisable as a foretaste of the blessing which God intends for the whole human family.³⁶

In ihrem Leben und Wirken weist die Kirche auf die Vollendung des Heils in Christus hin, und ist damit – in all ihrer Schwachheit und Unvollkommenheit – doch schon jetzt Vorgeschmack, Instrument und Hinweiszeichen, eine antizipatorische Vorwegnahme der eschatologischen, erneuerten Menschheit.

(3) Die anabaptistische Position erinnert an die Spannung, die in den Worten Jesu zum Ausdruck kommt: „Sie sind in der Welt ... aber nicht von der Welt“ (Joh 17,11-18). Andrew Walls spricht von der Spannung zwischen dem „*pilgrim principle*“, dem Prinzip des Pilgerseins, und dem „*indigenizing principle*“, dem Prinzip des Einheimischwerdens.³⁷ Kirche muss beide Aspekte in ihrer Existenz verbinden, den Aspekt des

Beitrags an dieser Stelle in den obigen Kontext eingetragen.

36 Newbigin, Lesslie: *Your Kingdom Come. Reflections on the Theme of the Melbourne Conference on World Mission and Evangelism 1980*, Leeds 1980, 63f.

37 Walls, Andrew F.: *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*, in: Ders.: *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll 1996, 3-15.

Heimischwerdens in der lokalen gesellschaftlichen Wirklichkeit, um die Relevanz des Evangeliums deutlich zu machen (Stichwort: Kontextualisierung), und den Aspekt „zu Christus zu gehören“, und damit sich auch von „der Welt“ zu unterscheiden. Beide Aspekte werden in einer gesunden Spannung das Leben und den Charakter der Kirche in der Welt prägen.

Ihre Balance findet die Zusammenschau dieser drei reformatorischen Modelle von Kirche und Staat in einer gemeinsamen eschatologischen Ausrichtung.

4. Die zentrale Bedeutung der Eschatologie

Die Frage der eschatologischen Zielvorstellung liegt allen hier angesprochenen paradigmatischen Grundentscheidungen zugrunde. Was wird das Ende der Wege Gottes mit seiner Menschheit und seiner Schöpfung sein? Von der Beantwortung dieser Frage hängt auch die Zuordnung von Wort und Tat in der christlichen Existenz und der christlichen Mission ab. Die eschatologische Perspektive gibt der Kirche in ihrem Engagement in der Welt eine doppelte Orientierung: (1) Sie erinnert die Kirche daran, was das Ende der Wege Gottes mit seiner Menschheit sein wird. Und das hat – gewissermaßen vom Ziel her rückwirkend in die Gegenwart – Einfluss auf das Tun der Kirche heute.

The point is that what we desire and anticipate as the culmination of salvation is what truly affects how we attempt to live in the present. Ethics is lived eschatology.³⁸

(2) Gleichzeitig erinnert die eschatologische Perspektive die Kirche an

38 Middleton, A New Heaven and a New Earth, 23f.

den vorläufigen Charakter ihres Wirkens in dieser Welt. Dabei – und das ist wichtig – hat die Erinnerung an den vorläufigen Charakter keine enttäuschende, lähmende Wirkung auf das Tun der Kirche, etwa im Sinne von: „es ist ja nur vorläufig, was wir hier tun“. Joest formuliert zutreffend:

Wir werden darum besser sagen: *Obwohl* dies alles noch so ist, obwohl die Königsherrschaft Christi in dieser Welt noch verborgen und angefochten ist und obwohl gemessen an dem Leben in ihrer Liebesmacht alles, was durch politischen Einsatz von Menschen in Richtung einer gerechteren und befriedeten Ordnung geschehen kann, vorläufiges und gebrechliches Stückwerk bleibt, an dem uns und der Welt in Christus *zugesprochenen* Leben richten wir uns aus, wenn wir fragen, was schon jetzt – wie vorläufig und gebrechlich auch immer – in dieser Welt, ihrer Ungerechtigkeit und ihrem Unfrieden entgegen, für das Leben der Menschen getan werden kann und soll.³⁹

N.T. Wright verwendet in diesem Zusammenhang die Formulierung „*building for the Kingdom*“.⁴⁰ Er spricht bewusst nicht davon, dass die Kirche das Reich Gottes errichtet. Christen „bauen für das Königreich“: durch jede Tat der Liebe und Dankbarkeit, jedes künstlerische und musikalische Werk, das von der Liebe Gottes und der Schönheit seiner Schöpfung inspiriert ist, jede Tat der Fürsorge, der Erziehung, des Trostes, der Unterstützung, jedes Gebet, jede Form von Verkündigung des Evangeliums und Unterweisung, alles, was die Heiligkeit Gottes ausdrückt und den Namen Jesu Christi in dieser Welt ehrt. All das wird – durch Tod und Auferstehung hindurch – in der neuen Schöpfung wieder ge-

funden werden, auch wenn wir jetzt noch nicht beschreiben können, wie das geschehen wird.⁴¹

Hier sprengt das Bild dann auch den Rahmen: Das Reich Gottes ist nicht etwa zu verstehen als die Summe aller Werke, die im Geist Christi in der Welt getan werden. Was in dem Bild ausgedrückt werden soll, ist vielmehr: Gott adelt unser Leben dadurch, dass er unser Wirken aufnimmt und – indem er es durch Sterben und Auferstehen hindurch läutert – es Teil seiner neuen Schöpfung werden lässt. Christliches Handeln als gelebte Eschatologie wird durch diese Aussicht angespornt.

Aber in diesem Vertrauen gehen wir nun auch los und *handeln* wir, da kämpfen wir auch und ringen um eine bessere Welt. Aber wir machen die Rechnung unseres Lebens nicht ohne den Wirt. Wir ‚verlieren‘ uns nicht an Programme und setzen unser Vertrauen nicht auf Utopien. Wir wissen, daß die Welt nicht anders werden kann, wenn unser altes Herz – dieses trotzige und verzagte Ding (Jeremia 17,9) – nicht *zuerst* anders wird. [...] Darum geht der Anruf Jesu, der uns zur Liebe entbietet, nicht nur unser persönliches Leben und nicht nur unser privates Verhältnis zum Mitmenschen an. Wo das Herz und alle Kräfte des Gemütes zur Liebe entzündet werden, da entsteht an einer Stelle ein Brand, der alle Grenzen sprengt und der auf die Gesellschaft, auf den Staat und auf alles übergreift, mit dem Menschen in Berührung kommen, für die Gott *alles* ist. Wer wagt es, damit zu rechnen? Wer wagt es, dieser Verheißung zu vertrauen? Gott braucht Menschen, mit denen er wirken kann, Menschen, die frei geworden sind, um die Wunder fassen zu können, die er uns zusagt.⁴²

41 A.a.O., 208.

42 Thielicke, Helmut: *Und wenn Gott wäre ... Reden über die Frage nach Gott*, Stuttgart 1970, 179 (Hervorhebungen im Original).

39 Joest, Dogmatik Bd. 2, 612.

40 Wright, *Surprised by Hope*, 207ff (Hervorhebung im Original).

Disability Studies und Missiologie

Ein Diskurs der Annäherung

Eberhard Werner

Disability Studies ist ein seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstandener wissenschaftlicher Zweig. Dieser Artikel liefert einen Überblick über seine Entwicklung und seine Vernetzung mit anderen Forschungsbereichen. Dabei werden insbesondere die exegetischen, hermeneutischen und praktisch-theologischen Impulse für die Theologie beschrieben. In einem Ausblick wird aufgezeigt, welche Bedeutung die von den Disability Studies angeregten Fragen der hermeneutischen Grundlagen, des Gemeindebaus und des interreligiösen Diskurses für die Inklusion, Teilhabe und Integration aller sozialen Gruppen in die religiöse Gemeinschaft der Christnachfolger haben sollte.

Dr. Eberhard Werner (Jg. 1966) leitet das Institut für evangelische Missiologie in Gießen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Bibelübersetzung sowie Disability Studies im Kontext Interkultureller Theologie. Email: werner@forschungsstiftung.net.

1. Disability Studies – Geschichte

Die *Disability Studies* entstammen den Befreiungs-Bewegungen der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Hierzu zählen u.a. die sogenannten Studentenrevolutionen, die feministische Bewegung, die Homosexuellen- und Lesben-Bewegung sowie auch die Umwelt-Bewegung. Gleichzeitig haben soziale Veränderungen zur Wahrnehmung von bis dahin unbeachteten Personengruppen geführt, z. B. der Personen mit mentalen oder körperlichen Einschränkungen. Das Aufbegehren der Menschen mit Einschränkungen richtete sich gegen die gesellschaftliche Bevormundung. Insbesondere wurde die Heim- und Gruppenunterbringung, die Zwangssterilisation und der Ausschluss aus der Öffentlichkeit aufgrund baulicher Hindernisse kritisiert. Der zugrundeliegende Paternalismus, aufgrund gesellschaftlicher Vorurteile, ließ den Bevormun-

deten keinen Raum, sich in die sie betreffende Diskussion einzubringen. Ihr Anders-Sein wurde durch die Stichworte Unfähigkeit (z.B. zur Selbstversorgung; zur Leistungserbringung) und Abhängigkeit (z.B. soziale Nestbeschmutzer, Sozialnutznießer, Sozialschmarotzer) beschrieben. Dies führte zwangsläufig zur Aberkennung der menschlichen Würde (z.B. durch Bezeichnungen wie „dumme Krüppel“, „Spastiker“, „Bekloppte“).

1.1 Schwierige Anfänge

Die Befreiungsbewegung der Menschen mit Einschränkungen begann in den USA. Man forderte dort neben einem Recht auf bauliche Zugänge und nutzbare Toiletten auch die selbstbestimmte Assistenz. Das Recht auf eine Beteiligung am wissenschaftlichen und politischen Diskurs ging damit einher. Hintergrund der Anerkennung dieser Forderungen waren die militärischen Interventionen der fünfziger und sechziger Jahre, die ein Heer von Menschen mit Einschränkungen generierte. Die enge Koppelung von Militär

... das Recht auf Teilnahme am wissenschaftlichen und politischen Diskurs.

und Politik in den USA führte zu umfangreichen Gesetzesregelungen, welche diesen Kriegsverletzten den Zugang zu Bildung, öffentlichen Einrichtungen und selbstbestimmtem Leben mit Assistenz garantierten (zuletzt: *Americans with Disability Acts* 1990). Im Gegensatz hierzu hatte Europa auf die Kriegsversehrten des Ersten und Zweiten Weltkriegs mit dem Aufbau staatlicher Fürsorgeheime und damit einer ungewollten Ausgliederung aus der Gesellschaft reagiert. Hinzu kam die Organisation privater Institutionen, die – sicher unbewusst – die Erziehung, Unterbringung und damit Ausgliederung von Personen mit Einschränkungen in „sonderpädagogischen“ Einrichtungen (Kindergärten, Schulen, Heimen) förderten.

Die „Krüppelbewegung“ – Protest gegen soziale Ausgliederung.

