



Räume für das christliche Zeugnis entdecken

Das Evangelium braucht Räume
Mission und Dialog gehören zusammen
Diasporamission auf Hoher See
Bruno Gutmanns konservative Modernität



Inhaltsverzeichnis

Aus meiner Sicht: Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (Thomas Schirmmacher)	3
Das Evangelium braucht Räume (Johannes Reimer)	4
Mission und Dialog gehören zusammen! Eine kritische Stellungnahme zu „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland“ (2015) (Teil 2) (Thomas Schirmmacher und Meiken Buchholz)	16
Diasporamission auf Hoher See (Martin Otto)	32
Bruno Gutmanns konservative Modernität (Klaus Fiedler)	37
Rezensionen	57
Aus Afem wird missiotop	60

Impressum:

ISSN 2367-0150

Herausgeber im Auftrag von: *Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion*: 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: Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.GemeindebriefDruckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen, 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 enthalten im Mitgliedsbeitrag der Mitglieder des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (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 GENODEF1IEK1. 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: Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion

Das Evangelische Forum für Mission, Kultur und Religion (vormals AfeM) der Deutschen Evangelischen Allianz hat sich auf seiner Jahrestagung im Januar mit der wachsenden Zahl von Migrantengemeinden und multikulturellen Gemeinden in Deutschland beschäftigt.

Zu dem Thema „Wer passt sich hier wem an? Integration, Multikulturalität und christliche Gemeinde“ kamen deutsche Lehrstuhlinhaber wie Christoph Stenschke, Detlef Hiller, Johannes Reimer und Thomas Schirmacher abwechselnd mit nichtdeutschen Leitern neuer Gemeinden und Vertretern multikultureller Gemeinden zu Wort, so etwa dem Koreaner Hyuk Rhee, dem Araber Elia Daoud, dem Iraner Shahram Adimi, dem Araber Hussam Chamoun, dem Brasilianer Samuel Igor Kotenski und dem Schweizer Johannes Müller.

Bei der Mitgliederversammlung stand die Präsentation der Ergebnisse eines Teams von vor allem jüngeren Mitgliedern im Mittelpunkt, das unter professioneller Anleitung eine zukunftsweisende Identität und Vision des Vereins erarbeitet hat. Aufgrund der großen grundsätzlichen Zustimmung durch die Mitgliederversammlung zu den entsprechenden Vorschlägen führte der Vorstand die Umbenennung des Vereins in „Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion“ durch. Das Forum tritt unter dem neuen Logo „missiotop – für Kompetenz in Mission“ auf.

Angelehnt an „Biotop“ steht „missiotop“ für einen Raum lebendiger Prozesse, einem Ort des gemeinsamen Wachstums und gegenseitigen Befruchtens für den Dienst in Gottes Mission. Kompetenz hat viele Aspekte – theoretische, fachliche, praktische, geistliche sowie aus der Erfahrung gewachsene Kompetenz. Keiner kann alles und jeder braucht Weiterentwicklung, denn weder die Welt noch Gottes Mission steht still.

Einen Eindruck davon, wofür missiotop steht, gaben die Beiträge, Diskussionen und Begegnungen auf der Tagung. Ich sehe unser Forum inklusive seiner Zeitschrift als Diskussionsplattform für die Zukunft, wo auch neue Formate ausprobiert werden können und aktuelle Themen und Konzepte zur Sprache kommen dürfen, auch ehe sie ganz ausgereift sind.

Prof Dr. Dr. Thomas Schirmacher

1. Vorsitzender des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion



Mehr Informationen über missiotop finden Sie auf S. 60 dieser Ausgabe (Rückseite).

Die ersten Christen trafen sich nicht in Kirchen, sondern in Privathäusern - und die Gemeinde wuchs. Ähnliches lässt sich bis heute bei Christen in Verfolgungssituationen beobachten. Bedeutet das, dass eine Hausversammlung in jedem Fall dem Evangelium besser dient, als ein Gottesdienst in extra hierfür errichteten Räumen? Dieser Artikel geht die Frage grundsätzlicher an: Wann immer die Kirche als Gemeinde Jesu in der Öffentlichkeit auftrat, brauchte sie eine Gestalt, d.h. sie nutzte Räume. Die entscheidende Frage ist also, welche Räume mehr geeignet sind und welche weniger. Als Kriterium hierfür wird die „Evangeliums-Konformität“ eingeführt und abschließend praxisrelevant konkretisiert.

Dr. Johannes Reimer ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und der University of South Africa. Er ist Autor mehrerer Veröffentlichungen zum Thema Gemeindebau und Mission. Seit 2016 leitet Reimer das Netzwerk zu Frieden und Versöhnung der Weltweiten Evangelischen Allianz. E-Mail: johannes.reimer@gbfe.org.

1. Gemeinde ohne Mauern!?

Die Gemeinde Jesu ist eine missionarische Größe. Mission ist – wie Georg Vicedom es richtig ausdrückte – „Wesenszug und Lebensausdruck der Kirche.“¹ „Die Kirche hat also nicht zu entscheiden, ob sie Mission treiben will, sondern sie kann sich nur entschließen, ob sie Kirche sein will.“²

In ihrer Mission bediente sich die Gemeinde Jesus über die Jahrhunderte ihrer Geschichte immer wieder sakraler Häuser, die „Kapelle“, „Gemeindehaus“, „Versammlungshaus“, „Kathedrale“ oder schlicht „Kirche“ genannt wurden.

Manche dieser Häuser stellen bis heute großartige architektonische und kulturelle Denkmäler dar. So kommt z.B. niemand, der sich mit der Geschichte Deutschlands beschäftigen will, an dem Thema Kirchenarchitektur vorbei. Kirche als Gemeinschaft und Kirchenbau sind nahezu identisch geworden.

Neuere Gemeindebau-Konzepte, vor allem die sogenannten *Fresh Expressions* von Gemeinde, versuchen die klassische Verbindung zwischen Gemeinde und Gemeindehaus, Kirche und Kirchengebäude aufzuheben.³ Die seit Jahrhunderten gelebte Abhängigkeit der Gemeinde vom Gemeindegebäude wird gar als eigentliches Problem der negativen Entwicklung im Westen angesehen, als Kern des „Christentum-Paradigmas“. Man spricht von einer „eingemauerten Kirche“ und von der Befreiung der Gemeinde aus ihrer Gefangenschaft in den vier Wänden eines Gebäudes als einer „offenen Tür“ für missionarischen Gemeindebau. Argumentiert wird dabei in der Regel mit der Entwicklung der Kirche in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Gründung am Pfingsttag in

1 Georg F. Vicedom: *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission – Actio Dei. Mission und Reich Gottes*, edition afem, neu herausgegeben von Klaus W. Müller, (Nürnberg: VTR, 2002), 31.

2 Ebd., 33.

3 Siehe z.B. Jim Petersen: *Church Without Walls: Moving Beyond Traditional Boundaries*. Spiritual Formation Study Guides, (Colorado Springs, CO: NavPress, 1991).

Jerusalem.⁴ Haben diese Kritiker recht? Ist das Gemeinzentrum ein Hindernis für Mission? Ein Blick in die Geschichte kann helfen.

... die Fixierung
der Gemeinde
auf ihre Häuser.

Das Kirchengebäude trat auf die Bühne der Geschichte erst nach dem Toleranzedikt von Mailand (312) und der Einführung des Christentums als *religia legitima* durch den römischen Kaiser Theodosius I (347-395). Schnell entwickelte sich der nun öffentlich anerkannte Ort der Versammlung zum sakralen Gebäude, ähnlich all den Tempeln die das Bild der antiken Städte prägte. In der konstituierten Römisch-Katholischen Kirche ist das Gemeindehaus bald „ein heiliges, für den Gottesdienst bestimmtes Gebäude, zu dem die Gläubigen das Recht auf freien Zugang haben, um Gottesdienst vornehmlich öffentlich auszuüben.“⁵ Ab jetzt macht das sakrale Gebäude im Wesentlichen aus, was die Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung bis heute ist. Konsequenterweise wird der Ausdruck Kirche dann auch bald sowohl für Gemeinschaft der Gläubigen als auch für das Gebäude, in dem sich diese Gemeinschaft trifft, verwendet.⁶

Kritiker haben schon früh die Fixierung der Gemeinde auf ihre Häuser kritisiert. Sie wiesen auf die Tatsache hin, dass ein tempelartiges Gebäude im Neuen Testament nicht intendiert ist. Zwar ver-

sammelten sich die ersten Nachfolger Jesu auch im Tempel der Juden, sie selbst haben aber nirgendwo im Römischen Reich vergleichbare sakrale Bauten errichtet und versammelten sich stattdessen in Privathäusern. Hier im Privathaus findet sowohl Lehre als auch sakrale Gemeinschaft im Brotbrechen statt (Apg. 2,42f). Die Festlegung auf private Häuser als Orte des Gemeindelebens hat, so die einhellige Meinung der Missionshistoriker, den enormen Erfolg der Mission der frühen Christenheit möglich gemacht.⁷ Und anders herum ist die Entwicklung zur organisierten Kirche mit ihrer auf ein Kirchengebäude fixierten Frömmigkeit in der Vorstellung einer wachsenden Gruppe von Stimmen ein offenes Tor zum nominellen, heidnischen Christentum.⁸ Hier spricht man sich eher für Hauskirchen aus, die laut ihren Befürwortern die Rückkehr zum biblischen Christentum markieren.⁹ Ihr stärkstes Argument gewinnen sie aus der Tatsache, dass in Erweckungszeiten Kirchenbauten fast keine Rolle spielen. Und auch heute wächst die Gemeinde Jesu vor allem da, wo man sich bewusst gegen das Kirchengebäude ausspricht, zum Beispiel in China.

Hauskirchen als
Rückkehr zum
biblischen
Christentum.

Ist somit eine Hausversammlung auf jeden Fall effektiver als Gottesdienst in

4 Siehe hierzu Michael Green: *Evangelisation zur Zeit der ersten Christen*, (Stuttgart-Neunhausen: Hänssler, 1972).

5 Römisch-Katholisches Kirchenrecht. *Codex Iuris Canonici* / 1983 online, 1214 CIC, in: <http://www.codex-iuris-canonici.de/indexdt.htm> (Letzter Zugriff: 15.02.2017).

6 Zur Entwicklung siehe vor allem: Johann Hinrich Claussen: *Gottes Häuser oder die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen. Vom frühen Christentum bis heute*, (München: C.H. Beck, 2010).