Im Vereinigten Königreich hat sich in den siebziger Jahren der Widerstand vor allem gegen die Unterbringung in (geschlossenen) Heimen gerichtet. In Deutschland wandte sich die in Bremen begründete (Horst Frehe, Franz Christoph 1977) und in Frankfurt berühmt gewordene „Krüppelbewegung“ (Ernst Klee; Gusti Steiner mit Straßenbahnblockade 1981; 1970-1981) mit teilweisem Erfolg an die Öffentlichkeit. Sie wiesen auf die soziale Ausgliederung und Bevormundung hin. Die Frankfurter Bewegung wurde aufgrund ihres offenen, teils radikalen Protests am meisten wahrgenommen. 5000 Personen mit Einschränkungen demonstrierten am 08. Mai 1980 in Frankfurt gegen ein Urteil des Landgerichts Frankfurt vom 25.02.1980, wonach die „Anwesenheit einer Gruppe von Behinderten eine Beeinträchtigung des Urlaubsgenusses“ darstelle und zu Schadensersatzansprüchen berechtige. Unzählige Aktionen in öffentlichen Verkehrsmitteln, den Zugängen zu öffentlichen Gebäuden und

auch privaten Einrichtungen führten zur Wahrnehmung der baulichen und geistigen Hürden in der Gesellschaft.

1.2 Biographien und Filme – Öffentliche Wahrnehmung

Die *Disability Studies* haben aufgrund ihrer Vernetzung mit den Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Theologie und den Naturwissenschaften dazu beigetragen, dass soziologische Studien, Lebensberichte und die Darstellung ihrer Lebenswelten von Personen mit Einschränkungen in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden. Insbesondere folgende Werke haben dabei großen Einfluss auf wissenschaftlicher und sozialer Ebene gehabt:

- Die ökumenisch-theologische Reflexion von Geiko Müller-Fahrenholz über *Partners in life: The handicapped and the Church* (1979) des WCC (World Council of Churches; Faith and Order 89).
- Die nordamerikanische, sozialkritische Studie über Kleinwüchsige von Ablon, Joan (1984): *Little People in America: The Social Dimensions of Dwarfism*. New York: Praeger.
- Die feministische Studie über Frauen mit Behinderung von Adrienne Asch und Michelle Fine (1988): Introduction: Beyond Pedestals, in Fine, Michelle & Asch, Adrienne (eds.): *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture and Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Die kulturanthropologische Dialog von Gelya Frank mit einer durch angeborene Körperdeformationen betroffenen Frau: Frank, Gelya (2000): *Venus on Wheels: Two Decades of Dialogue on Disability, Biography, and Being Female in America*. Berkeley: University of California Press.

- Die wohl bedeutsamste theologisch-hermeneutische Abhandlung über den „behinderten Gott“ von Nancy L. Eiesland (1994): *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*. Nashville: Abingdon.
- Berühmte Persönlichkeiten schrieben biographisch, wie der aufgrund eines Reitunfalles tetraplegisch gelähmte Christopher Reeve (Superman-Darsteller 1978 und 1980): Chr. Reeve (1998): *Still me*. New York: Ballantine Books. Andere wurden durch ihre Biographien berühmt, wie die ebenfalls tetraplegisch gelähmte Joni Eareckson-Tada Joni (1976): *Joni – An Unforgettable Story*. Grand Rapids: Zondervan.
- Filme wie *Rain Man* (Dustin Hofmann 1988; Autismus), *My Left Foot* (Daniel Day-Lewis 1989; Athetose), *I am Sam* (Sean Penn 2001; mentale Einschränkung), *Mozart and the Whale* (Josh Hartnett 2005; psychische Einschränkung) und viele andere brachten körperliche und mentale Einschränkungen zwar in die Öffentlichkeit, wurden jedoch von nicht-behinderten Schauspielern gespielt, was Betroffene zu Recht kritisieren.
- Wenige, aber authentische Filme, wie *Jenseits der Stille* (Sylvia Testud 1996, über ein gehörloses Ehepaar und ihre Familie), *My way to Olympia* (Niko von Glasow 2013; über den durch verkürzte Arme eingeschränkten Trainer einer Paralympischen Mannschaft) oder *Me too* (Pablo Pineda 2009; betroffen vom Down Syndrom) schafften es, ein zwar kleines, aber interessiertes Publikum anzusprechen.

Diese auszugsweise angeführten Beispiele beschreiben das Ineinandergreifen der unterschiedlichen Lebenswelten von Menschen mit und ohne Einschränkungen, wie es auch in den *Disability Studies* thematisiert wird.

Zusammengefasst gab es drei Ansätze, wie mit behinderten Personen umgegangen wurde (Objekt-Orientierung) und wie sie sich selbst äußerten (Subjekt-Orientierung):

- Staatlich-öffentliches Versorgungsprinzip. Dieses umfasst Bemühungen der Gesellschaft, Personen mit Einschränkungen durch Heim- und Pflegeeinrichtungen zu versorgen.
- Private, nichtstaatliche Ansätze, die sonderpädagogische Integration organisieren.
- Selbsthilfe: Hierbei geht es um selbstorganisierte, teilweise provokante oder radikale Gruppen von Menschen mit Einschränkungen, die politische Forderungen nach Selbstversorgung / Assistenz vertreten.

Von ihrem Ansatz her führt letztlich nur letztgenannte Bewegung zu einer Gesellschaft, in welcher Personen mit und ohne Einschränkung den öffentlichen Lebensraum teilen, weil dieser an alle angepasst ist und daher keinen Unterschied mehr zwischen ihnen macht. Ebendies ist der Grundgedanke der Inklusion und vollen gesellschaftlichen Teilhabe.

1.3 Modelle der Wahrnehmung von Behinderung

Einen Verdienst der *Disability Studies* stellt das Herausarbeiten der ideologischen Konzeptionen über Behinderung dar. Dadurch wird ein differenziertes Wahrnehmungsspektrum ermöglicht.

Das sogenannte „medizinische Modell“ bildet dabei das üblicherweise anzutreffende Konstrukt, welches prägend dafür ist, wie Behinderung zumeist wahrgenommen wird. Es beruht auf der Prämisse der Rehabilitation, also der Hin- oder Rückführung zur „Normalität“. Hierdurch wird die Behinderung aber immer auch zugleich stigmatisiert und als störend be-

schrieben. Dies findet sich auch in der biblischen Berichterstattung (z. B. bettelnde/ elende Blinde). Das mittellateinische *rehabilitatio* („Wiederherstellung“) drückt die Zielsetzung dieses Zugangs prägnant aus.

Das „soziale Modell“ wird in England favorisiert und beschreibt Behinderung als soziales Konstrukt. Es ist das, was eine soziale Gemeinschaft als „Anders-Sein“ (*Otherness*) definiert und dadurch stigmatisiert.

Im Kontrast dazu wird in den USA das „kulturelle Modell“ favorisiert, welches Behinderte als Teil einer Kultur neben anderen kulturellen Gruppen (Frauen, Andersfarbige, sexuelle Ausrichtungen) wertet. Im Miteinander ergänzt sich die Gesellschaft zu einem Ganzen. „Inklusion“ ist die entsprechende Antwort, die sich aus dieser Sicht ergibt (z.B. Eiesland 1994:58-60).

Dies ist der historische Kontext, in dem sich die *Disability Studies* als eine Bewegung von Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen zur Befreiung aus Bevormundung und Paternalismus entwickelten. Im Folgenden werden nun die sozialen Herausforderungen und damit die Arbeitsgebiete der Disability Studies beschrieben.

2. Gesellschaftliche Herausforderungen – Heilige oder Dämonen

Die vielschichtigen, komplexen und eng miteinander verknüpften sozialen Herausforderungen beim Zusammentreffen und –wirken der Lebenswelten von Menschen mit und ohne Einschränkungen können nur verstanden werden, wenn psychologisch-physische Prozesse mit berücksichtigt werden. Aus ihnen entwickeln sich diejenigen Begegnungsstrategien, die in Biographien Studien so eindrucksvoll die Stigma-

tisierung und das „Anders-Sein“ der Menschen mit Einschränkungen hervorheben.

Das Erscheinen von Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen ruft bei ihren Mitmenschen (auch Betroffenen selbst) Unbehagen, Unsicherheit und Angst hervor. Dies kann wie im Fall von Dymelie (angeborene Fehlbildung der Gliedmaßen) zu offen ausgesprochener Erregung, plötzlichem Wegsehen oder im extremen Fall zu einem Schock führen (Cloerkes 1985, Kapitel 15:2).¹ Im Gegensatz hierzu stehen (vorübergehende) Krankheiten. Ihnen begegnet das Gegenüber mit Mitleid, Trost und Verständnis, im Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit und Anfälligkeit für Krankheiten.

In religiös, also auch christlich geprägten Kreisen, die antike biblische Inhalte auf das Heute übertragen, spielt die enge Verknüpfung von Leiden, Sünde und Besessenheit eine Rolle. Im christlichen Raum spielt dabei insbesondere die Behauptung oder Vermutung eine Rolle, dass die Ursachen von Krankheit oder Behinderung zu wenig oder zu schwacher Glaube sei. Diese theologische Annahme ist weit verbreitet trotz Jesu Klarstellung, dass Sünde – auch generationenübergreifend – nicht als Ursache für Behinderung gesehen werden kann (Joh 9:2-3). Sie verstärkt die sowieso bestehenden Begegnungsängste und kann bis zu einem sogenannten Kampf der Mächte (*power encounter*) hochstilisiert werden, worin Behinderte als Objekte der Einwohnung dämonischer Gewalten

... die enge Verknüpfung von Leiden, Sünde und Besessenheit.

¹ Cloerkes, Günther 1985. *Einstellung und Verhalten gegenüber Behinderten – Eine kritische Bestandsaufnahme internationaler Forschung*. 3. erw. Aufl. Berlin 1985. Bidok.

bewertet werden. Exorzismus, Schuldzuweisungen und damit Versagung der Geschwister- und Nächstenliebe sind die Konsequenzen. Logischerweise werden Nicht-Behinderte dies anders, da sie diese Vorgänge lediglich als gut gemeinte Hilfestellung verstehen.

2.1 Verhaltensstrategien – Gewissens-Diskurse

Bei der Konfrontation mit Behinderten brechen Verhaltensstrategien auf, die kulturell unterschiedlich sind. Im individualistischen nordeuropäisch-nordamerikanischen Raum, wo das Gewissen mehr in Richtung Gerechtigkeit und Schuld orientiert ist, herrscht eine eher introvertierte „Vermeidungsstrategie“ vor. Dabei wird der Begegnung entweder aus dem Weg gegangen oder Nichtbehinderte zwingen sich, ihrer Neugier, ihrem Unmut oder ihrer Hilflosigkeit nicht Raum zu geben. Das Gewissen in diesen Individualgesellschaften steht im Konflikt mit der spontanen Reaktion auf das Anders-Sein von Behinderten. Dieser Stresssituation wird in zukünftigen Begegnungen ausgewichen. Das individuelle Gewissen schließt den „Anders-Seienden“ durch langfristige Ignoranz aus. Dies führt zur Isolation der Menschen mit Einschränkungen (Cloerkes, Kapitel 16:1). In mehr an Ehre und Scham orientierten und kollektiven Gesellschaften findet man demgegenüber eine „Konfrontationsstrategie“ vor. Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen wird durch Auslachen, physische Konfrontation, wie Umkreisen oder auch mehr oder weniger freundlicher Berührung (abtatschen, kneifen, schubsen) begegnet. Auch hierbei wird der Behinderte isoliert, denn nachdem das kurzfristige Konfrontationsverhalten abgeklungen ist, wird das Objekt uninteressant oder es ist auf lange Frist frustriert über die „Sonderbehandlung“.