7 Siehe unter anderem: Roger W. Gehring: *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*. Bibelwissenschaftliche Monographien. Bd. 9, (Giessen: Brunnen-Verlag, 2000).

8 Siehe hierzu die ausgezeichnete Studie von Frank Viola and George Barna: *Pagan Christianity?: Exploring the Roots of Our Church Practices*. (Carol Stream: BarnaBooks, 2008).

9 Wolfgang Simson: *Houses that Change the World: The Return of the House Churches*, (Franklin, TN: Authentic, 2001), 79-101.

einem extra hierfür errichteten Gebäude? Stellen Kirchenbauten gar ein wesentliches Hindernis für Evangelisation heute dar? Bedarf die wahre Gemeinde Jesu keiner Mauern? Kommt sie ohne Räume aus?

2. Ohne Räume geht es nicht

Die schlichte Antwort ist: nein! Die Gemeinde Jesu ist eine „Hermeneutin des Evangeliums“.¹⁰ Und das Evangelium ist ein Evangelium vom Reich Gottes (Mk. 1,15), mit anderen Worten eine Gute Nachricht von einem von Gott beherrschten Lebens-Raum. Wo das Evangelium Gestalt gewinnt, entsteht ein solcher sozialer Raum und dieser ist nie virtuell, sondern immer konkret und sichtbar. Die Bibel nennt ihn *ekklesia*, „Gemeinde der zur Verantwortung für die Welt Versammelten“ (Mt. 16,18) und vergleicht ihn mit einem Haus, einem Tempel (1Kor. 3,16). Wann immer und wo die Kirche als Gemeinde Jesu in der Öffentlichkeit auftrat, brauchte sie eine Gestalt und diese ist nur als sichtbare Gestalt zu denken. Sie ist Licht der Welt und dieses Licht wird erst dann den Menschen nutzen, wenn es an die höchste Stelle in der Stadt gestellt wird, wo sie von allen Menschen gesehen wird (Mt. 5,14-15). Der bekannte deutsche Missionstheologe Georg Vicedom schreibt: „Die Gemeinde in der Welt muss vor allem durch ihr Dasein wirken. Sie ist entweder eine Gemeinde des Zeugnisses, des Dienstes, des Lobpreises oder sie ist keine Gemeinde Jesus Christi.“¹¹

10 Martin Reppenhausen: *Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche: Die Diskussion um eine "missional church" in den USA*. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Bd. 17, (Neukirchen-Vlyin: Neukirchener Verlag, 2011), 140.

11 Georg F. Vicedom: *Missio Dei*. Siehe Fußnote 1, 81.

Freilich konstituiert sich die Kirche als Haus Gottes nicht einfach im sakralen Gebäude. Aber wollte sie für die Welt sichtbar werden, dann wird sie Räume betreten müssen. Die Kirche braucht Räume, um das Evangelium in die Welt zu tragen. Auch ein Privathaus ist ein Raum – und erst recht das geräumige Haus mit Hof in der Antike. Keine Erweckung in der langen Geschichte der Kirche kam ohne Räume aus. Freilich waren es selten Sakralbauten, eher schon Privathäuser, Zelte, angemietete öffentliche Säle usw. Fest steht jedoch, wo evangelisiert wurde, nutzte man Räume. Man denke da nur an den Erfolg der Zeltmission¹² oder an den Gebrauch öffentlicher Hallen durch die großen Evangelisten und Erweckungsprediger des achtzehnten bis zwanzigsten Jahrhunderts wie den Engländer John Wesley (1703-1791), den Amerikaner Dwight Lyman Moody (1937-1899) oder den Deutschen Elias Schrenk (1831-1913), um nur wenige zu nennen. Auch die großen Evangelisten der Gegenwart Billy Graham oder Reinhard Bonke nutzten und nutzen öffentliche Hallen um große Massen von Menschen zu sammeln.

Es ist also im Prinzip falsch zu behaupten, Erweckungen seien in der Regel ohne Räume ausgekommen. Sogar Gemeindehäuser erwiesen sich als überaus nützlich, denkt man da an die Arbeit solcher hervorragender Prediger wie Charles Haddon Spurgeon (1834-1892) in seinem London Metropolitan Tabernacle. Bis zu 10.000 Menschen kamen in seine Gottesdienste.¹³ In Japan gelang es der Russisch-Orthodoxen Kirche nur deshalb, viele Japaner zum

12 Vgl. Günter Balders: Art.: Zeltmission. In: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, (Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1994), 2208.

13 Lotte Bormuth: *Spurgeon ... und er predigte mit Vollmacht*, (Marburg: Francke Verlag, 2003).

Glauben an Jesus Christus zu führen, weil sie überaus schmuckvoll gestaltete sakrale Gebäude bauten, die die japanische Seele ansprachen. Der orthodoxe Apostel Japans Nikolai Kasatkin (1836–1912) setzte bewusst auf sakrale Bauten und hatte damit erstaunlichen Erfolg.¹⁴

Effektive Evangelisation braucht Räume. Die Frage ist also nicht ob Räume geeignet sind, sondern welche Räume mehr geeignet sind und welche weniger.

3. Nahe bei den Menschen

Die Geschichte der Evangelisation macht anschaulich – Menschen kommen da zum Glauben, wo man ihnen am nächsten ist. Die Apostel in Jerusalem gingen in den Tempel (Apg. 3,1ff) und in Privathäuser (Apg. 2,42ff), um das Evangelium weiterzugeben. Der Apostel Paulus besuchte um der Juden willen die jüdischen Synagogen (z.B. Apg. 13,13-31), den Areopag in Athen wegen der Griechen (Apg. 17,22-34) und eine Schule des Tyrannus (Apg. 19,1-22) um Menschen unterschiedlicher Herkunft für Jesus zu gewinnen. Er und seine Mitarbeiter nutzten auch Privathäuser. In den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte versammelten sich die Christen in den Häusern ihrer Freunde – auch weil ihnen der öffentliche Raum verwehrt blieb. Die überaus erfolgreiche Missionsarbeit russischer Mönche bis in die Weiten Alaskas und Japans setzte beim Orthodoxen Tempel an, mit all der Schönheit seiner Ikonen-Malerei.¹⁵ Die Reformatoren nutzten die Kirchenhäuser um Menschen

zum Glauben zu führen. Es war eine Kirchentür in Wittenberg, an die Martin Luther am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen schlug. Wer die Kanzeln der Kirchen beherrschte, der machte den Unterschied. Denn hier in der Kirche suchten die Menschen des Mittelalters Weisung für ihr Leben. Die Erweckungsprediger der letzten Jahrhunderte suchten die Öffentlichkeit in Hallen, Theatern und Clubs, wo sie Massen geistlich hungriger Menschen fanden. Evangelisation fand da statt, wo das Evangelium auf Zuhörer traf.

Wer heute evangelisieren will, der wird weniger nach geschichtlichen Modellen suchen, die es zu kopieren gilt, sondern nach Räumen, wo das Evangelium Gehör findet. Historische Modelle weisen alle auf dieses entscheidende Prinzip hin. Das Evangelium braucht den sozialen Raum! Welche Wände, Mauern und Zäune diesen markieren, ist zunächst sekundär. Allerdings sind soziale Räume immer kulturell und material begrenzt. Sie gibt es nur in gesetzten Grenzen.

... Räume,
wo das
Evangelium
Gehör finden
kann.

Wer die Welt mit dem Evangelium erreichen will, muss in die Welt ziehen. So hat es schon Jesus seinen Jüngern befohlen (Mt. 28,19-20). Sie sollen das Licht der Welt sein. Als solches sollen sie allen in der Stadt leuchten und müssten daher an die prominenteste Stelle in der Stadt gestellt werden, damit sie allen leuchten (Mt. 5,14-15). Von hier aus ergibt sich die Frage, wo sollten sich Christen heute im 21. Jahrhundert in Deutschland treffen, damit ihr Licht von den Menschen gesehen wird? Wie müsste der Raum beschaffen sein, damit er von Licht erfüllt den Einwohnern einer Stadt den Weg zu Jesus weisen kann?

14 Siehe mehr in: Masatoshi John Shoji, *The Orthodox Church of Japan, 1912-1954: A Time of Troubles*. Master's Thesis, (Crestwood, New York: St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, 2007).

15 Siehe: Johannes Reimer, *Mission des frühen Russischen Mönchtums*. DTh Dissertation. (Pretoria, Süd-Afrika: UNISA, 1994).

Aus dem bis hierher gesagten ergeben sich einige Parameter die bedacht werden wollen.

- Die Gemeinde Jesu muss sich da versammeln, wo Menschen sind. Ihr Versammlungsort darf keine sakralen Schwellen enthalten, die den Eintritt erschweren.
- Der Versammlungsort muss bei den Menschen die Bereitschaft generieren, „das Evangelium zu hören“.

4. Das Gemeindezentrum als Begegnungsraum

Es ist weitgehend unbestritten, dass der nachchristliche Zeitgenosse nur sehr ungern das Innere einer Kirche betritt, es sei denn es handelt sich um eine touristische Angelegenheit oder ein klassisches Konzert. Kirchenhäuser erinnern ihn zu sehr an Museales, Lebensfremdheit, Pfaffen-Talk.¹⁶ Es macht nicht viel Sinn diese Menschen für das Evangelium in den vier Wänden eines klassischen Kirchenhauses gewinnen zu wollen. Zum Einen trifft man diese Menschen hier nicht, zum Anderen generieren diese Räume nur Skepsis und Ablehnung.

Es macht auch wenig Sinn, die Evangeliums-Verkündigung ganz ins private Haus zu verlegen. Nichts bleibt für die meisten Menschen in unserem Land so verschlossen wie ihr eigenes Haus. Weder wird man im eigenen Haus eine Kanzel aufstellen lassen noch traut man sich in das Haus eines Nächsten in dem eine solche „aufgebaut-“ ist.¹⁷ Genau so

16 Willi Beck: *Wachsende Kirche. Auf der Suche nach Zugangswegen. Ein empirisch-theologischer Diskussionsbeitrag zum Reformbemühen um die Kirche von morgen in Württemberg.* (München: AVM, 2012), 546.

17 Willi Beck hat in einer breit angelegten Untersuchung zum Verhältnis der Deutschen zu der Kirche und ihren Veranstaltungen festgestellt, dass eine große Mehrheit der Deutschen sich einem

Gebäude
kann
sich
ablenken,
ärgern,
stören.

wenig wie ein gesellschaftlicher Verein sein Vereinstreffen nicht im privaten Haus abhält. Hauskirchen haben deshalb in unserem Land keinen Erfolg trotz aller Beteuerung seitens ihrer eifrigen Vertreter. Was folgert daraus?