Das kollektive Gewissen schließt den „Anders-Seienden“ durch Betonung seiner Begrenzungen aus. Nicht-Behinderte reagieren gemäß ihrer kollektiven Verantwortung so, dass sie Gruppenzugehörigkeit zwar ausdrücken, gleichzeitig aber eine Abgrenzung vornehmen. In den hier aufgezeigten Verhaltensmustern, egal welcher Gewissens-Orientierung, zeigen sich die langfristigen Strategien, durch die die Verantwortung für das Unbehagen, die Überreaktion oder die Ablehnung auf die Personen mit Einschränkungen übertragen werden.

In allen Fällen bildet das übergeordnete Gruppen-Gewissen den Maßstab für die erzeugten Verdrängungs-Strategien. Zu den ausgrenzenden Verhaltensmustern zählen alle Arten menschlicher Unbeholfenheit, aggressive, resignative Reaktionen oder auch Bevormundung (Bemutterung, Mitleid statt Mit-Leiden). Die typischsten Aussagen und Erfahrungen, wie sie in den oben genannten Biographien und Untersuchungen aufgeführt werden, sind:

- Das Übergehen der Person mit Einschränkung durch das Ansprechen der Begleitperson zu Fragen oder Bemerkungen über den Behinderten (Ignorierung; z.B. „Wie heißt er denn?“ „Wie alt ist sie denn?“ „Dass sie das schon kann!“).
- Das Abnehmen von als „zu schwierig empfundenen“ Situationen, ohne zu fragen. Typisch ist hier der Witz von der „Oma“, die ohne es zu wollen über die Straße gebracht wird, weil sie am Straßenrand steht. (Ignorierung; z. B. Türen aufhalten; plötzliches Anschieben von Rollstühlen oder Armuntergreifen bei Blinden; sinnloses Fuchteln und überlautes Reden bei Gehörlosen).
- (Misstrauisches) Zurückhalten und starrendes Beobachten, wie eine Person mit Einschränkungen mit eine

alltäglichen Sache umgeht (Neugier; Vorurteil der Unfähigkeit).

- Das laute Bemitleiden im öffentlichen Raum („Du Arme/r“; „Gott steht Ihnen bei“), das indiskrete Duzen durch Fremde oder die unvermittelte Frage an eine fremde Person: „Was haben Sie/Du denn gemacht?“ (Überheblichkeit).

Diese wenigen Beispiele verdeutlichen die Begegnungängste und Unsicherheiten.

2.2 Konfliktpotentiale –

Wahrnehmung als „Objekte“

Was aber bewirken diese Verdrängungsstrategien in Menschen mit Einschränkungen? Wie wirken sie auf diese Personen? Zum Einen führen sie aufgrund mehrfach erfahrener Enttäuschungen zum Rückzug

aus dem öffentlichen Leben. Diese Isolation ist nicht nur physisch, sondern vor allem psychisch relevant. Menschen mit Einschränkungen empfinden sich als ein Objekt, an und mit dem etwas getan

Menschen mit Einschränkungen empfinden sich als ein Objekt, mit dem etwas getan wird.

wird (Klee 1981:179-180).² Das geschieht unter Anderem durch die Beobachtung und Einschätzung durch Nicht-Behinderte in neuen Therapie-Ansätzen, in der Rehabilitation oder nach Eingriffen, das ständige Beobachtet-Werden in der Öffentlichkeit („Mama, was hat die Frau?“; „Kann ich Ihnen irgendwie helfen?“) oder auch das Unverständnis, wenn Hilfe abgelehnt wird („Hab ja nur gefragt.“; „Dann halt nicht.“; „Wirklich nicht?“). In der Degradierung zum Objekt liegt das Absprechen eigener menschlicher Würde begründet. Personen mit körperlichen oder mentalen

Einschränkungen übernehmen teilweise diese Sicht, indem sie sich über die Maßen in die Opferrolle als Objekt begeben und nun die finanzielle und pflegerische Fürsorge als ein Gegebenes annehmen. Diese Prozesse geschehen unbewusst und da es keine oder nur mit erheblichem Aufwand verbundene Alternativen gibt, findet sich die Person mit der Situation ab. In diesem Selbst-aufgeben macht sie sich aber umso mehr abhängig und bedient die Vorurteile der Nicht-Behinderten im Sinne einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung.

Diskriminierendes Verhalten (*ableism*) tritt in mehreren Stufen zutage:

- Ignoriert-Werden im Alltag (hintern Tresen: „oh ich hab sie gar nicht gesehen“; vorbeidrängen an Behinderten in Warteschlangen),
- Staatlich/ öffentliche Bevormundung im Alltag („der kann das nicht“, „ist zu blöd dazu“),
- Von allen Seiten, insbesondere in der öffentlichen Debatte, offen gezeigte Ablehnung („weg mit denen, wie früher“; „du hast deine Strafe schon verdient“; „Sozialnutznießler“; „Vollkrüppel“ ...).

Dass Nicht-Behinderte die Grenzen dessen, was als diskriminierend empfunden wird, anders ziehen als Menschen mit Einschränkungen, dürfte auf der Hand liegen. Das nun aber von Menschen ohne körperliche oder mentale Einschränkung über Behinderte und deren fordernde, aggressive oder resignative Reaktionen kritisch diskutiert wird, erhöht den Druck und verlagert die Verantwortung für die Diskriminierung auf die Betroffenen selbst. Sie werden damit für die Reaktionen der Umwelt als „Sündenbock“ abgestempelt und kollektiv bzw. zusätzlich stigmatisiert, da sie von der Erwartung „dankbar, demütig, unselbstständig und ohnmächtig“

² Klee, Ernst 1981. *Behinderten-Report II*. 2. ergänzte Auflage. Frankfurt am Main.

tig“ zu sein abweichen (Sandfort 1990:14; siehe oben)³.

2.3 Soziale Gewissens-Kontrolle – MitEinander und FürEinander

Der Freiraum für die Verwirklichung von Menschen mit Einschränkungen wird durch das bestimmt, was als *politically correct* oder „kulturell abgefedert“ gilt. Dazu gehören die rechtlichen Möglichkeiten⁴ sowie die Kontrollfunktion des „Volks-Gewissens“⁵ als übergeordnete Instanz sowie die kulturelle Prägung, zu der man selbst gehört und die man mit der Umgebung teilt (Cloerkes 1985, Kapitel 15:3). Hieraus ergeben sich die Grenzen und Möglichkeiten für die Versuche, eigene Ansprüche geltend zu machen. Behördenwillkür (z. B. Anerkennung von Pflegegraden), Verschiebung der sozialen Normen (z. B. *laissez fair*-Erziehung und die Stellung von Kindern) oder auch der gesetzlichen und politischen Rahmenbedingungen (z. B. Rechtsruck; Abkehr von europäischer Rechtsprechung) bringen extreme Unruhe in

Die Betroffenen selbst sind Experten in ihren Angelegenheiten.

die Rahmenbedingungen, in denen sich Menschen mit Einschränkungen sicher bewegen können.

Es ist an diesem Punkt wichtig, festzustellen, dass sich Menschen mit Einschränkungen durchaus bewusst sind, dass nur im Mit-Einander von Menschen mit und ohne Einschränkungen eine gesicherte Lebensbasis für sie generiert werden kann.⁶ Eine Bevormundung ist dem gegenseitigen Ziel und Nutzen der Inklusion abträglich, da die Betroffenen selbst die Experten in diesen Angelegenheiten sind.⁷ Das hierbei propagierte Motto lautet „Nicht ohne uns über uns!“ Schwierig wird es in der interkulturellen Begegnung, wenn unterschiedliche Gewissensorientierungen aufeinander treffen, wie es nachfolgend beschrieben wird.

2.4 Disability Studies zwischen den Fronten

Interessanterweise liegen den Verdrängungsstrategien langfristige ideologische Handlungsstrategien zugrunde, welche besonders für die missiologische Theorie und Praxis von Bedeutung sind. Bis jetzt konnte der Eindruck entstehen, dass Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen nur negativ, d. h. abwertend beurteilt würden. Bis hierher wurde die „Dämonisierung“ nachgezeichnet, die einsetzt, wenn sie für die Unsicherheit der Umgebung

3 Sandfort, Lothar 1990. Selbstorganisation Behinderter in den alten Bundesländern, in Seifert, Horst (Hg.): „Versorgt“ bis zur Unmündigkeit; eine Dokumentation zur Behindertenbewegung und zum Allgemeinen Behindertenverband in Deutschland e.V. „Für Selbstbestimmung und Würde“ (ABiD) – Band 3. Berlin.

4 Z. B. Klage gegen Beleidigung, die Menschenrechte als Basis für das Wahrgenommen-Werden als Mensch.

5 Das Volks-Gewissen speist sich aus politischen, religiösen und kulturellen Einflüssen und beschreibt den Denk- und Handlungsspielraum einer sozialen Gruppe. Im Gegensatz zum Weltbild oder der Wahrnehmung der Welt (engl. perception of the World) ist das Volks-Gewissen einer sozialen Gruppe oder Ethnie handlungsfähig und mobilisiert die Kräfte der Zugehörigen.

6 Wer sollte die nötigen Aufzüge, Rampen und Hilfsmittel genehmigen, bauen und bezahlen, wenn nicht die Nicht-Behinderten? Allerdings sollten das Genehmigungsverfahren oder die Abwicklung dieser Maßnahmen nicht ohne die Betroffenen selbst erfolgen, da diese am besten über die Bedarfe bestimmen können.

7 Es ist ein Irrsinn der Geschichte, dass die Bundesbeauftragten für Behinderte selbst bis in jüngste Zeit nicht-behindert waren. Im Übrigen wird diese Praxis auf Landes- oder Kommunenebene weiter praktiziert. Man stelle sich einen Mann als Frauenbeauftragter vor!

abgestraft werden. Mit dieser Kategorisierung ist im religiösen Bereich die Idee verbunden, dass eine körperliche oder mentale Einschränkung eine göttliche Strafe für Fehlverhalten der Betroffenen (z. B. Hiob 5:17) oder ihrer Angehörigen (Generationenverantwortung; z. B. Ex 20:5) sei. Diese Idee wurde zwar im Neuen Testament aufgehoben (Joh 9:2-3), lebt aber fort als ein Erklärungsversuch für Behinderung durch universale Schuldzuschreibung.

Es gibt aber auch eine (Hoch-) Achtung gegenüber Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen. Vor allem das Ausharren und Festhalten am Lebens- oder Glaubensmotto, dem Mut der Alltags-Bewältigung oder auch das Einbringen in den öffentlichen Diskurs führt zu einer Art „Heiligsprechung“.

Eine Art
„Heiligsprechung“
wegen ihres
Ausharrens
und Muts.