Sollten missionarische Gemeinden ganz auf eigene Räume verzichten und ihr kirchliches Leben in öffentliche Räume verlegen? Immer mehr Gemeinden versuchen genau das.¹⁸ Denken wir da zum Beispiel an die Hill Song Gemeinden, die vor allem junge Menschen mit dem Evangelium erreichen. Sie nutzen konsequent öffentliche Hallen. Aber der Verzicht auf eigene Räume reduziert in der Regel die Möglichkeiten eines modernen, breit aufgestellten Gemeindeaufbaus. Es ist mühsam Woche für Woche die entsprechenden Räume einzurichten. Hier werden Mitarbeiter gebunden, weil jeden Sonntag 20-40 Mitarbeiter gebraucht werden, die den Saal für die erwartete Menge an Gottesdienst-Besuchern herrichten und dann alles wieder in seinen vorgefundenen Zustand bringen. Jede kreative Nutzung angemieteter fremder Räume ist mit enormen Anstrengungen verbunden. Doch die Mühe lohnt sich – wenigstens für die jungen neuen Bewegungen. Was Kirchenbauten nicht leisten, wird hier möglich – entkirchlichte Menschen finden den Weg zum Gottesdienst.

Es gäbe freilich auch die Möglichkeit eigene Räume so zu bauen, dass diese in ihrem Erscheinungsbild und Nutzung beides leisten – die Schwellenangst nehmen und denkbar breite Nutzung durch die Gemeinde ermöglichen. Wie müssten solche Häuser aussehen? Der amerika-

Gottesdienst in privaten Räumen nicht vorstellen kann. Siehe näheres: Willi Beck: *Wachsende Kirche.* Siehe Fußnote 16, 545.

18 Martin Reppenhagen, *Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche,* Siehe Fußnote 10, 310.

nische Autor Howard A. Snyder nennt in seinem immer noch lesenswerten Buch „*Community of the King*“ drei Strukturmerkmale einer biblischen Gemeinde, die auch in Bezug auf das Gemeindehaus beachtet werden sollten: (a) biblische Validität, (b) kulturelle Relevanz, (c) Flexibilität.¹⁹

4.1 Evangeliums-Konformität.

Das Gemeindehaus, wie auch alle sonstigen Strukturen der Gemeinde müssen kompatibel sein mit dem Wesen der Gemeinde selbst und dem Evangelium, das sie weitergibt.²⁰ Man sollte in einem solchen Gemeindehaus nach Gott fragen wollen und können. Gebäude können ablenken, ärgern, stören. Das Evangelium will gewinnen. Also sollten die Räume gewinnend gestaltet sein.

Die Selbstbezeichnungen Jesu übertragen auf die Gestalt eines Kirchengebäudes.

Wer hier hinkommt, kann Platz nehmen, ohne gleich ins Fettnäpfchen zu tapen. In solchen Räumen braucht man nicht erst eine detaillierte Einführung, um zu wissen, was wohin gehört und warum. Man wird vielleicht behaupten, dass es letztendlich nicht das Haus, sondern die Gemeinde ist, die jene Willkommenskultur verbreitet, die Menschen anzieht. Das stimmt und doch gilt gleichzeitig: Der Platz, an dem das Zeugnis einer Gemeinde greift, muss auch für sich sprechen.

Evangeliums-Konformität orientiert sich also am Charakter des Evangeliums. Dieser Charakter wird an keiner Stelle besser ausgedrückt als in den sieben Ich-Bin-Worten Jesu. Ist doch Er das Evangelium schlechthin. Gehen wir einmal diesen Selbstbezeichnungen Jesu nach

und übertragen sie auf die Gestaltmerkmale eines guten Kirchengebäudes.

Erstens, Jesus sagt: „Ich bin das Brot des Lebens: Wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr dürsten“ (Joh. 6,35). In anderen Worten, bei Jesus werden Hungrige satt. Die Evangelien erzählen uns die Geschichte Jesu als eines Mannes, bei dem Menschen immer eine Verbesserung ihrer eigenen Lebenslage fanden. Menschen wie der Blinde Barthimäus (Mk. 10,47-56), der seit achtunddreißig Jahren kranke Lahme (Joh. 5,1-13), die blutflüssige Frau (Mk. 5,24-34) usw. Er sei gekommen, um den Kranken zu dienen, hat Jesus von sich selbst gesagt (Mt.9,13). Übertragen heißt das, wer zum Evangelium kommt, darf eine positive Veränderung erwarten. Ein Gemeindehaus, das diesem Prinzip entspricht, muss ein solcher Platz sein, von dem man bald sagt, „hier finde ich Hilfe“. Es ist ein *Help-Center par excellence*. In ein solches Zentrum kommt man, weil man hier Hilfe vermutet und findet.

Zweitens, Jesus sagt, dass er das Licht der Welt ist. In Joh. 8 erzählt uns der Evangelist die Geschichte zweier Menschentypen, die sich in ihrem Leben verloren haben. Da ist zum Einen die im Ehebruch erwischte junge Frau. Ob sie dazu gezwungen wurde? War sie ohne Unterhalt geblieben? Wir kennen die Ursachen nicht, warum sie da gelandet ist, wo der Evangelist ihre Geschichte aufnimmt. Fest steht, dass man sie erwischte hat, und auf ihre Tat stand der Tod. So wird sie zu Jesus geschleppt. Er soll der aufgebrachtten religiösen Masse sagen, was nun Sache ist. Auf der anderen Seite steht eben diese religiöse Masse, die selbst nicht viel besser dran ist als die arme Frau, sich aber anschießt über ihr Leben zu urteilen. Meisterhaft berichtet der Evangelist Johannes wie die Geschichte ihren Lauf nahm. Jesus dreht

19 Howard. A. Snyder: *The Community of the King*, (Downers Grove: IVP, 1977), 140-142.

20 Ebd., 140.

sich zur Masse und sagt zu den wütenden Menschen: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein“. Während dessen schrieb er etwas in den Sand. Bibelgelehrte vermuten, dass er die ersten Buchstaben der Zehn Gebote aufschrieb. Immer mehr Köpfe senkten sich zu Boden und bald schlich sich die ganze Menschenmenge vom Platz. Ohne Sünde waren sie alle nicht.

Orientierungslos war dagegen sowohl die junge Frau als auch die religiöse Masse. Nichts brauchen diese Menschen mehr als Orientierung im Leben. Und so fügt der Evangelist Johannes seinem Bericht diese großartigen Worte über Jesus an: „Ich bin das Licht für die Welt. Wer mir nachfolgt, irrt nicht mehr in der Dunkelheit umher, sondern folgt dem Licht, das ihn zum Leben führt.“ (Joh. 8,12 – HfA). Er ist das Licht der Welt, wer ihm nachfolgt der wird niemals mehr orientierungslos leben müssen.

Eine Art
Volkshoch-
schule für
Lebens-
relevante
Fragen.

Das Evangelium gibt den Menschen Orientierung und Rat. Es zeigt die Richtung, in der Leben sinnvoll gestaltet werden kann. In einem Gemeindehaus, das dem Evangelium konform aufgestellt ist, finden Menschen Rat. Es ist eine Art

Volkshochschule, wo man zu allen lebensrelevanten Fragen Weisung bekommen kann. Dass dazu die Sonntagspredigt am wenigsten geeignet ist, versteht sich von selbst. Also wird die Gemeinde ihre Räume so einrichten und gebrauchen, dass Menschen vor Ort bald über sie als *Beratungsstelle* reden.

Drittens, Jesus nennt sich Hirte. Er ist der gute Hirte, der seinen Schafen bis zum Äußersten nachgeht (Joh.10,1-18). Er kennt seine Schafe und ist bereit sein Leben für diese hinzugeben. Wie intensiv sein Hirtendienst war, kann man anschaulich an seinem Verhältnis zum

ungestümen Petrus darstellen. Dieser „Bruder Große Klappe“ verstand es vorzüglich, sich immer wieder in die nächste Pfütze zu setzen. Als er gebraucht wurde, fiel er in den Schlaf (Mk. 14,32-52); als niemand seinen Rat suchte, kam er mit Empfehlungen, die Jesus als dämonisch abweisen musste (Mt. 16,6-16). Und am Ende verriet er Jesus drei Mal (Joh. 18,17.25-27). Wenn es eine schwierige Gestalt unter den Jüngern gab, dann war es Simon Petrus. Aber Jesus ließ ihn nicht fallen und sagte ausgerechnet zu ihm, dass er auf ihm seine Gemeinde bauen werde (Mt. 16,18). Evangelium heißt, Jesus gibt uns Menschen nicht auf. Wie ein guter Hirte nimmt er sich Zeit für uns, sorgt für uns, baut uns auf. Wer mit Jesus lebt, kommt persönlich weiter!

Diesen Geist müssen die vier Wände eines Gemeindehauses vermitteln. Hier ist jeder willkommen. In der Tat ist Willkommenskultur bereits in der Gestaltung der Räume sichtbar. Man betritt diese Räume nicht, ohne nett begrüßt zu werden, ohne eine Tasse Kaffee oder Tee angeboten zu bekommen. Hier kann man sich gemütlich in eine Ecke zurückziehen und für sich allein sein oder aber auch schnell einen Gesprächspartner und einen abgeschlossenen Raum für Gespräche finden. Ein so gestaltetes Gemeindehaus gleicht in mancherlei Hinsicht einer *Wellness-Oase*, in der nur das Wohl des Klienten zählt.

Viertens, Jesus sagt zu seinen Jüngern dass er die Tür zu den Schafen ist (Joh. 10,9). Durch ihn finden die Schafe ihre Herde. Übertragen auf uns Menschen heißt das, durch Jesus entsteht Gemeinschaft. Menschen, die zu Jesus finden, werden durch den einen Geist in einen Leib getauft (1Kor. 12,13). Sie werden zu einer neuen Gemeinschaft. Das Evangelium schafft Gemeinschaft sogar da, wo sich Menschen unversöhnlich gegen-

über standen. Jesus, der Friedenstifter, schafft aus zweien eins (Eph. 2,14-15). Räume, in denen das Evangelium gelebt wird, laden ein. Sie ähneln einem *Gasthaus* in dem jeder willkommen ist.

Fünftens, Jesus erklärt den erstaunten Zeugen seiner Taten seine Vollmacht mit den Worten: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und wer lebt und an mich glaubt, wird niemals sterben“ (Joh. 11,25-26). Jesus garantiert seinen Nachfolgern ewiges Leben. Wenn jemand Grenzen überwinden kann, dann ist er es! Das Evangelium öffnet Räume für transzendente Erfahrungen. Räume, in denen das Evangelium zu Hause ist, sollten entsprechend eingerichtet sein. Nur wenige unserer Zeitgenossen haben etwas gegen Transzendenz-Erlebnisse, ganz im Gegenteil. Angebote dieser Art haben in Deutschland Hochkonjunktur. Zu wissen dass im Gemeindezentrum Heilungsgebete, prophetische und geistliche Beratung angeboten werden, steigert die Attraktivität des Raumes und zieht Menschen an, die sich nach der Präsenz Gottes in ihrem Leben sehnen. Das Gemeindezentrum ist so gesehen ein *spiritueller Begegnungsraum*.

Sechstens, Jesus spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Zum Vater kommt man nur durch mich.“ (Joh. 14,6). Jesus ist der Weg zu Gott und damit zur Wahrheit und zum Leben. Wer Jesus in sein Leben aufnehmen will, der sollte Gott im Blick haben. Wo Gott in den Blick kommt, da wird unsere Gottlosigkeit offenbart. Ohne Jesus ist uns der Zugang zu Gott versperrt. Das bedeutet freilich nicht, dass wir ohne Jesus nicht religiös sein können. Religiosität und Gottesbeziehung sind bekanntlich zwei unterschiedliche Paar Schuhe. Der Religiöse versucht durch die ihm zur Verfügung stehenden Mittel Gott in sein Leben zu holen – der Glaubende lebt mit

Gott. Das Evangelium macht die Begegnung mit Gott in Jesus Christus möglich. Evangeliums-konforme Räume laden dazu ein. In solchen Räumen spürt man regelrecht die Anwesenheit Jesu. Es sind nicht allein die Symbole, die religiösen Artefakte, die eine solche Präsenz andeuten. Dabei ist christliche Kunst nicht schon an sich hilfreich, sondern kann manchmal sogar störend wirken. Dagegen erinnere ich mich noch gerne an den Besuch einer Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tampere, Finnland. Der schlichte Bau zog seine Besucher vom ersten Augenblick an in seinen Bann. Der Architekt hatte den hohen Raum so konzipiert, dass man nicht umhin konnte, nach oben zu blicken und dabei an kreuzförmigen Fenstern entlang zu gleiten, die den Blick nicht fesselten, sondern regelrecht weiter nach oben zur offenen Glas-Kuppel wiesen, die den Blick für den Himmel öffnete. Ein Gemeindezentrum ist immer ein *Jesus-Haus*.

Und schließlich, *siebtens*, Jesus sagt: „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Weinbauer. Jede Rebe an mir, die nicht Frucht trägt, schneidet er ab; eine Rebe aber, die Frucht trägt, schneidet er zurück; so reinigt er sie, damit sie noch mehr Frucht hervorbringt.“ (Joh. 15, 1-2). Jesus ermöglicht fruchtvolles, erfülltes und erfolgreiches Dasein. Das Evangelium offenbart und stärkt die Potenziale des Einzelnen und baut diese aus. Räume, in denen das Evangelium gelebt wird, werden deshalb auch immer als *Kompetenz-Zentrum* verstanden werden müssen. Hier finden sich Menschen zu sich selbst, entdecken ihre Gaben und lernen, damit effektiver zu leben.

Das missionarische Gemeindezentrum ist Evangeliums-konform: ein Ort der Ge-

Ein Raum,
der den Blick für
den
Himmel
öffnet..

borgenheit und Gemeinschaft für jedermann, an dem spirituelle Stärkung und Ausrüstung der Einzelne geschieht.

4.2 Ortstreff als Neubestimmung

Dabei wird das missionarische Gemeindehaus der Zukunft in unserer nachchristlichen Gesellschaft auf den sakralen Charakter eines Kirchengebäudes verzichten müssen, wenn es leisten soll, was oben diskutiert wurde. Es ist zuerst und vor allem an der Begegnung der Menschen unter einander interessiert. Es

ähnelt eher einem Gemeinwesen-Treff, einem Orts-Club als einem Tempel. Und diese Räume stehen dem Gemeinwesen weit offen. Hier trifft man sich, um grundsätzlich Lebensumstände zu verbessern, sei

es nun durch Wissensvermittlung in einer Art Volkshochschule, politische Aktion oder soziale und humanitäre Angebote. Ein solches Gemeindehaus will das Gemeinwesen entwickeln und nicht die eigene Gemeinde. Es ist an erster Stelle für die Menschen gedacht, die man für Jesus gewinnen will, und nicht so sehr für die Christen, die Jesus bereits kennen. Der Gemeindebau in solchen Räumen wird als gesellschaftstransformative Gemeinwesenarbeit (GWA) verstanden.²¹ Der spirituelle Charakter mancher Angebote wird hier in den seltensten Fällen stören.

4.3 Multifunktional und leicht umbaubar

Gemeindebau als GWA orientiert sich an den Anliegen der Menschen im Gemeinwesen. Da diese sehr unterschiedlich sind, müssen auch die Räume der Ge-

21 Siehe dazu meine Ausführungen in Johannes Reimer, *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Transformationsstudien Bd. 1. 2. Auflage, (Marburg: Francke Verlag 2013).

meinde so eingerichtet werden, dass sie multifunktional genutzt werden können. So kommen beispielsweise die berühmten Kirchenbänke nicht in Frage, weil sie die Nutzung des Raumes von vorne herein einengen. Auch eine fest installierte Bühne ist fehl am Platz, da sie nicht für jede Art von Veranstaltung geeignet ist. Will man die Räume multifunktional nutzen, so ist bereits bei der Bauplanung darauf zu achten, dass der Umbau so schnell wie möglich von statten geht.

4.4 Kontextzentriert und kulturbewusst

Gemeinderäume müssen sich den im Kontext üblichen Vorbildern anpassen. Die Urgemeinde folgte in dieser Hinsicht der Synagoge und war auf Anhieb akzeptiert.²² Das Gemeindezentrum einer gesellschaftstransformierenden Gemeinde bietet Räume, die in dieser Art im Gemeinwesen fehlen. Einfach eine weitere Halle zu bauen, ist wenig attraktiv. Dagegen sind liebevoll eingerichtete Räume für Hochzeitsfeiern, Geburtstags-Partys und Ähnliches höchst ansprechend, wenn sie im Gemeinwesen bisher fehlen. Ein Café im Zentrum kann überaus anziehend sein, aber nicht wenn in der Nachbarschaft bereits mehrere existieren. Gemeinderäume treten nicht in Konkurrenz mit existierenden Angeboten, sie ergänzen sie und bereichern somit das Gemeinwesen mit ihrem Dasein.

4.5 Spirituell ansprechend und trotzdem schlicht

Kirchenhäuser sind traditionell Symbole des Reichtums. Wie kaum ein anderes historisches Gebäude zeugen sie von den irdischen Reichtümern der Kirchenfürsten. Man baute für Gott, und darum war das Beste nicht zu schade. Aber heute sieht man hinter einem kirchlichen Prachtbau weniger Gott, als vielmehr die Institution Kirche, die sich auf Kosten

22 Snyder, *Community*, 141.

...
gedankliche
Impulse
und spirituelle
Highlights.

ihres Fußvolkes all den Protz leistet. Das Gemeindezentrum einer gesellschafts-transformierenden Gemeinde muss daher schlicht, aber nicht anspruchslos gebaut werden. Es ist erstaunlich, wie ausdrucksstark die einfachsten Formen sein können. Weil man in den Räumen des Gemeindehauses das Evangelium kommunizieren möchte, sollten diese gedankliche Impulse und spirituelle Highlights setzen. Da sind lichterfüllte hohe Räume von Vorteil.

5. Ein Gemeindezentrum von allen für alle

Es fällt uns Christen zunehmend schwer, säkularisierte Menschen mit dem Evangelium zu erreichen.²³ Die Kirche ist weitgehend sprachlos geworden. Die Ursachen hierfür sind vielfältig. Eine davon, vielleicht sogar eine der wesentlichen, ist die selbstgewählte Isolation der Christen von der Welt. Das hat unmitttelbar mit ihren Gemeinderäumen zu tun. Das weiter oben entwickelte Konzept kann das Problem der Isolation lösen. Aber das geht nicht, wenn die Kirche versucht, solche Räume selbst zu bauen. Auch wenn das gegen jede Praxis des Gemeindehausbaus von heute spricht, so ist die Umsetzung dieses Konzepts nur in Zusammenarbeit mit den Menschen, die sie erreichen möchte, zu gewährleisten. Was meine ich damit?

In seinem gut geschriebenen Buch *How to Reach Secular People* schreibt der Amerikaner George G. Hunter III, dass Menschen heute nicht dadurch gewonnen werden, dass man sie

entsprechend anpredigt, sondern vielmehr dadurch, dass man sie am Gemeindeleben beteiligt.²⁴ Ähnlich äußert sich Jim Harnish, der selbst partizipative Evangelisation praktiziert. Harnish schreibt: „Ich bin mit der Vorstellung groß geworden, dass man erst Jesus akzeptiert, dann die Bibel liest, dann zu der Gemeinschaft der Gläubigen kommt und dann erst einen Dienst in der Welt aufnimmt. Aber in meiner Praxis sehe ich genau das Gegenteil davon: Menschen beteiligen sich erst, dann stellen sie biblische und theologische Fragen und dann gelangen sie zur Hingabe.“²⁵

Hunters und Harnishs Bemerkungen regen Fragen an. Kann man Menschen, die noch keinen Glauben an Christus aufweisen, an kirchlichen Projekten beteiligen? Kann man mit Ungläubigen in missionarischer Hinsicht zusammenarbeiten? Diese Frage stellen sich wohl die meisten freikirchlichen Gemeinden kaum. Ist eine solche Beteiligung gar Voraussetzung zum evangelistischen Gespräch? Setzt effektive Kommunikation des Evangeliums ein bewusstes Miteinander von Christen und Nichtchristen voraus? Ist eine so verstandene inklusive Mission denkbar? Auch in Freikirchen? Bezogen auf unser Thema heißt die Frage: Sollte man nicht beim Bau der Gemeindezentren Menschen aus dem Gemeinwesen bewusst an der Konzeption und Verwirklichung des Baus beteiligen?