In manchen Kulturen werden (manche) körperlichen Andersartigkeiten als göttliche Zeichen verstanden (z. B. einige zoroastrisch geprägte Glaubensrichtungen des Nahen Ostens). Der dahinter liegende Prozess misst den bestimmten Behinderungen besondere göttliche Kräfte bei. Dies wird auch als besondere Nähe zum göttlichen Raum (auch in der Mehrgötter-Verehrung) verstanden. Diese Nähe kann bis zur Vorstellung göttlicher Sendung mit besonderer Autorität führen. Interessanterweise sind es niemals alle Personen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen, oder bestimmten Einschränkungen, sondern verschiedene Faktoren müssen zusammen treffen. Im westlichen Kontext kann dies durch besondere Lebensleistungen geschehen. Besonders bekannt wurde die mit mehrfacher Ehrendoktorwürde geehrte, bereits erwähnte tetraplegisch gelähmte und im christlichen Raum als

Seelsorgerin tätige Joni Eareckson-Tada. Sie hat seit ihrem Badeunfall 1967 durch Lebensmut machende Bücher, Filme und mundgemalte Bilder die Bewegung der Behinderten aus Bevormundung und Paternalismus wesentlich unterstützt. Auch der an amyotropher Lateralsklerose erkrankte Physiker Stephen Hawking sei hier genannt. Seine Theorieleistungen in der Physik brachten ihm höchste Ehrungen ein.

3. Theologie, Missiologie und Disability Studies

Wenn der Blick nun auf das Gebiet der Missiologie und der Interkulturellen Theologie fällt, dann soll die Perspektive über den spezifisch interkulturellen Horizont hinaus ausgeweitet werden. Die einzige explizit missiologische Studie im Rahmen der *Disability Studies* stammt von Conner (2015), der seinen Artikel inzwischen zum Buch ausarbeitete, welches kurz vor der Veröffentlichung steht.⁸ Conner betrachtet Lesslie Newbigin als den ersten Missiologen, der mit *Not whole without the Handicapped* (1979) bereits darauf hinweist, dass Kirche oder Gemeinde nur im (Mit)Teilen der Lebenswelten von Menschen mit und ohne Einschränkung das Reich Gottes erfährt und widerspiegelt.⁹ Doch Newbigin überzieht die Möglichkeiten der Menschen mit Einschränkungen und fördert

8 Conner, Benjamin T. 2015. Enabling Witness: Disability in Missiological Perspective. *Journal of Disability & Religion* 19:1, 15-29. Abingdon: Taylor & Francis.

9 Newbigin, J. E. Lesslie 1979. Not whole without the handicapped, in Müller-Fahrenholz, Geiko (ed.): *Partners in life: The handicapped and the Church*, 17–25. Faith and Order 89. Geneva, Switzerland: WCC Publications. Und Online: URL: https://archive.org/stream/wccfops2.096/wccfops2.096_djvu.txt [Stand 2017-10-04].

so wieder den Paternalismus durch eine Klassifizierung als „Anders-Sein“.

Wie sieht die theologische Grundlage aus? Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts haben sich verschiedene Forscher der *Disability Studies* mit theologischen Fragen beschäftigt.

3.1 Vanier – Lebenswelten (Mit)Teilen

Besonders bekannt wurde der kanadische Theologe Jean Vanier mit seiner 1964 in Frankreich gegründeten ökumenischen Arbeit L'Arche. Die Gestaltung von Lebensräumen mit und durch Menschen mit mentalen Einschränkungen und ihren Assistenten hat sich seither in 147 L'Arche-Gemeinschaften in über 37 Länder verbreitet. Oberste Priorität hat dabei, dass die Betroffenen nicht Opfer, sondern Lehrer für die Nicht-Behinderten sind. Die physischen und mentalen Grenzen der L'Arche-Bewohner bilden die zu überbrückenden Herausforderungen. Die Überwindung dieser Grenzen ist Aufgabe der Nicht-Behinderten im Miteinander mit den Bewohnern. Vaniers Verdienst ist es, auf die Isolation von Menschen mit mentalen Einschränkungen hingewiesen zu haben, gleichzeitig sieht und definiert er diese nicht als Objekt, sondern als eigenständige Subjekte, deren Lebenswelten an sich legitim und nahbar seien (Vanier 2000:20-21, 23).¹⁰ Die hermeneutische Komponente der Arbeiten von Vanier besteht darin, die menschliche Schwachheit, wie sie sich im Anders-Sein von Menschen mit Einschränkungen aus-

drückt, als Reflexion des eigenen Seins wahrzunehmen (:19). In manchen Aussagen wird dies mit der Schwachheit Gottes gleichgesetzt. So werden sowohl in der zwischenmenschlichen Annäherung (Mensch zu Mensch) als auch in der Annäherung des Menschen zu Gott Schwäche und Begrenzungen thematisiert. Gott macht sich schwach, um sich dem Geschöpf gleich-geschöpflich zu nähern. Diese Herablassung (Kondeszenz) und Entäußerung (Kenosis) in Jesus von Nazareth liegt der göttlichen Offenbarung zugrunde. Auf diesem Grundgedanken bauen auch andere theologische Ansätze im Rahmen der *Disability Studies* auf.

... nicht Opfer,
sondern Lehrer
der Nicht-
Behinderten.

3.2 Eiesland, Beates, Yong – Schwachheit als göttlicher Imperativ

Die bereits erwähnte amerikanische Theologin Eiesland, die einen angeborenen Knochendefekt hatte (gest. 2009), bezeichnet Gott selbst als einen Gott mit Einschränkungen, der sich in diesen Einschränkungen offenbart (1994:40-46; 89, 94, 104). Sie beschreibt die Theologien und Lebenswelten von Diane DeVries und Nancy Mairs. DeVries wurde mit einer angeborenen Verkürzung ihrer Extremitäten geboren. Sie beschreibt sich selbst als Christuskirche, erlebte die christliche Gemeinschaft aber als verständnislos gegenüber ihrer Behinderung, (:33-39). Nancy Mairs erkrankte mit 29 Jahren an MS. Ihren Lebensweg beschrieb sie in der Abhängigkeit göttlicher Provenienz. Sie betont insbesondere ihre Selbsterfahrung völliger Abhängigkeit aufgrund nicht planbarer körperlich-mentaler Veränderungen (1994: 40-46).

10 Vanier, Jean 2000. What Have People with Learning Disabilities Taught Me?, in Reinders, Hans S. (ed.): *The Paradox of Disability: Responses to Jean Vanier and L'Arche Communities from Theology and the Sciences*, 19-24. Grand Rapids: Eerdmans.

Auch Beates, der von der Erfahrung als Elternteil einer mehrfach-eingeschränkten Tochter her kommt, betont die menschliche Schwachheit und die Hilflosigkeit gegenüber allen Arten von körperlichen und mentalen Einschränkungen (2012:47).¹¹ Schwachheit beschreibt er als den Hebel an dem Gott ansetzen kann, um seine Stärke zu beweisen (hier zitiert er Joni Eareckson-Tada die den Kondeszenz / Kenosis-Gedanken aufgreift; 2012:68). Er setzt dies in einen Gegensatz zum Utilitarismus der griechisch-römischen Umwelt, die wie Plato in *Die Republik* oder in Xenophons *Die Verfassung von Sparta* die Tötung unliebsamer Kleinkinder (Euthanasie) erwähnt (:87-88).¹² Er betont die jüngsten Euthanasie-Gedanken von James Watson (Nobelpreisträger für Forschungen zur Doppel-DNA Helix) und Peter Singer (Bio-Ethiker in Prince-

... ein Gott mit Einschränkungen, der sich in diesen Einschränkungen offenbart.

ton) zur Tötung von Kleinkindern, wenn diese nicht „als lebend, lebensfähig“ deklariert würden (:104-105).

Amos Yong spricht sich für eine inklusive, vom Heiligen Geist geleitete Gemeinde aus, in der sich die Lebenswelten von Menschen mit und ohne Einschränkungen erwartungsvoll ergänzen. Deren Stärken und Schwächen werden in der Schwachheit des Kreuzes gespiegelt und führen zu einer inklusiven Ekklesiologie (2011:7-8, 89, 95).¹³

11 Beates, Michael S. 2012. *Disability and the Gospel: How God uses our Brokenness to display his Grace*. Wheaton: Crossway.

12 Es ist umstritten, wie Plato diese meinte, jedoch konnte nicht nachgewiesen werden, ob es historisch gesehen Gesellschaften gab, die solche Vorstellungen kategorisch praktizierten.

13 Yong, Amos 2011. *The Bible, Disability, and the Church: A New Vision of the People of God*. Grand Rapids: Eerdmans.

3.3 Biblische Berichte – Eine inklusive Missiologie

Die biblischen Berichte werden in den *Disability Studies* bis in die kleinste Erwähnung von Personen mit Einschränkungen exegetisch, hermeneutisch und praktisch-theologisch beleuchtet. Diese beginnen mit der hebräischen Bibel und reichen über das Neue Testament in die Kirchengeschichte hinein. Von der Erschwernis der Gebärfähigkeit der Stammutter Eva, über die körperlichen Abweichungen sogenannter Riesen (Körperwuchs; sechs Finger und Zehen), dem besonderen körperlichen Zerfall Hiobs, der Behinderung Jakobs im Kampf mit dem „Engel des Herrn“, reicht das Zeugnis bis zu König David, der sich des gelähmten Sohnes Jonathans Mephiboschet annimmt. David selbst leidet an Altersschwäche und verliert die Kontrolle über seinen Körper. König Hiskia erfährt eine plötzliche körperliche Beschränkung, erhält aber noch einmal einen Aufschub von fünfzehn Jahren.

Die großen Propheten beschreiben einzelne Fälle von Heilungen, aber auch die Führung Gottes in körperliche Zwangslagen hinein. Personen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen tauchen dort auf. Den Höhepunkt bildet die körperliche Schwachheit des Knechts Gottes in Jesaja 53. Dieses Bild, egal ob es nun auf Israel als Volk Gottes in seiner spirituellen Ausrichtung oder auf den Messias gedeutet wird, bietet Anlass eine „Hermeneutik der Schwachheit“ anzunehmen. Zu Recht legten und legen die Nachfolger des Messias Jesus von Nazareth den Tod am Kreuz auf dieses Bild hin aus (2 Kor 12:9; 13:4). Die biblisch bezeugte Folgezeit auf die großen Propheten ist die Zeit der Diaspora und der ausgehenden kleinen Propheten. Hier finden wir generelle Androhungen des

körperlichen und auch geistigen Verfalls aufgrund der Gottesferne, jedoch stehen keine spezifischen Beispiele im Vordergrund.

Der Umgang mit Randgruppen spiegelt die soziale Werteskala wider.

In der gesamten hebräischen Bibel, basierend auf dem mosaischen Gesetz, steht die respektvolle Achtung sowie die gesamtgesellschaftliche soziale Gleichstellung und Einbindung der „Armen und Elenden“ (*ani we evjon*;

TWOT 3a und 1652d; z. B. Hiob 24:14) im Vordergrund. Da hiermit von Marginalisierung (Anders-Sein) betroffene Menschen generell gemeint waren (siehe oben), bezog es sich auch auf Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen. Die dahinter liegende Idee ist in den Wertmaßstäben des Volks begründet. Der Umgang mit diesen Randgruppen spiegelt die soziale Werteskala wider. Nach der Vorstellung der Gottheit in der hebräischen Bibel sollte die Gesellschaft aktiv integrierend handeln und inklusiv sein. Der Wert und die Würde des Individuums sollten sich durch aktiv geförderte Teilhabe widerspiegeln.

Aus den *Disability Studies* kristallisiert sich eine Theologie des Kreuzes heraus, der eine Hermeneutik der Schwachheit zugrundeliegt (siehe oben). Die damit verbundene Theodizee-Frage basiert auf einer Leidens-Theologie, die das ureigene Wesen Gottes in der inkarnatorisch abgebildeten Selbsthingabe im Rahmen der Kondeszenz (Herablassung in die Sphäre des Menschen) und Kenosis (Entäußerung) in der Person Jesus von Nazareth deutet. Dieser hermeneutische Ansatz hat aber seine Begrenzungen: Zum Einen hebt das biblische Zeugnis die Schwachheit bzw. Behinderung durch ihrer Überwindung in der Heilung auf. Zum Zweiten impliziert die

vermeintliche Schwachheit eigentlich Willensstärke und Selbstüberwindung. Im Bild der Heilung begibt man sich in die Nähe zum medizinischen Modell und sucht die „Heilung der Welt“ auf physischer Ebene. Eine unmittelbare Übertragung von „Heilung“ auf „Heil(ung)s-geschichte“ bleibt nicht aus. Hinzu kommt, dass gerade das Bild des Kreuzes dem Grunde nach einen willensstarken und überhaupt nicht schwachen Menschen beschreibt. Es gehört viel Stärke dazu, einen solchen Weg bis zum Lebensende zu gehen. Wenn dieses Bild in seiner Gesamtheit betrachtet würde, dann könnten Personen mit Einschränkungen davon profitieren. Sie wären nicht dem in dieser Vorstellung beinhalteten Fatalismus ausgeliefert. Sondern ihre „Schwachheit“ würde als Ursache für die Widerstandskraft gedeutet, die es benötigt, um ihr „Anders-Sein“ im Alltag zu bewältigen.

Angewandt auf ein Beispiel der Alltagspraxis bedeutet diese Problematik, dass das Unabhängigkeits- und Selbstbestimmungsrecht (Selbstständigkeit) von Menschen mit mentalen und körperlichen Einschränkungen in den Vordergrund zu stellen wäre, anstatt dieses durch Anstaltsunterbringung und Bevormundung zu versagen. Hierzu gehören z. B. das persönliche Budget, Assistenz im Alltag oder alternative Bildungsmöglichkeiten. Die hinter einem solchen Zugang stehende apologetische Kraft ist auch für die missiologische Praxis relevant, insbesondere zur Überbrückung der gegenwärtig noch vorhandenen Kluft zwischen einer Theologie der Schwäche und der faktischen Gestalt diakonischer Arbeit.

Mangels aktiver missiologischer Forschung bleibt dieses Themenfeld der Inklusion der Lebenswelten von Menschen mit und ohne Einschränkung

momentan noch unbearbeitet. Unmittelbar damit verbunden ist die Tatsache, dass auch die missiologische Seite der Theodizee-Frage ungelöst ist. Konkret fehlt es an Lösungen, wie die Kirche mit den Erfahrungen des Einzelnen und der Gesellschaft umgehen und diese aufarbeiten kann und was Mit-Leid(en) – nicht Mitleid – für die Kirche heißt.

3.4 Praktische Aspekte der Disability Studies aus missiologischer Sicht

Im Bereich der Missiologie haben sich verschiedene Organisationen aus den Bereichen der Inneren Mission sowie global ausgerichtete christliche Werke mit dem Thema Inklusion von Menschen mit körperlichen und mentalen Einschränkungen beschäftigt. Im deutschsprachigen Raum haben sich in Rahmen der Inneren Mission die aus dem Pietismus und der Erweckungsbewegung heraus entstandene Bodelschwingsche Stiftung Be-

... eine Art Nächstenliebe, die als Mitleid verstanden wird.

thel, die Herrnhuter Diakonie, die evangelische Diakonissen-Bewegung, die katholische Diakonie sowie kleinere lokale Organisationen entwickelt. Diesen kirchlich-gemeindlichen diakonischen Werken stehen die säkulare Selbsthilfe-Bewegung (z. B. Bundesverband Selbsthilfe Körperbehinderter), die Aktion Mensch (früher Aktion Sorgenkind), die Landeswohlfahrtsverbände oder der paritätische Verband als Maßnahmen- und Trägerorganisationen zur Seite.

3.4.1 Innere Mission – Teilhabe und Objekt-Orientierung

Die kirchlich-gemeindliche Diakonie im Rahmen der Inneren Mission hat die Bedeutung und Geschichte des Krankenhauses (früher Seuchenhaus) und die Wohlfahrtspflege (Jugendliche, Behinderte, Frauen, Menschen unterschied-

licher sexueller Orientierung) gemeinhin und nachhaltig geprägt. Sie steht immer in Konkurrenz zur staatlich-politischen Gestaltung derselben sozialen Bereiche. Die Bandbreite reicht von gemeinsamen Trägern in demokratischen Staaten, wie z. B. halbstaatliche Trägerverbände der Diakonie, bis hin zu deren völliger Auflösung im kommunistisch-sozialistischen Umfeld (Danys 2016:21, 124; Bsp. ČSSR). Im letzteren Umfeld richtet(e) sich der Fokus kirchlich-gemeindlicher Diakonie zwangsläufig auf den innerkirchlichen Bereich und wird zu einer sogenannte Person-zu-Person-Diakonie. Interessanterweise baut diese Art der Diakonie sehr stark auf einer Art Nächstenliebe auf, die als Mitleid verstanden wird. Dabei wird der Gepflegte zum Objekt der Versorgenden, die vom Ziel der „Erleichterung unbilligen Leidens“ her kommen. Diese Sichtweise basiert auf dem medizinischen Modell und beruft sich auf die Emotion des Jesus von Nazareth, der beim Anblick von Leidenden „innerlich bewegt wurde“, was als Idiom für „Mitleid haben“ gewertet wird.¹⁴

Während die Zielsetzung, Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen am gesellschaftlichen Leben teilhaben zu lassen, früher auf eine Objekt-Orientierung setzte, wird im Rahmen der Inklusion die Subjekt-Orientierung betont. „Mitleid“ wird zu „Mit-Leiden“. Inklusion umschreibt eine Realität, in der die Anliegen von Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen grundsätzliche menschliche Bedürfnisse darstellen, da

14 Diese wörtliche Übersetzung des Verbes *σπλαγχνίζομαι* (*splangnizomai* „Mitleid haben“; Innereien bewegen sich; BDAG 6771) birgt mehrere Übersetzungsoptionen. Die Elberfelder (1980/1993) übersetzt wörtlich, Einheitsübersetzung (1980), Zürcher (2007) und andere mit „Mitleid haben“.

- jeder, jederzeit durch Unfall, Unglück oder Katastrophen selbst in diese Kategorie fallen kann,
- die Forderungen dieser Personengruppe die gesamte Gesellschaft sozial stärken, da sie Teil des Gesamten sind und jeder von diesen Forderungen profitiert.¹⁵

Der diesbezügliche Umdenkungsprozess wird seit der UN-Behindertenresolution aus dem Jahre 2009 (Vorgänger 2006) politisch gefordert. Kritisch muss man bemerken, dass kirchlich-gemeindliche Strukturen eher konservativ-bewahrend und zurückhaltend gegenüber staatlichen Forderungen und daher langsam in der Umsetzung sind. Während die Barrierefreiheit aufgrund des demographischen Wandels und der zahlenmäßig hohen Kirchenaustritte relativ schnell umgesetzt wurde, bleibt der praktische Pfarr-, Pastoren- und Diakonendienst meist verschlossen. Die Gründe liegen sowohl in mangelnder Weitsicht als auch, und das dürfte schwerer wiegen, in theologischen Konzeptionen, nämlich dann, wenn Behinderung im Rahmen von „Heilung, Heil-Sein, Heiligung“ und „Leiden, Glaubenskampf, das Böse“ gedeutet wird (siehe oben). Wie sieht das in der äußeren Sendung oder Außenmission, bzw. dem christlichen Dienst in der Ferne aus?

3.4.2 Sendung nach außen – Außenmission: Konstruktive Veränderungen

Wie bereits erwähnt hat sich in der deutschen Geschichte der christlichen

15 Es ist an dieser Stelle erstaunlich, dass sich z. B. die Erste Hilfe Dienste und die Krankenkassen nicht für barrierefreie Zugänge einsetzen, obwohl sie erheblichen Mehraufwand und –kosten bei der Rettung/Abholung von Schwergewichtigen, Behinderten oder Älteren aus Wohnungen haben, die schwer zugänglich sind.

Entwicklungshilfe an und mit Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen die Christoffel Blindenmission (CBM) hervorgetan. Die ausführliche Darstellung von Sabine Thüne zeigt sowohl die Vision als auch den Weg der Geschwister Ernst Jakob und Hedwig Christoffel und die neuere Entwicklung dieser Organisation.¹⁶

Grundsätzlich stellt man eine aufwertende Wahrnehmung von behinderten Personen, hier speziell von solchen mit Seh- und Gehöreinschränkungen in der heutigen Türkei und dem Iran durch diese Arbeit fest. Dies ist nicht in Zahlen messbar, sondern allein in der öffentlichen Wahrnehmung nachweisbar. Die Türkische Republik hat spätestens in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts die Arbeit mit und an behinderten Personen (ca. 12,29% der Gesamtbevölkerung¹⁷) staatlich organisiert. Bei den Paralympischen Spielen nehmen türkische Topathleten in Leichtathletik und Goalball (seit 1976 paralympische Disziplin) teil. Schulen für sehbehinderte Kinder gibt es seit der Gründung der Türkischen Republik, jedoch aufgrund eines fehlenden Sozialsystems

... eine aufwertende Wahrnehmung von behinderten Personen.

16 Thüne, Sabine 2007. *Ernst Jakob Christoffel - Ein Leben im Dienst Jesu: Ernst Jakob Christoffel Gründer der Christlichen Blindenmission im Orient, Der Freundeskreis, Die Mitarbeiter anhand von Briefen, Schriften und Dokumenten im Auftrag der Christoffel-Blindenmission*. Nürnberg: VTR. Im Übrigen wird in diesem Werk auch die politische Geschichte der deutsch-türkischen Partnerschaft seit der Kaiserzeit ab ca. 1890 hervorragend skizziert. Von Interesse für diesen Artikel sind die innere Haltung sowie die theologische Begründung dieser missiologischen Pioniertaten im Osmanischen Reich und seit 1923 der Türkischen Republik und des Iran.