Fest steht, dass Mission ohne Kontextualisierung und Inkulturation nur schwer zu verwirklichen geht. Man kann Menschen nur dann mit dem Evange-

23 Siehe die Diskussion in Johannes Reimer, *Leben. Rufen. Verändern. Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*. Transformationsstudien Bd. 5 (Marburg: Francke Verlag, 2013), 11ff.

... helfend und
dienend am
allgemeinen
Leben der
Gesellschaft
beteiligt

24 George G. Hunter: III.: *How to reach secular people*, (Nashville: Abingdon, 1992), 99-100.

25 Jim Harnish, in Hunter, *How to reach secular people*, Anm. 3, 100.

lium erreichen, wenn man ihre Welt kennenlernt, ihre Sprache erlernt, ihre Kultur verstanden hat und ihre Nöte und Bedürfnisse benennen kann. Die Kirche gestaltet ihre Mission für die Menschen. Sie ist eine „Gemeinschaft für die Welt“, wie Karl Barth es einmal so treffend formulierte.²⁶ Dietrich Bonhoeffer unterstrich diese Tatsache mit seinem berühmten Satz: „Kirche ist nur dann Kirche, wenn sie für andere existiert.“²⁷ Sie muss sich, so Bonhoeffer, am allgemeinen Leben der Gesellschaft beteiligen und zwar nicht herrschend, sondern helfend und dienend.²⁸

Bonhoeffers Satz ist vielfältig national und international von evangelischer und katholischer Seite zitiert²⁹ und diskutiert worden. Dabei ist auch deutlich geworden, dass *Kirche für Andere* potenziell auch ein problematisches Konstrukt sein kann. Theo Sundermeier verwies in seiner Reflexion der Forderung Bonhoeffers auf den liberal-humanistischen Hintergrund hin, auf dem dieser Satz entstand.³⁰ In einem solchen Kontext ist die Haltung der *Kirche für Andere* schnell der Gefahr unterworfen pro-existent für die anderen da zu sein. Dann

ist sie jedoch weniger eine dienende als eine allwissende, schnell zu Dominanz neigende Größe. Die Geschichte ist voller solcher Beispiele, wo diakonische Hilfe im Handumdrehen zur Frage der Kontrolle der Bedürftigen wurde. Sundermeier schlägt daher vor, statt über eine *Kirche für Andere* von der *Kirche mit Anderen* zu sprechen.³¹

Nicht Proexistenz ist gefordert, sondern Koexistenz.³² Ganz ähnlich stellt Gourdet fest, dass eine notwendige Identifikation mit den Menschen nur durch realistische Partizipation am Leben der Menschen zu erreichen ist und zwar nur dann, wenn wir weniger *für* die Menschen arbeiten, sondern *mit* ihnen.³³ Ohne eine solche Nähe zu den Menschen werden wir keine effektiven Wege der missionarischen Kommunikation entwickeln können. Denn die Entwicklung solcher Wege setzt beides voraus, nämlich dass wir (a) von und (b) mit den betroffenen Menschen lernen.³⁴ Ein solches gemeinsames Lernen ist entscheidend für jede sinnvolle Evangelisation.³⁵ Kommunikation des Evangeliums findet letztlich nur in einem offenen Raum statt, in dem alle Teilnehmer berechtigt sind, ihre Geschichte ohne Hindernisse mitzuteilen. Natürlich setzt ein solcher offener Raum eine Willkommenskultur

Gebaut für die Menschen, die Christus noch nicht kennen.

26 Karl Barth: *Church Dogmatics* IV/3. (Edinburgh: T & T Clark, 1962), 762ff.

27 Dietrich Bonhoeffer: *Letters and Papers from Prison*. The enlarged edition. (London: MacMillan 1971), 382f.

28 Ebd.

29 Siehe unter anderem Johann Baptist Metz: *Unity and Diversity: Problems and Prospects for Inculturation*. In: *Concilium* Nr. 204/1989, 83; Aylward Shorter: *Evangelization and Culture*, (London: G. Chapman, 1994), 89, u.a.

30 Theo Sundermeier: *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl, Theo Sundermeier: *Ökumenische Existenz heute* 1, München 1986, 49-100. 62ff. Ebenso David J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. (Maryknoll, New York: Orbis, 2011), 384.

31 Ebd.

32 Ebd., Anm. 965.

33 Sandra Gourdet: *Identification in intercultural communication*. In: *Missionalia* 24:3, 1996, 399-409, 407f.

34 David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to missionary communication*, (Grand Rapids: Baker, 1991), 46.

35 Jacob A. Loewen: *Culture and Human Values: Christian Interpretation in Anthropological Perspective*, (Pasadena: WCL, 1977), 36; Paul G. Hiebert: *Anthropological Insights for Missionaries*, (Grand Rapids: Baker, 1985), 81f.

voraus, der sich eine evangelisierende Gemeinde zu verschreiben hat.

Das klingt logisch. Ohne im Detail auf die theologischen Konsequenzen einer solchen inklusiven Haltung eingehen zu können,³⁶ sei darauf verwiesen, dass die Partizipation des Gemeinwesens gerade am Bau eines Gemeindezentrums uns Christen wohl am wenigsten Kopfschmerzen bereiten dürfte. Warum sollten denn kreative Köpfe im Bau weniger kompetent sein als wir selbst? Warum sollten Künstler weniger kreativ unsere theologischen Ideen umsetzen können, als wir es selbst können? Die Öffnung zur Gesellschaft bringt in der Tat mehr Kontext, mehr Kultur in die vier Wände

36 Siehe dazu: Henning Wrogemann: *Den Glanz widerspiegeln: Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksformen. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte*, (Münster: LIT 2012), 230; Johannes Reimer: *Inklusive Mission – Widerspruch oder Notwendigkeit*. In: *Theologisches Gespräch*, Heft 3/2016, S. 111-125.

einer Kirche und die Partizipation der Menschen am Bau nimmt für immer die Schwellenangst vor der Kirche. Schließlich habe sie ja nicht für die Kirche, sondern für ihr Gemeinwesen gebaut. Ist erst einmal die Angst vor der Kirche weg, dann öffnen sich völlig unerwartete Wege der Kommunikation des Evangeliums.

In meiner eigenen Praxis sah ich, was inklusiver Gemeindehausbau bewirkt. Wir fingen mit achtzehn Leuten an, unser neues Gemeindezentrum umzubauen und wir luden die Nachbarn von Anfang an ein mitzuarbeiten. Als wir fertig waren, hatte die Gemeinde über 200 Gemeindeglieder. Noch gestern halfen sie uns zu bauen, heute bekannten sie sich zum gleichen Glauben. Türen für das Evangelium wurden geöffnet durch Inklusion, eine Willkommenskultur und Evangeliums-konforme Räume – gebaut für Menschen die Christus noch nicht kennen.

Mission und Dialog gehören zusammen! Eine kritische Stellungnahme zu „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland“ (2015) (Teil 2)

Thomas Schirmmacher,
Meiken Buchholz

.....
Steht der Einsatz für ein Zusammenleben in Respekt und gegenseitigem Verständnis im Gegensatz zu einem missionarischen Anliegen in der Begegnung mit muslimischen Mitbürgern? Durchaus repräsentativ für verbreitete Sichtweisen im öffentlichen und kirchlichen Raum behauptet die aktuelle Handreichung der Evangelischen Kirche im Rheinland diesen Gegensatz und kommt zu weitreichenden Schlussfolgerungen für jeden Christen. Dieser Artikel ist der zweite Teil einer kritischen Auseinandersetzung mit den Argumenten des Dokuments. Zum Abschluss werden die wesentlichen Anfragen zusammengefasst und Auszüge aus zwei Dokumenten aufgeführt, die den wesentlichen ökumenischen Konsens zum Thema Mission und Dialog darstellen.
.....

Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirmmacher (geb. 1960) ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Innsbruck, Prag, Zürich, Istanbul), wo er Missions- und Religionswissenschaft und Ethik lehrt, Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Timisoara, Rumänien, Distinguished Professor of Global Ethics and International Development an der William Carey University, Shillong, Meghalaya, Indien, Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz sowie Vorsitzender der Theologischen Kommission dieses weltweiten Zusammenschlusses von etwa 600 Millionen evangelischen Christen. Email: drth.schirmmacher@me.com.

Dr. Meiken Buchholz ist Dozentin für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen, Gastdozentin am China Lutheran Seminary in Taiwan und u.a. Schriftleiterin von Evangelische Missiologie (em). Email: buchholz@missiologie.org

Einleitung

Die Evangelische Kirche im Rheinland veröffentlichte 2015 eine „Arbeitshilfe“ mit dem Titel „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“¹. Der zukunftsweisende, theologische Anspruch des Dokuments wird aus dem Vorwort des Präses M. Rekowski deutlich, in dem es u.a. heißt:

Die vorliegende Arbeitshilfe ... lädt dazu ein, die Begriffe Mission und Dialog im Blick auf das Zusammenleben mit Muslimen theologisch zu reflektieren und will hier zu einer weitergehenden Klärung beitragen. (1).

Es sollen „Impulse und Denkanstöße“ gegeben werden für eine „vertiefte theologische Weiterarbeit in den Kirchengemeinden“ auf dem Weg „zu einer

1 Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland. Hg: Evangelische Kirche im Rheinland – Landeskirchenamt / Abteilung III Dezernat III.1 Ökumene, Mission, Weltverantwortung: Kirchenrat Pfarrer Rafael Nikodemus. Düsseldorf 2015. <http://www.ekir.de/www/ueber-uns/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php> [26.11.2016].

tragfähigen theologischen Positionierung“ (2).

Unter dem Punkt „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt – ein Verhaltenskodex“ werden mit Bezug auf das gleichnamige ökumenische Dokument Handlungsrichtlinien für den deutschen Kontext formuliert, die mit folgendem Postulat abschließen:

Eine strategische Islammission oder eine Begegnung mit Muslimen in Konversionsabsicht bedroht den innergesellschaftlichen Frieden und widerspricht dem Geist und Auftrag Jesu Christi und ist entschieden abzulehnen. (18).

Hier wird also behauptet, dass jeder, der für ein friedliches Zusammenleben in der Gesellschaft und für einen Dialog zwischen Christentum und Islam ist, gegen christliche Mission sein müsse, ja dass diese ganz einzustellen sei, und zwar sowohl Mission im großen Stil als auch im ganz privaten Gespräch.