17 Online: URL: http://www.turkstat.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1017 [Stand 2017-10-20].

eher als elitäre Vorzeigeeinrichtungen und nicht flächendeckend. Mit zunehmender Annäherung an die Europäische Union seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts stiegen Verbreitung und Qualität der privaten (religiösen) Initiativen zur Bildung für Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen. Christoffel hat in Sivas, Malatya und Mesereh (Thüne 2007:31, 34, 66, 104) für die Bildung seh- und hörbeeinträchtigter Menschen nachdrücklich wichtige Impulse gesetzt. Später richtet sich sein Blick nach Tabriz und Isfahan (heute Iran; 2007:167, 176, 216, 219-220). Durch die islamische Revolution (1979) wurden die westlichen Hilfen völlig verboten. Zwar spiegelt der iranische Film „Die Farben des Paradieses“ (*Rang-e khoda* „Farben Gottes“; Majid Majidis, 1999) die Welt sehbehinderter Menschen im dörflichen Iran und der Unterbringung in den Bildungsanstalten für Behinderte in den Städten wider, er verdeutlicht aber auch die Mängel dieses dortigen Ansatzes.

Christoffel (Pädagoge) und der *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM; 1810) haben Bildung und medizinisch-pflegerische Unterstützung als Teil der Verbreitung des Evangeliums betrachtet. Die Diakonie

Medizinisch-pflegerische Unterstützung als Teil der Verbreitung des Evangeliums

wurde dabei schnell zum arbeitsintensivsten und überwiegenden Teil der Arbeit. Die Schwierigkeit lag darin, den in den Zielgebieten verachteten westlichen Werten eine kontextualisierte und für die Menschen relevante Bedeutung zu geben. Heute würde man diese Konzeption Transformation nennen. Die Tatsache, dass Behinderte aufgrund mangelnder Bildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten in den Bettel getrieben wurden, war im Westen bis in die beginnende Industrialisierung

hinein auch gegeben. Aufgrund dieser Realität im Nahen Osten musste Überzeugungsarbeit von außen geleistet werden.

Christoffel kam seiner Zeit und Möglichkeiten gemäß von einem paternalistischen Ansatz her. Doch ging er einen Schritt weiter als viele seiner Zeitgenossen. Angesichts der Tatsache, dass er jederzeit gezwungen sein konnte, die Arbeit verlassen zu müssen, band er frühzeitig Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen in Leitungs- und Führungsaufgaben ein und lehrte sie Selbstständigkeit im Denken, Handeln und der Leitung (2007:350 Erlebnis 1908 mit einer verzagten blinden Person). Doch zögerte auch er, die letztendliche Führung in solche Hände abzugeben.

In diesem Kontext eröffnet sich ein Forschungsgebiet, welches sich mit dem Umgang von Menschen mit Behinderungen durch christliche Entwicklungshelfer beschäftigen sollte. Aus persönlichen Erfahrungsberichten, Rundbriefen und Lebensberichten (siehe Archivmaterial am Institut für evangelische Missiologie) wird deutlich, dass es Menschen mit Einschränkungen sind, die als Sprach- und Kulturhelfer für das Erlernen einer Sprache und kulturellen Gebräuchen und Sitten in Betracht kommen, da sie Zeit und Interesse haben. Diese Begegnungsräume sind noch sehr selten erforscht. Ein inklusiver Ansatz wäre dienlich, um die Kulturbegegnung auch auf diesen meist tabuisierten Bereich auszudehnen.

4. Disability Studies und Missiologie – Rückblick und Ausblick

Die junge Geschichte der *Disability Studies* zeigt den Befreiungskampf aus Heimunterbringung, Zwangssterilisation

und Verweigerung der Bildung von Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen. Breit vernetzt findet sich dieser Zweig in vielen Disziplinen wieder. Vor allem die Theologie hat in den letzten dreißig Jahren exegetische, hermeneutische und praktisch-theologische Impulse von Personen mit und ohne Einschränkungen aus den *Disability Studies* erhalten. Bedauerlicherweise hat sich die Interkulturelle Theologie und die Missiologie bisher wenig mit dem Thema beschäftigt. Die enge Anlehnung der Missiologie an die Theologie wird aber die dortigen Impulse nicht länger unterdrücken können. Vielmehr ist im Bereich der hermeneutischen Grundlagen, des Gemeindebaus und des interreligiösen Diskurses die Frage der Inklusion, Teilhabe und Integration aller sozialen Gruppen in die religiöse Gemeinschaft der Christenachfolger von Bedeutung. Dabei sollen die Personen mit Einschränkungen selbst

sowie ihre sie versorgenden Mitmenschen zu Wort kommen.

In der Inneren und Äußeren Mission wurde traditionell das Modell der Teilhabe aus der Motivation des Mitleids angewandt. Der Schritt zur Inklusion ist in vielen Bereichen noch Wunschdenken. Jedoch sind die theologischen Grundlagen in der „Leidenstheologie“, der „Theologie der Schwachheit“ und den Prinzipien der inkarnatorischen Kondeszenz (Herablassung Gottes) und Kenosis (Entäußerung des Gottes Sohnes) bereits gelegt. Erst eine Interpretation im Hinblick auf die Bedeutung der Menschen mit körperlichen oder mentalen Einschränkungen als soziale Indikatoren wird Inklusion ermöglichen. Eine solche hermeneutische Richtung wird die Gleichstellung der Armen, Witwen, Benachteiligten und derer die „anders sind“ beinhalten und missiologisch zur inklusiven Gestalt(ung) der Kirche führen.

Noteworthy

Für diese Rubrik laden wir unsere Leser ein, Hinweise auf Informationen, Material und Dokumente im Internet mit Bezug zu missiologischen Fragestellungen (Eingabe-Formular unter www.missiologie.org oder einfach eine Email an buchholz@missiologie.org).

Arabisch-Deutsches Evangeliums Forum

www.adev-ev.de

Das 2017 gegründete Forum versteht sich als Drehscheibe für eine ganzheitliche missionarische Arbeit unter Arabisch-sprechenden Menschen in Deutschland und als Brücke zwischen deutschen Gemeinden und Arabisch sprechenden Christen. Sowohl interessierte Einzelpersonen als auch Werke bzw. Gemeinden sind in diesem neugegründeten Netzwerk willkommen, das u.a Ressourcen teilen und Kontakte vermitteln möchte.

Rezensionen

Peter Pikkert, *The Essence and Implications of Missio Dei: An Appraisal of today's foremost theology of missions, Ancaster, Ont/Canada: Alev Books, 2017, 90 Seiten, 14,86 Euro.*

Haben Sie schon einmal versucht, Wackelpudding an die Wand zu nageln? So fühlte es sich für Pikkert an, als er versuchte, seinen Studenten *Missio Dei* nicht nur vorzustellen, sondern auch die Implikationen deutlich zu machen. Darum geht es in diesem kleinen Buch. Sein Ziel ist es, die Hauptvertreter von *Missio Dei*-Konzepten für sich sprechen zu lassen und ihre Positionen so fair wie möglich darzustellen. Hierfür korrespondierte er z.B. mit Christopher Wright. Er gibt aber zu, dass das bei der Kürze des Buches wohl nicht immer vollständig gelungen sei.

Pikkert kommt aus der Praxis. Er hat jahrelang im Mittleren und Nahen Osten gearbeitet, ist Linguist, Missiologe und Theologe. Seit 2014 unterrichtet er Theologie und Missiologie an der Missionsbibelschule Cornerstone in den Niederlanden, die von WEC International getragen wird. Er ist Autor verschiedener Bücher. Pikkerts Zielsetzung in diesem Buch ist es, „[to] contribute to the ongoing debate on the historical and theological foundation of the Christian missionary enterprise, and in doing so help clarify thinking and mission praxis on this important subject“ (5).

Er beginnt sein Buch damit, den Begriff der *Missio Dei* mit seinen Grundkonzepten zu erklären und dann in seinen historischen Kontext zu stellen. Es ist interessant, wie er herausarbeitet, dass das *Missio Dei*-Konzept, nachdem es im ökumenischen Bereich schon fast tot war, im evangelikalen Bereich plötzlich wiederbelebt wurde als neues

Paradigma für Weltmission. Er beschreibt, wie es sich als evangelikale Missionstheologie entwickelte und dann nachträglich eine Hermeneutik dazu erarbeitet wurde, besonders von Christopher Wright. In einem weiteren Schritt stellt er dar, wie Vertreter des *Missio Dei*-Konzepts die ältere heilsorientierte Missionstheologie kritisieren. Während er bis hierher vor allem beschreibend darstellt und nur gelegentlich Fragen aufwirft, nimmt er in Kapitel sechs unter Berufung auf andere Missiologen wie Beyerhaus, DeYoung und Gilbert selbst Stellung und zeigt sehr pointiert theologische Probleme auf, die sich aus dem *Missio Dei*-Konzept ergeben. Im letzten Kapitel skizziert er ein alternatives missionstheologisches Modell, das zurückkehrt zu einem heilsorientierten Ansatz am Vorbild des Apostels Paulus. Dabei nimmt er u.a. Bezug auf sein früheres Buch *Protestant Missionaries to the Middle East: Ambassadors of Christ or Culture?* (2008 bei Alev Books erschienen).

Das Buch ist in seiner Kürze gut geeignet, um einen Einblick zu bekommen, was zeitgenössische Missionstheologen rund um den Globus bewegt und damit dann auch Missionsziele und -strategien bestimmt. Inzwischen scheint jede Aktivität eines Christen, die anderen etwas Gutes tut, unter den Begriff „Mission“ zu fallen. Ist das tatsächlich so von der Bibel her? Stimmt der hermeneutische Ansatz der *Missio Dei*?

Der Autor stellt einige Fragen an das *Missio Dei*-Konzept, die den Leser zum Nachdenken anregen:

Sind Gottes Liebe und Erbarmen tatsächlich die göttlichen Attribute, die über allen anderen stehen? Wie ist es mit Seiner Heiligkeit? Wie passt die Lehre von der Erwählung in dieses Modell? Für was und wen ist Christus eigentlich

gestorben? Wenn alles was Gott tut, Mission ist, was ist dann christliche Mission? Was ist die eigentliche Rolle der Kirche im Gegensatz zu jeder möglichen positiven menschlichen Aktivität? Wenn *Missio Dei* alles das ist, was Gott im Kosmos tut, schließt das auch den Gedanken des göttlichen Gerichts innerhalb der Geschichte und den des ewigen Gerichts ein? Ist „Hölle“ noch ein Motiv für Mission? Werden Sünder immer noch als solche gesehen, die in eine ewige Verlorenheit gehen, wenn sie die Erlösung, die Christus auf Golgatha erwirkt hat, nicht annehmen? Ist Gott tatsächlich daran interessiert, diese Welt zu transformieren, sie zu einem besseren Ort zu machen? Oder lehrt die Bibel, dass die Dinge immer schlimmer werden, bevor Christus wiederkommt, und dass der Schalom, von dem die Propheten sprechen, erst dann beginnen wird?

Einige Kritikpunkte, die Pikkert herausarbeitet, sind zum Beispiel die mangelnde Unterscheidung von Gottes erhaltender und der rettenden Gnade im *Missio Dei*-Konzept. Sünde wird von einigen Vertretern dieses Modells als „Gebrochenheit“ verstanden, als eine Art von Exil, als etwas, das uns versklavt, ohne die Schuld des Sünders vor einem heiligen Gott zu betonen.