Nachdem wir die Argumentationsgrundlage für diese Behauptung in der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift analysiert und kommentiert haben,² beschäftigt sich dieser Artikel mit der zweiten Hälfte des Dokuments (19-32), die Folgerungen für den ökumenischen Kontext, Kirchen und Gemeinden in Deutschland sowie das Zusammenleben in einer multireligiösen Gesellschaft zieht.

2 Siehe: Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V. / Internationales Katholisches Missionswerk *missio* (Hg.), *Studienausgabe zum ökumenischen Dokument: Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt*, Hamburg / Aachen 2014 (<http://www.missionrespekt.de/> [12.12. 2016]).

3 Thomas Schirmacher, Meiken Buchholz, „Mission und Dialog gehören zusammen! Eine kritische Stellungnahme zu ‚Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland‘“ (2015), in *evangelische missiologie* (32) 2016/4, 190-210.

Wie schon im ersten Teil werden wir das Dokument absatzweise inhaltlich darstellen und bestimmte Aussagen kommentieren. Dabei geht es um zwei Aspekte, nämlich einerseits um die Gültigkeit einer Aussage an sich und andererseits um die Sinnhaftigkeit ihrer Verwendung im Zusammenhang mit der zentralen These des Dokuments, dass ein christliches missionarisches Zeugnis „mit Konversionsabsicht“ in der Begegnung mit muslimischen Mitbürgern im Widerspruch zu einem Dialog stehe und abzulehnen sei.

Abschließend werden grundsätzliche Anfragen an das Dokument als Ganzem und seine Zielsetzung zusammengefasst.

Der Artikel wird ergänzt durch einen Anhang mit Auszügen aus zwei wichtigen Dokumenten, die den breiten ökumenischen Konsens zu dem Themenbereich Dialog, Mission und multireligiöse Welt wiedergeben.

Teil II: Kommentierte Zitate und Aussagen der Arbeitshilfe

Dialog und Mission im ökumenischen Kontext: Ein Beispiel aus Indonesien

Am Beispiel Indonesiens als dem Land mit den meisten Muslimen in absoluten Zahlen wird der Dialog zwischen Christen und Muslimen gut beschrieben (19-21). Einerseits wird der Unterschied zwischen der lautstarken Minderheit islamistischer Bewegungen, die interreligiösen Dialog ablehnen, und der großen Mehrheit traditioneller, gemäßigter Muslime, die „anderen Religionen gegenüber tolerant eingestellt sind“ hervorgehoben (19). Andererseits wird die Spannung zwischen der theoretischen Gewährleistung der Menschenrechte in rechtsstaatlichen Grundsätzen und der faktischen Begrenzung der Religionsfreiheit sowie des Rechtsschutzes für religiöse Gemeinschaften (z.B. durch das Blas-

phemiegesetz) dargestellt. Das führe zu Schikanen, die „nicht nur Christen, sondern auch Dissidenten vom sunnitischen Islam ... sowie gesellschaftliche Randgruppen wie Homosexuelle“ betreffen (ebd.).

Vor diesem Hintergrund wird ein konkretes Dialog-Modell vorgestellt, an dem die mit der Rheinischen Kirche durch die Vereinte Evangelische Mission (VEM) verbundenen indonesischen Partnerkirchen teilnehmen. Es handelt sich um eine „Interreligiöse Tafel“, die seit 2011 von der Gemeinschaft der Kirchen in Indonesien (PGI) und der islamischen Massenorganisation Nahdatul Ulama (NU) veranstaltet wird (20). In der Form eines traditionellen javanischen Friedensmahls soll die von je einem christlichen und einem muslimischen Moderator geleitete Diskussion „zu einer friedlich-konstruktiven Auslegung der religiösen Tradition“ anregen (21).

Eine wichtige Frage wird in der Darstellung dieses Beispiels allerdings nicht beantwortet: Lehnen die an dem als vorbildlich vorgestellten Dialog beteiligten indonesischen Christen und Muslime Mission und Konversionsabsicht ab, so wie es das Dokument fordert? Ist es nicht vielmehr so, dass weder Muslime noch Christen in Indonesien auf Mission verzichten, sondern gleichzeitig Dialog und Mission praktizieren? Das führt aber den Versuch ad absurdum, die Praxis der indonesischen Partnerkirche für das Dialog-Verständnis des Dokuments in Anspruch zu nehmen.

Fundamentalistische Verweigerung des Dialogs

Sowohl für Indonesien als auch für Deutschland wird „eine fundamentalistische Auslegung der jeweils eigenen heiligen Schriften“ als existenzielle Be-

drohung multireligiöser Gesellschaften bezeichnet (21).

Der hier zugrunde gelegte Fundamentalismus-Begriff ist dabei sehr weit gefasst:

Der Begriff des Fundamentalismus wird hier in einem vereinfachten Verständnis für eine Haltung verwendet, die die Position der eigenen Gruppe als die einzig mögliche Wahrheit postuliert und sich gegen alle anderen wendet. Dies gilt durchaus auch für nichtreligiöse Weltanschauungen, wie z.B. einem naturwissenschaftlichen Fundamentalismus (22, Fußnote).

Daran gemessen wären die weitaus meisten muslimischen Gesprächspartner Fundamentalisten sowie auch der Großteil der globalen Christenheit.

Gegen eine solche Haltung werden nun zwei Vorwürfe erhoben:

Erstens, die „Verweigerung des Dialogs“:

Wie in Indonesien gibt es auch in Deutschland Gruppierungen auf christlicher wie muslimischer Seite, die den Dialog verweigern. Darin liegt potenziell eine Quelle für Unfrieden in der Gesellschaft. Meistens stehen dahinter fundamentalistische Ansprüche, im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein (22).

In dem Wort „verweigern“ schwingt unüberhörbar ein moralischer Ton mit. Diese Formulierung setzt voraus, dass das von den Autoren propagierte Dialogmodell als allgemein verpflichtend verstanden wird. Denn nur dann macht es Sinn, eine Nicht-Teilnahme als „Verweigerung“ zu bezeichnen.

Ein solcher Anspruch bedeutet aber einen großen Schritt weg von einem natürlichen, informellen Dialog im Zusammenleben.

Des Weiteren ist gegen diese Darstellung „fundamentalistischer Verweigerung“ einzuwenden: Fakt ist doch leider, dass die große Mehrheit aller Menschen,

... in der Form eines traditionellen Friedensmahles.

darunter auch die Mehrheit der Christen, keinen Dialog praktiziert, sei es aufgrund fehlender Gelegenheit, aus Bequemlichkeit, aus Unwissenheit, aus Angst vor dem Anderen oder eben auch, weil sie Dialog grundsätzlich ablehnen. Sind nun all diese Christen, die nicht am Dialog teilnehmen, die Quelle für den Unfrieden in Indonesien? Das geht doch an der Realität Indonesiens vorbei. Der religiöse Unfrieden und der religiöse Terrorismus sind vor allem ein Import wahabitischer Ausrichtung, verbreitet durch Jugendliche, die an saudischen Hochschulen studiert haben.

Die Gründe dafür, dass die Mehrheit der Millionen von Christen in Deutschland keinen Dialog mit Muslimen führen, sind ähnlich wie in Indonesien. Müsste dann nicht sie alle der Vorwurf treffen, den Dialog zu verweigern und damit den gesellschaftlichen Frieden zu gefährden? Warum wird diese „Verweigerung“ hier besonders mit den Menschen in Verbindung gebracht, die an einer absoluten Wahrheit festhalten?

Ein solcher Zusammenhang lässt sich jedenfalls nicht empirisch aufzeigen, und die Autoren führen als Beweis keinerlei Untersuchungen an. Es ist eine reine Vermutung, die ihnen – gewissermaßen am Schreibtisch – logisch erscheint. Die Realität weltweit sieht anders aus: Die meisten Menschen, die auf Mission verzichten, verzichten auch auf Dialog. Und die meisten Menschen, die am Dialog beteiligt sind, lehnen Mission nicht ab.

Zweitens wird denen, die aufgrund ihrer „fundamentalistischen“ Haltung den Dialog „verweigern“, der schwerwiegende Vorwurf gemacht, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen:

Mit dem Glauben an eine transzendente Wirklichkeit beziehen sich Menschen auf etwas, ... das sie zu respektieren haben, das ihnen unverfügbar ist. ... Die Einsicht in die **Fehlbarkeit des Menschen** und die **Gren-**

zen seines Erkenntnisvermögens angesichts der Unverfügbarkeit Gottes bedeutet den Verzicht auf absoluten Wahrheitsbesitz oder gar totalitäre Machtansprüche. Der Glaube muss eigentlich den Menschen davor bewahren, sich selbst zum Maß aller Dinge zu machen. ... Fundamentalisten, die Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz erheben, geben diese religiöse Grundhaltung auf, verraten aufgerechnet jene transzendente Macht, für die sie eifern, setzen sich selbst an deren Stelle (22; Hervorhebung im Original).

Selbstverständlich kann für einen Christen nicht der Mensch selbst das „Maß aller Dinge“ sein. Aber kann man diesen Vorwurf denjenigen machen, die das Neue Testament als Gottes Offenbarung über Jesus Christus verstehen und daraus ableiten, dass auch verbale Mission der Auftrag Jesu an seine Gemeinde ist? Machen sie doch gerade nicht sich selbst, sondern gemäß des reformatorischen *sola scriptura* die Heilige Schrift zum entscheidenden Maßstab.

Kein Dialog mit Fundamentalisten?

Im Folgenden vollzieht das Dokument einen bedenklichen Gedankenschritt, durch den es „Fundamentalisten“ im Grunde aus der Dialog-Gemeinschaft ausschließt:

Dass es Gott allein ist, der über die Menschen und ihr Leben urteilt, ist eine gemeinsame Überzeugung in Christentum und Islam. Wenn Menschen, seien es Christen oder Muslime, sich dieses Urteil über andere anmaßen, verlassen sie damit die gemeinsame Basis jeden Dialogs, nämlich Respekt und Wertschätzung gegenüber dem Anderen, der den eigenen Glauben nicht teilt. Darum ist ein interreligiöser Dialog mit Fundamentalisten nur schwer möglich (22; Hervorhebung im Original).

Auch hier widerspricht die Realität den erhobenen Behauptungen. Sind es doch gerade hochreligiöse und missionarische

Gruppen in der christlichen Welt, die im Dialog weltweit führend sind, so im katholischen Bereich die Bewegungen Sant'Egidio, Focolare oder Taize, auf evangelischer Seite die Weltweite Evangelische Allianz. Aber auch die größte Dialogplattform der Welt, die „Religions for Peace“ umfasst gerade auch die vermeintlichen Fundamentalisten, seien es die Evangelikalen (einer der ihren ist Vizepräsident), seien es Muslime aus Saudi Arabien. Es ist eben schlicht und einfach nicht wahr, dass Christen, die Mission ablehnen, Weltmeister im Dialog seien, und solche, die für Mission eintreten, kaum Dialog betreiben.

Wenn man es aber tatsächlich mit Menschen zu tun hat, die das Existenzrecht Andersglaubender infrage stellen, so muss man diesen gerade argumentativ begegnen, um sie für das Gespräch zu gewinnen, statt ihnen mit theologischer oder humanistischer Überlegenheit zu begegnen. Denn die praktische Erfahrung zeigt, dass Dialog mit Fundamentalisten nicht immer, aber oft möglich ist, und es ist für sie oft die einzige Möglichkeit, andere Auffassungen zu hören.

Unter uns bleiben?

Unter der Haupt-Überschrift „Folgerungen für Kirche und Gemeinde“ heißt es dann unter dem Stichwort „Interkulturelle Kompetenz / Öffnung“ u. a.:

Können unsere Gemeinden Orte werden, an denen sich Menschen unabhängig von ihrer Herkunft und Religionszugehörigkeit einbringen können – oder bleiben wir in unseren Gemeinden unter uns? (23)

Worum es bei der angestrebten Öffnung der christlichen Gemeinde für die Mitarbeit von z.B. Muslimen konkret gehen soll, bleibt sehr diffus. Bei den angeführten Beispielen geht es um den Bedarf an interkultureller Kompetenz in „in Kindertagesstätten, Jugendzentren und in den diakonischen Einrichtungen

wie z.B. den Schuldenberatungsstellen und Zentren der Erwerbslose“ (23).

Es bleibt offen, ob die Autoren überhaupt den Fall im Blick haben, dass Muslime regelmäßige Besucher von geistlichen Veranstaltungen der christlichen Gemeinden sind. Angesichts der Tatsache, dass diese Art der „Weggemeinschaft“ erfreulicherweise heute auch in vielen Kirchen-Gemeinden keine Ausnahme mehr ist, verwundert es, dass dies in keiner Weise zur Sprache kommt. Kann es sein, dass faktisch in vielen Kirchengemeinden genau das passiert, was diese Arbeitshilfe als unmöglich erklärt, nämlich, dass im Miteinander mit Muslimen Dialog und Mission ganz natürlich gleichzeitig geschehen?

Gerade für missionarisch gesinnte Gemeinden ist es selbstverständlich, dass Menschen anderer Weltanschauungen immer willkommen sind. Selten wird jemand etwas dagegen haben, wenn sich regelmäßige Gäste – egal welchen religiösen Hintergrunds – bei praktischen Diensten in der Gemeinde mit einbringen. Andererseits wird es auch kaum jemand befremden, wenn eine ganze Reihe von Aufgaben in christlichen Gemeinden spezifisch mit dem christlichen Glauben zusammenhängen.

Religionsfreiheit

Der Abschnitt „Religionsfreiheit und Toleranz“ (24-26) bietet insbesondere in Hinsicht auf das Zusammenleben von Muslimen und Christen in Deutschland eine sehr gute Einführung in wichtige Grundlagen und Aspekte der Religionsfreiheit. Religionsfreiheit wird als ein universelles Menschenrecht hervorgehoben, das unabhängig von der Toleranzbereitschaft eines Staates besteht:

Während Toleranz vom Staat gewährt oder versagt werden kann, leitet sich die menschenrechtlich verankerte Religionsfreiheit von der Menschenwürde des Individuums ab. Ein demokratischer Rechtsstaat

kann sie nicht gewähren (oder versagen), er muss Rechnung dafür tragen, dass sie nicht verletzt wird. Dies unterscheidet unsere heutigen Verfassungen vom Preußischen Staat oder auch der Toleranzpraxis des Islam gegenüber Christen und Juden. (24)

Das Recht auf „Ausleben der Religion im öffentlichen Bereich“ wird ausdrücklich als Teil der positiven Religionsfreiheit benannt und diese wird ergänzt durch „das Recht ... keiner Religion angehören zu müssen“ (negative Religionsfreiheit) (24).

Das historisch gewachsene und rechtlich verankerte besondere Verhältnis der christlichen Kirchen zum Staat wird kurz erläutert (Subsidiaritätsprinzip) (24), aber es wird zu Recht zugleich auf die Notwendigkeit des Einsatzes für die Freiheit aller Religionen bestanden:

Auch im eigenen Interesse sollten sich die christlichen Kirchen dabei gegen jede Einschränkung der Religionsfreiheit von Muslimen wenden, insbesondere wenn es um die sichtbare Präsenz im öffentlichen Raum geht. Dies war in der Vergangenheit immer wieder der Fall, zum Beispiel im Zusammenhang mit Moscheebauten oder dem Tragen des Kopftuches (25).

Mangelnde Religionsfreiheit für Christen, Diskriminierung und Verfolgung werden angesprochen (26).

Die möglichen Grenzen der Religionsfreiheit in einem demokratischen Rechtsstaat werden klar beschrieben:

Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist ein hohe Rechtsgut, kann aber mit anderen Grundrechten wie z.B. dem Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit in Konflikt geraten, sodass es nicht bedingungslos gegen andere Grundrechte durchgesetzt werden darf (z.B. die Beschneidungsdebatte in 2012). Auch die Ausübung der Religion muss sich an bestimmte – zumeist gesetzlich bestimmte – **Regeln des Zusammenlebens** halten (25; Hervorhebung im Original).

Gerade diese Ausführungen zur Religionsfreiheit stehen nun aber im krassen Widerspruch zu der vehementen Ablehnung „strategischer Islammission“ sowie jeder „Begegnung mit Muslimen in Konversionsabsicht“ durch die Arbeitshilfe (vgl. 18).

Dagegen gilt: Muslime haben aufgrund der Religionsfreiheit das Recht, uns zu missionieren, und Christen haben aufgrund der Religionsfreiheit das Recht, Muslimen den christlichen Glauben nahezubringen. Wenn sich Mitbürger darüber ärgern oder in ihrem religiösen (oder atheistischen) Selbstverständnis provoziert fühlen, so wird doch darum noch lange nicht gegen die „Regeln des Zusammenlebens“ in einer freien Demokratie verstoßen. Im Gegenteil, gerade der Umgang mit „verbaler Mission“ als eine Form der Meinungsäußerung ist ein Testfall für das Funktionieren und Einüben dieser Regeln des Zusammenlebens.

Der Umgang mit „verbaler Mission“ ist ein Testfall für das Zusammenleben in einer Demokratie.

Es wird auf das Problem hingewiesen, dass nach traditioneller islamischer Auffassung ein Religionswechsel nicht möglich ist. Demgegenüber wird auf die Islamische Charta 2002 des Zentralrats der Muslime⁴ verwiesen:

In diesem Zusammenhang ist es wichtig wahrzunehmen, dass muslimische Dachverbände in Deutschland sich in ihrem **Bekenntnis zur demokratischen Grundordnung** in der Vergangenheit auch für die Möglichkeit und Akzeptanz eines Religionswechsels ausgesprochen haben. (Islamische Charta 2002). Es zeigt sich hier die

4 Zentralrat der Muslime in Deutschland (Hg.), Grundsatzklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft. 2002; <http://zentralrat.de/3035.php> [08.02.2017.]

Überzeugungskraft eines menschenrechtlichen Modells, da in Deutschland lebende Muslime die Vorteile im Unterschied zu ihren Herkunftsländern für sich persönlich erleben können (24; Hervorhebung im Original).

Leider können die Autoren es auch in dem Kapitel über Religionsfreiheit und Toleranz nicht lassen, „Mission“ mit Fundamentalismus, Aggressivität sowie feindlicher Ablehnung eines multireligiösen Zusammenlebens zu verknüpfen:

Die Motive für eine Konversion sind individuell sehr unterschiedlich. So findet sich in der Praxis der neu angenommenen Religion eine große Spannweite von sehr strenger Observanz bis hin zu Offenheit und großer Dialogbereitschaft. Personen, die Christentum und Islam aus eigener Glaubenspraxis her kennen, können zu wichtigen Partnern des Dialogs werden und Brücken der Verständigung bauen. Dies ist insbesondere dann wichtig, wenn sich Menschen, die konvertiert sind, fundamentalistischen religiösen Gruppierungen anschließen, die mit aggressiven Missionsaktivitäten vorgehen, einem religiös pluralen Zusammenleben feindlich gegenüber stehen und einem exklusiven Heilsanspruch vertreten. Um diesem Denken etwas entgegenzusetzen, ist es wichtig, über die Religionsgrenzen hinweg zusammenzuarbeiten (25-26).

Man bemerkt hier wieder einen emotionalen Ton. Die Adjektive „fundamentalistisch“, „aggressiv“, „feindlich“ und „exklusiv“ schaffen schnell eine Assoziation mit radikalisierten Verfechtern eines „Heiligen Krieges“ durch Gewalt und Terror. Doch es geht nicht um sie, sondern um Konvertiten, die anders denken, als es die Arbeitshilfe will.

Hier gerät nun die Argumentation durcheinander. Denn solange jemand seinen Glauben gewaltfrei auszubreiten sucht, genießt nun einmal auch dieser Gläubige sowie auch die „fundamentalistischen religiösen Gruppierungen“ (welche auch

immer damit Religionsfreiheit gemeint sind), zu denen er oder sie gehört, .

Der im Arbeitspapier empfohlene Umgang mit solchen religiösen Gemeinschaften ist eine interreligiöse Zusammenarbeit *gegen* sie. Das beinhaltet zwei große Probleme.

Erstens wird Fundamentalismus nicht dadurch überwunden, dass Nichtfundamentalisten miteinander Dialog führen, sondern indem man *mit* Fundamentalisten Dialog führt. Man kann alle Menschen, auch die Engstirnigsten, nun einmal nicht vom Besseren überzeugen, wenn man sie ausgrenzt, Misstrauen gegen sie schürt und nicht mit ihnen redet. Selbst wenn sie nicht mit einem sprechen wollen, muss man nach Möglichkeiten suchen, wie man trotzdem ins Gespräch kommt.