Ein wichtiger Aspekt des *Missio Dei*-Konzepts ist der holistische Dienst. In Bezug auf die Frage, ob Jesu Auftrag holistisch war, antwortet der Autor, dass Jesus hat viele geheilt habe, aber von sich selbst sagte, dass er gekommen sei, um zu predigen, Sünder zu rufen und sein Leben als Lösegeld zu geben.

In seinem letzten Teil arbeitet der Autor den Auftrag der Kirche heraus, der nicht darin besteht, mit Gott die Welt neu zu gestalten, sondern im Bereich der rettenden Gnade Gottes das Evangelium zu verkündigen und Menschen in eine

Beziehung mit Christus zu rufen, sie zu lehren, und in Gemeinschaft mit anderen Gläubigen zu bringen. Holistischer Dienst der Gläubigen entsteht da, wo der Heilige Geist sie auf Nöte anderer aufmerksam macht und zum Handeln bringt. Pikkert unterscheidet hier zwischen dem spezifischen Auftrag der Kirche, nämlich Mission im Sinne von Evangelisation zu betreiben und dabei Menschen zu Jüngern zu machen, und dem, was aus der Jüngerschaft herauswächst an christlicher Aktivität der Nächstenliebe oder auch in der Politik. Dies gehört zum Bereich der erhaltenden Gnade Gottes und sollte daher nicht Mission genannt werden. Er schildert beispielhaft, wie nach einem Erdbeben 1999 in der Türkei viele christliche Hilfswerke bereit waren, unter der türkischen Kirche zu arbeiten. Dadurch wurde die Glaubwürdigkeit der einheimischen Kirche im muslimischen Umfeld gestärkt, so dass das, was im Rahmen der erhaltenden Gnade (Hilfsdienste) geschah, den Bereich der rettenden Gnade stärken konnte.

Pikkert lässt – ohne polemisch zu werden – wichtige Vertreter des *Missio Dei*-Konzepts sowie deren Gegner zu Wort kommen und gibt dem Leser damit einen wichtigen, wenn auch begrenzten Überblick über die gegenwärtige Diskussion. Er stellt sich mutig gegen einen allgemeinen Trend, den er in der Postmoderne verankert sieht, und scheut sich nicht, das, was von einigen als veraltet und überkommen abgetan wird, als biblisch-theologische Richtschnur für Mission neu zu formulieren. In diesem Zusammenhang wird auch ein Modell für sozio-politisches Engagement im Missionskontext vorgestellt, das eine Alternative zu den Entwürfen der Befürworter des *Missio Dei*-Konzepts darstellt. Das geschieht allerdings nur auf sehr allgemeine Weise. Hier wünscht sich der Leser eine tiefere Analyse der

biblischen Texte zu diesem Thema, sowie mehr konkrete Beispiele, wie diese in verschiedenen kulturellen Kontexten Anwendung finden (oder möglicherweise falsch angewendet werden).

*Heike Tiedeck, WEC International /
Cornerstone College for Mission
Training, NL*

Matthias Knödler, Thomas Kowalzik und Klaus Mulch. *Praxisbuch Islam. Wie Christen Muslimen begegnen können.* Dillenburger Christliche Verlagsgesellschaft; Dortmund: Orientdienst. 1. Auflage 2016, 188 Seiten, 4,90 Euro.

Es gibt viele Bücher über den Islam – hier ist endlich eines, das zur Begegnung mit Muslimen ermutigt und eine ausführliche praktische Anleitung dazu gibt. So ein Buch hat lange auf dem deutschen Büchermarkt gefehlt. Es ist ein wertvolles Buch für Christen, die schon länger Kontakt zu Muslimen haben, aber auch gerade für solche, die erst in letzter Zeit durch Flüchtlinge in Kontakt mit Muslimen gekommen sind.

Den Autoren, Mitarbeiter des Orientdienstes (heute: Orientierung:M), spürt man ihre langjährigen Erfahrungen in der Begegnung mit Muslimen und ihre Liebe für diese Menschen ab. Sie malen kein rosiges Bild der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen, sondern schreiben offen auch von frustrierenden Erfahrungen und manchen Herausforderungen, was der Realität interkultureller und interreligiöser Beziehungen durchaus entspricht.

Im ersten Kapitel geht es um die Grundeinstellung gegenüber Muslimen. Die Autoren ermutigen einerseits, sich um eine gute Vorbereitung zu bemühen, aber andererseits die eigene Latte auch nicht zu hoch zu legen, sondern bereit zu sein, auf dem Weg der Begegnung mit Muslimen zu lernen. Sie machen deut-

lich, dass menschlicher Enthusiasmus nicht ausreicht, wenn man als authentisch lebender Christ Muslimen begegnen und ihnen das Evangelium nicht vorenthalten will. Doch im Vertrauen auf Gott solle man mutig die ersten Schritte wagen (13-14). So enthält dieses Buch beides: viele ermutigende Impulse, einfach anzufangen, und gleichzeitig viele vertiefende Informationen zur gründlichen Vorbereitung.

Das zweite Kapitel über persönliche Begegnungen mit Muslimen enthält eine Fülle von praktischen Tipps zum angemessenen kulturellen Verhalten gegenüber Frauen, Männern und Kindern. So heißt es z.B., dass man bei einem Besuch zuerst die Älteren begrüßen soll und dann die Jüngeren, auch wenn die Älteren weniger Deutsch können (40). Auch im Blick auf Gespräche über den Glauben gibt es viele hilfreiche Tipps, z.B. dass man das Gegenüber nicht mit Informationen und langen Reden überfordern solle, sondern herausspüren, wie viele Informationen eine Person über ein Thema im Moment wirklich möchte (41). Bestimmte Verhaltensweisen werden erklärt, z.B. im Blick auf Konfliktbewältigung bei Türken (61-65).

Im dritten Kapitel geht es um Glaubensgespräche. Hier wird deutlich, mit welcher Wertschätzung die Autoren zu einem respektvollen Gespräch mit Muslimen ermutigen und anleiten. Christen dürfen werbend von ihrem Glauben an Jesus Christus und ihrem Vertrauen in ihn sprechen. Sie sollen klar Flagge zeigen (70), von ihrem eigenen Leben und Erlebten erzählen (71), ihr Gegenüber mit Fakten über den christlichen Glauben informieren (72f), Missverständnisse aus dem Weg räumen (74), über Sünde reden (75f), Angriffe widerlegen (77), aber bei all dem den Islam nicht angreifen (78). Eingestreut in diese praktischen Anleitungen sind viele Hin-

weise auf Literatur und Internetseiten mit weiterführendem Material für den eigenen Gebrauch oder zum Weitergeben.

Das vierte Kapitel behandelt die Frage, wie man Muslime als ganze Gruppen erreichen kann. Hier findet man eine Liste mit Facetten des Evangeliums, auf die Muslime im Gegensatz zu Nichtmuslimen und traditionellen Christen ansprechbar sind, z.B. Unreinheit / Reinheit, Schande / Ehre und Heldentum, Einsamkeit / Zugehörigkeit, Kraftlosigkeit / Macht gegen das Böse oder Krankheit / Heilung (87). Ganz unterschiedliche Veranstaltungsformen werden vorgeschlagen, durch die man in Kontakt mit Muslimen kommen kann, z.B. Deutschunterricht, Gitarren-Unterricht für Kinder oder Teenies, ein Straßenfest oder einen Winter-Spieltag für kleinere Kinder im Gemeindehaus, ein Einsatz mit der „Lego-Stadt“ oder der „Woody Town“ (87ff). Zum Einsatz von Literatur und Kalendern gibt es viele Anregungen und praktische Tipps. U.a. wird darauf hingewiesen, dass türkische Muslime es nicht schätzen, wenn sie bei Tür-zu-Tür-Aktionen „herausgepickt“ werden und es von daher sinnvoller ist, bei solchen Aktionen Literatur in verschiedenen Sprachen dabei zu haben und allen Bewohnern eines bestimmten Viertels etwas anzubieten (93). Während die Autoren für Besuche in Moscheen hilfreiche Hinweise geben (97-99), raten sie von gemeinsamen Gottesdiensten ab. Dazu seien die Unterschiede zwischen Islam und Christentum zu groß (99f).

Das fünfte Kapitel behandelt den weiten Themenkreis der Aufnahme von Konvertiten in christliche Gemeinschaften. In Europa und gerade auch in Deutschland, werden immer mehr christliche Gemeinden von Menschen mit muslimischem Hintergrund angesprochen, die getauft werden wollen. Hier sollte sich eine Gemeinde gut vorbereiten und

Taufen für solche Konvertiten nur nach gründlicher Vorbereitung der betreffenden Person und Einführung in den christlichen Glauben durchführen. Die Autoren weisen auf unterschiedliche Glaubens- und Taufkurse hin, die dafür in verschiedenen Sprachen zur Verfügung stehen (107). Auch hier erweist sich das Buch wieder als eine kostbare Fundgrube. Zur Frage, welche Elemente seiner Kultur ein Konvertit aus islamischem Hintergrund nach der Taufe ablegen und welche er behalten kann, wird zu einem differenzierten Vorgehen ermutigt. Nicht nur die islamische, sondern auch die „christliche Kultur“ in Europa ist stark geprägt von der jeweiligen Volkskultur und von aktuellen Moden und Vorlieben. Man muss also gemeinsam überlegen, wie man in dieser Zeit das gemeinsame Leben als Christen entsprechend dem Vorbild von Jesus Christus und unter der Leitung seines Geistes gestalten kann (109f).

In Kapitel sechs geht es um die Verantwortung der Gemeinde für Muslime. Den Autoren ist es wichtig, deutlich zu machen, dass Gottes Auftrag, allen Menschen das Evangelium zu bringen, nicht nur einzelnen Christen gilt. Sie wollen die ganze Gemeinde zu Begegnungen mit Muslimen, zum Gebet für sie und zu gemeinsamen Aktionen und Vorgehensweisen ermutigen (120 ff).

Das siebte Kapitel fasst die vielen praktischen Überlegungen und Ratschläge zusammen und fragt den Leser/die Leserin, was sein/ihr nächster Schritt sein wird (131). Die Leser werde herausgefordert, möglichst bald den ersten Schritt zu tun, damit daraus mehrere werden oder sogar ein neuer „Weg“, eine größere oder kleinere Aufgabe, die man anpackt. Dieses Kapitel führt direkt über in einen „Islam-Führerschein“ für Christen, einen Test mit 97 Fragen, den man gemeinsam als

Gruppe oder alleine machen kann, um sich zum Thema Islam weiterzubilden und mutig auf Muslime zuzugehen (133ff). Das Buch wird durch ein Stichwortverzeichnis (159ff), ein ausgezeichnetes Literatur- und Medienverzeichnis und einige Beispielgeschichten für Gespräche mit Muslimen (174ff) abgerundet.

Einige wenige kritische Anmerkungen sind zu machen: Bei der Empfehlung von Glaubenskursen wird nur der Alphakurs empfohlen. Hier wäre ein Hinweis auf den neueren Kurs Al-Massira, der sich besonders für Menschen aus einem orientalischen Kulturraum eignet, hilfreich (<http://almasira.de>). Bei manchen Fragen im Islam-Führerschein erscheint die Auswahl der richtigen Antwort willkürlich gewählt und nicht immer nachvollziehbar. Insgesamt ist dies ein äußerst gelungenes und wertvolles Buch für Christen mit vielen Erfahrungen in Begegnungen mit Muslimen und für andere, die sich erst langsam in solche Begegnungen hineintasten. Beiden Gruppen ist das Buch sehr zu empfehlen.

*Dr. (Unisa) Reinhold Strähler,
Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer
Osten (EMO), Wiesbaden*

Jie Kang, *House Church Christianity in China. From Rural Preachers to City Pastors.* Global Diversities Series. New York: Palgrave Macmillan 2016, 290 Seiten, 96,29 € (print), 76,99 € (Ebook).

Die Chinesin Jie Kang ist Mitarbeiterin am *Department of Religious Diversity* des Max-Planck-Instituts in Göttingen. Diese Monographie basiert auf ihrer 2014 an der Universität Leipzig angenommenen Dissertation und bietet eine religionssoziologische Reflexion von Feldforschungen in 16 Gemeinden in dem Verwaltungsbezirk Linyi in der Shandong-Provinz Chinas in den Jahren

2009–2012. Nach der Monographie von Cao („Constructing China's Jerusalem. Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou“) aus dem Jahre 2011 liegt damit eine weitere ausführliche, nicht chinesischsprachige Untersuchung vor, die das Innenleben der dynamisch wachsenden „Hauskirchen“ in der Volksrepublik China in seiner konkreten Komplexität beschreibt.

Die Autorin, die in China selber zu einer Hauskirche gehörte (S. 36), stellt die Fakten mit offenkundiger Sympathie für die christlichen Gemeinden, aber zugleich objektiv und unvoreingenommen dar. Mancher Leser mag überrascht feststellen, dass das Stereotyp einer idealisierten chinesischen Hauskirchen-Bewegung in strikter Abgrenzung von der staatlich reglementierten Drei-Selbst-Kirche in Frage gestellt wird. Gerade dadurch aber nimmt die Autorin die Christen in Linyi ernst als Gesprächspartner, die auf das globale Phänomen der Urbanisierung und Modernisierung reagieren.

Der große Wert dieses Buches für missionswissenschaftlich interessierte Leser liegt zum einen darin, dass hier exemplarisch anschaulich wird, welchen Erkenntniszugewinn eine religionssoziologische Perspektive bringt. Ausgehend von Webers Rationalisierungsthese wird der Wandel der Rolle der christlichen Leiterschaft von der Wanderpredigertätigkeit in ländlichen Gemeinden hin zu der Aufgabe als Pastor einer städtischen Gemeinde beschrieben (vgl. den Untertitel des Buches). Zum anderen bietet das empirische Material eine Fülle an Einsichten in die Situation der unterschiedlichen Kirchen und ihrer Mitarbeiter, die lebendig werden lassen, was sonst höchstens als vage Generalisierung zu finden ist. Ausführliche Auszüge aus Interviews mit lokalen Christen sowie Beschreibungen von teil-

nehmender Beobachtung machen das Buch zu einer lebendigen Lektüre.

Das erste Kapitel bietet einen kurzen Abriss der chinesischen Kirchenpolitik seit 1949 und der Erforschung des Christentums in China sowie grundlegende Ausführungen zur Modernisierungsthese von Max Weber und deren Bezug zur vorliegenden Fallstudie.

In dem zweiten Kapitel erläutert die Autorin ihr Verhältnis zu den untersuchten Gemeinden sowie ihre Untersuchungsmethoden (30 halbstrukturierte Interviews sowie teilnehmende Beobachtung).

Kapitel drei bietet nach einer kurzen Einführung in die Geographie des Linyi-Bezirks und seiner staatlich geförderten rapiden Urbanisierung und Modernisierung einen Überblick über die Entwicklung des Christentums im 20. und 21. Jahrhundert. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das ländliche und arme Linyi sowohl das Zentrum indigener Erweckungsbewegungen (S. 52–56) als auch eine Basis der kommunistischen Revolution (S.101). Bei der Wiedereröffnung der Kirchen nach dem Ende der Mao-Ära 1979 hießen die Christen weitgehend die Bemühungen der Drei-Selbst-Kirche zum Wiederaufbau des kirchlichen Lebens willkommen. Die Autorin zeigt auf, dass die Entstehung der Hauskirchen weniger auf theologische oder politische Gründe zurückzuführen ist, als auf die starren Strukturen der Drei-Selbst-Kirchen. Dadurch wurden viele verdiente Laien-Prediger vom Pastorenamt ausgeschlossen sowie das System der Wanderprediger und translokaler Vernetzung unterbunden, das die ländlichen Gemeinden prägte und ihre Dynamik ausmachte (S. 70–73). Viele Hauskirchen entstanden aus Gemeinden der Drei-Selbst-Kirche, die an Außenorten privat, außerhalb registrierter Kirchengebäude

und offizieller Leiterschaft zusammenkamen. In den 1990er Jahren haben sich unter den Hauskirchen schließlich einflussreiche Netzwerke gebildet, wozu der Einfluss der charismatischen Bewegung (S. 73f) und insbesondere die Entstehung theologischer Hauskirchen-Seminare um das Jahr 2000 beigetragen haben.

Der Bedeutung dieser losen Netzwerke wird in Kapitel vier anhand des soziologischen Konzepts von sozialen Netzwerken als Orten der Transaktion von Beziehungen und Ressourcen erläutert. Dadurch entstehen informelle, aber einflussreiche Verbindungen zwischen urbanen und ländlichen Gemeinden in Linyi einerseits und andererseits von den urbanen Gemeinden in Linyi zu großen urbanen Gemeinden anderswo, wobei insbesondere die historisch engen Beziehungen zu Korea bemerkenswert sind (S. 115–119).

Kapitel fünf beschreibt anschaulich die Unterschiedlichkeit des persönlichen Glaubenslebens in ländlichen und städtischen Gemeinden. Erstere, traditionelle Frömmigkeit ist geprägt von dem Auswendiglernen einfacher Lieder und Bibelworten sowie von „geistgeleiteter Bibelauslegung“, d.h. assoziativen Eindrücken (S. 124f). Urbane Christen dagegen betonen formale, theologische Ausbildung und Gemeindegliederung, wobei diese Umorientierung – wie die Autorin betont – oft durch Krisen oder Konflikte mit der zuvor vertrauten Weise der Bibelauslegung ausgelöst wird.

Dies führt schließlich zu dem neuen Verständnis geistlicher Leiterschaft, welches in Kapitel sechs näher ausgeführt wird. Anhand einzelner Personen erhält der Leser einen lebendigen Eindruck von dem Dienstalltag der traditionellen „Prediger“, die in mehreren ländlichen Gemeinden predigen, doch von keiner ein festes Einkommen beziehen. Dem steht

in den städtischen Gemeinden der Ruf nach „Hirten“ gegenüber, die jeweils mit einer Gemeinde in gegenseitiger Verpflichtung verbunden sind. Hier kommen Stimmen zu Wort, die in direkter Kritik an den „traditionellen Kirchen“ den Bedarf nach „gesunden Kirchen“ zur Sprache bringen, wofür gut ausgebildete Leiterschaft als Schlüssel angesehen wird (S. 200).

Ausgehend von dem Konflikt, der an der praktischen Frage nach einem festen Gehalt für Pastoren entsteht, beschreibt Kapitel sieben die Ursachen und Auswirkungen des asketischen Armutsideals der ländlichen Christen sowie das Ringen der städtischen Gemeinden um einen verantwortungsvollen Umgang mit Reichtum und Wohlstand „zur Ehre Gottes“. In der zweiten Hälfte des Kapitels werden die unterschiedlichen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens auf Stadt und Land treffend beschrieben anhand der Begriffe „neues Leben“ als aktive Neugestaltung des Lebens in allen Beziehungen (Stadt) und „Glaube“ als passives Geheiltwerden oder Ertragen von Krankheit und Leid (Land) (S. 236).

Das abschließende achte Kapitel wertet die Ergebnisse anhand von Webers Rationalisierungsthese nach Übereinstimmungen und kontextbedingten Besonderheiten aus. In einem zweiten

Schritt widmet sich die Autorin einem übersichtswisen Vergleich mit anderen Ansätzen zur Erforschung chinesischen Christentums (z.B. Pentekostalismus-Studien, Markt-Theorie, Gegenüber von Drei-Selbstkirche und Hauskirche), um eines der wesentlichen Ziele ihrer Untersuchung zu unterstreichen: „One aim in this book is to question such generalizations, and typologies based on them, and to show some of this range of variation through detailed ethnographic description.“ (S. 245).

Ein Anhang enthält eine ausführliche tabellarische Übersicht über die 16 untersuchten Gemeinden und die Kurzbiografien der vier Hauptinformanten.

An einzelnen Stellen sind Interview-Ausschnitte nicht kursiv gesetzt (z.B. S.133). Als Kleinigkeit sei angemerkt, dass bei Wang Mingdao die chinesischen Zeichen fehlen (S.3) sowie die chinesischen Zeichen für *yizhi* (Heilung) falsch sind (S. 231).

Ein größeres Manko ist der Preis, der wohl leider verhindern wird, dass dieses Buch die breite Verbreitung findet, die ihm zu wünschen wäre.

*Dr. Meiken Buchholz,
Freie Theologische Hochschule
Gießen*

Jahrestagung des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion



am Samstag, den 20. Januar 2018, im Monbachtal bei Bad Liebenzell,
10:30 -19:00 Uhr (Anreise ab 9:30 Uhr)

Für 2018 plant missiotop zwei eintägige Tagungen zu unterschiedlichen Themen an verschiedenen Orten. Die Tagung am Samstag, den 20. Januar, wird den Charakter eines Arbeitstreffens haben, an dem alle Teilnehmer aktiv beteiligt sind. Wir wollen uns mit dem Thema beschäftigen:

**„Von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie –
Was bedeutet dieser Wandel?
Welche Konsequenzen hat der Perspektivwechsel?
Wo liegt die Relevanz für die Praxis der Mission?“**

Jürgen Schuster (Professor für Interkulturelle Theologie, Internationale Hochschule Liebenzell) und Friedemann Walldorf (Professor für Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie, Freie Theologische Hochschule Gießen) werden mit jeweils einem Referat in unterschiedliche Aspekte der Thematik einführen. Daran schließen sich thematische Diskussionseinheiten zur Vertiefung theologischer und praktischer Fragestellungen an. Die Veranstaltung endet mit dem Abendessen um 18:30 Uhr. **Eine kurze Mitgliederversammlung findet am Samstag, 20.01. ab 17:30 Uhr statt.**

Kosten: (Tagungsbeitrag inklusive Mittag- und Abendessen sowie Kaffeepausen):

50 Euro (Mitglieder), 55 Euro (Nichtmitglieder), 30 Euro (Studenten)

Anmeldungen bitte bis zum 10.01.2018 an info@missiologie.org.

Die **Bezahlung** erfolgt per Überweisung auf eines dieser Konten:

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)

Übernachtungen an dem Tagungsort sind möglich. Buchung bitte direkt über die Rezeption Christliche Gästehäuser Monbachtal (Tel.: 07052 926-1510, Fax: 07052 926-1515, E-Mail: info@monbachtal.de).

Alle Informationen sind auch unter www.missiologie.org zu finden.