Das hat auf internationaler Ebene das *Global Christian Forum* gezeigt. Es wurde bewusst begründet, um Christen und Kirchen, die außerhalb der großen Kirchen und Verbände (Katholische Kirche, ÖRK, Weltweite Evangelische Allianz, Weltpfingstkonferenz) stehen und jeden Dialog mit anderen Christen ablehnen, trotzdem an solche Gespräche heranzuführen, und das mit sehr großem Erfolg.

Hochreligiöse und missionarische Gruppen sind weltweit führend im Dialog.

Zweitens kann die Formulierung des Arbeitspapiers so verstanden werden, dass man gemeinsam mit muslimischen Gruppierungen gegen Konvertiten vorgehen will, die aktiv Mission gegenüber Muslimen betreiben („Um diesem Denken etwas entgegenzusetzen, ist es wichtig, über die Religionsgrenzen hinweg zusammenzuarbeiten.“ 26). Das aber wäre ein verheerendes Signal gegen die Religionsfreiheit.

Umso mehr ist die Gültigkeit hervorzuheben, die die wichtigen abschlie-

henden Sätze dieses Kapitels zur Religionsfreiheit auch für den Umgang mit christlichen Gruppierungen haben sollten, die anders zu Mission stehen als die Arbeitshilfe:

Der wichtige und nötige Einsatz für die Religionsfreiheit von und für Christen in muslimischen Ländern kann nur dann überzeugend und wirkungsvoll sein, wenn auch die eigene Praxis diese Standards einhält, die bei uns in der Verfassung vorgegeben sind. In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, auf die Ursache von religiöser Diskriminierung bis hin zu gewaltsamen Konflikten oder Verfolgung von Christen zu schauen. Hinter vermeintlich religiösen Motiven verbergen sich häufig politische oder wirtschaftliche Konflikte. Im Sinne einer sinnvollen Bearbeitung dieser Konflikte ist es wichtig, hier zu einem differenzierten Bild zu kommen. Ein Einsatz für die Religionsfreiheit von Christen weltweit sollte dabei im Kontext eines grundsätzlichen Engagements für die Menschenrechte – insbesondere von Minderheiten – stehen (26).

Religionsunterricht und multireligiöse Schulfeiern

Die folgenden zwei Absätze „Islamischer Religionsunterricht – voneinander und gemeinsam lernen“ (26-27) und „Multireligiöse Schulfeiern – gemeinsam feiern“ (28) widmen sich Fragen, die sich aus der Sonderstellung der Kirchen im schulischen Leben ergeben. Es wird für einen Ausbau der „Islamischen Unterweisung in deutscher Sprache“ plädiert und der Status Quo in Nordrhein-Westfalen beschrieben. Es wird zur Zusammenarbeit von evangelischen und muslimischen Religionspädagogen ermutigt, um „Schule als einen Lebensraum zu gestalten, der eben auch multireligiös ist“ (27). Wie schon zu Beginn des Dokuments fällt auch hier auf, dass die Breite und Vielfalt der multikulturellen Realität der deutschen Ge-

sellschaft schnell auf „Kirche“ und „Islam“ verengt wird und andere Kulturräume, Religionen und Weltanschauungen, insbesondere Atheismus und Areligiösität als Lebensumfeld aus dem Blick geraten.

Dieselbe Anfrage muss auch an die empfohlene Gestaltung multireligiöser Schulfeiern anstelle christlicher Schulgottesdienste gestellt werden.

Besonders im Zusammenhang mit Schulanfangs- oder Schulentlassfeiern, oder auch bei Anlässen, die die ganze Schule betreffen, ist von besonderer Bedeutung, den gemeinschaftlichen Aspekt des Zusammenlebens und Lernens von Kindern und Jugendlichen und ihren Lehrerinnen und Lehrern im Blick zu haben. Deshalb bieten sich hier besonders multireligiöse Schulfeiern an, ... in die jede Religion erkennbar nacheinander oder nebeneinander ihre eigenen Glaubensäußerungen einbringen kann (28).

Sobald es konkreter wird, ist auch hier nur von Muslimen und Christen die Rede, zumal auch nur sie durch Religionspädagogen in der Schule vertreten sind. Wie soll denn konkret gewährleistet sein, dass jeder Schüler und Lehrer seine „eigene Glaubensäußerungen einbringen kann“? Im Zeitalter der Pluralität und Multikulturalität gibt es doch schon innerhalb einer Religion so vielfältige Formen der Glaubensäußerung. Besteht nicht vielmehr gerade durch den Anspruch, „alle“ zu vertreten, die Gefahr, Andersglaubende zu vereinnahmen statt sie in ihrer Andersartigkeit stehen zu lassen?

Der Anspruch, „alle“ zu vertreten, steht in Gefahr, Andersglaubende zu vereinnahmen.

Theologischer Dialog?

Wenn man selbst intensiv am globalen christlich-muslimischen Dialog beteiligt ist, dann erscheint insbesondere der Abschnitt „Theologischer Dialog“ (28-

30) wenig überzeugend. Denn die hier erstellte Liste von Dingen, die Christen von Muslimen lernen können, wirkt doch sehr künstlich und am Schreibtisch konstruiert.

Im theologischen Dialog mit dem Islam werden Unterschiede sichtbar, die nicht aufgelöst werden können. Sie sind jedoch für wechselseitige Lernerfahrungen über den jeweils eigenen Glauben fruchtbar zu machen (28).

Wohlgemerkt wird jeder, der länger mit Menschen anderen Glaubens gesprochen hat, unterschreiben können, dass er etwas von seinem Gesprächspartner gelernt hat. Doch die folgenden Vorschläge für „Lernerfahrungen“ haben wenig mit dem zu tun, was man erfahrungsgemäß im realen Glaubens-Dialog zwischen Muslimen und Christen lernt, weder auf der alltäglicher Ebene („Dialog des Lebens“) noch im Dialog von örtlichen Kirchengemeinden und Moscheen und erst recht nicht auf der großen globalen Bühne.

Gehen wir die Vorschläge für „Themen eines theologischen Dialoges“ durch:

Wenn Christen aufgrund ihres **trinitarischen Gottesverständnisses Gott als „unseren Vater“** anreden können, dann ergibt sich die Frage, ob der als transzendent verstandene Gott in seiner Erhabenheit für Muslime auch der lebendige Gott, der Gott Israels, sei. Umgekehrt könnte das Insistieren der Muslime auf der Einheit Gottes Christen daran erinnern, dass die Trinität nicht tritheistisch missverstanden werden darf (29; Hervorhebung im Original).

Im globalen Kontext gibt es (leider) „Jesus-only“-Bewegungen, die im Grunde das vertreten, was die sogenannten Modalisten zur Zeit der alten Kirche vertraten, es gibt liberale Theologien, die Jesus das Gottsein absprechen und auch

andere Abweichungen von der klassischen Dreieinigkeitslehre. Aber wo gibt es global oder national in der christlichen Theologie oder kirchlichen Praxis einen *Tritheismus*, also Christen, die an drei Götter glauben? Dieses Problem, von dem uns der Blick auf den Islam heilen kann, scheint doch sehr gesucht.

Wenn Muslime in **Mohammed das „Siegel der Propheten“** sehen, kann das bei Christen die Frage hervorrufen, ob hier nicht eine gewisse Anmaßung im Spiel ist. Andererseits könnten Christen aber auch veranlasst werden, darüber nachzudenken, was Prophetie für sie heute bedeuten und welchen Sinn die traditionelle Rede vom „prophetischen Amt Jesu Christi“ und die weitgehend vergessene urchristlichen Prophetie heute noch haben könnte. Zugleich ergibt sich die Frage nach Kriterien zur Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie (29; Hervorhebung im Original).

Die Frage, was Prophetie ist und was dieses biblische und urchristliche Konzept heute bedeuten kann, sollten wir uns von der Pfingstbewegung oder von charismatisch ausgerichteten Migrantenkirchen stellen lassen. Angesichts des Islam kann uns dessen ganz anderes Prophetenkonzept bewusst werden, mehr nicht. Während der biblische Prophet meist zum Märtyrer wird – wie nicht zuletzt Jesus selbst zeigt –, ist der islamische Prophet stets siegreich und setzt seine Wahrheit immer siegreich durch.

Wenn Christen in Jesus von Nazareth den Erlöser verehren, dann ergibt sich daraus die Frage, ob Muslime die Bedeutung Jesu recht verstehen, wenn sie ihn nur als Propheten sehen. Umgekehrt könnten muslimische Vorbehalte gegen die Kreuzestheologie (Navid Kermani) Christen daran erinnern, dass Gott keine Opfer will, dass er nicht den Tod des Gerechten, sondern dessen Leben will, dass er daher Jesus Christus nicht dem Tod überlassen hat (29).

Es wirkt künstlich am Schreibtisch konstruiert.

Auch diese Lernerfahrung wirkt an den Haaren herbei gezogen und bleibt zugleich recht vieldeutig. Man ahnt zwar, was damit gemeint sein soll, „dass Gott keine Opfer will“. Aber so wie es dasteht, widerspricht es dem Wortlaut und dem Geist des Neuen Testaments in grundlegender Weise. Denn schließlich hat niemand größere Liebe, als der, der sein Leben für seine Freunde lässt (Joh 15,13).

Wenn Muslime dem Koran und der Überlieferung konkrete Handlungsanweisungen für ihre Lebensführung entnehmen, dann könnte das die christliche (und insbesondere protestantische) Frage provozieren, ob in solcher Ethisierung der Offenbarung nicht die befreiende Heilsbotschaft vergesetzlicht wird. Umgekehrt könnten Christen (und insbesondere Protestanten) sich dadurch an die Verbindlichkeit des Gebots Gottes erinnern lassen, anstatt auf Grund einer falsch verstandenen Rechtfertigungslehre Gottes Gnade als „billige Gnade“ zu missdeuten (29).

Da die Missdeutung der Gnade als „billige Gnade“ unter Christen in einem falschen Verständnis der christlichen Rechtfertigungslehre gründet, ist zur Korrektur logischer Weise ein vertieftes Verständnis der Rechtfertigung nötig. Und diese Korrektur soll nun ausgerechnet durch eine bewusste Gesetzesreligion geschehen? („Gesetzesreligion“ ist hier in keiner Weise abschätzig gemeint, sondern als soziologische Beschreibung des Selbstverständnisses des Islam, als einer Religion, bei der die Einhaltung von Geboten im Mittelpunkt steht.

Natürlich geschehen in Gesprächen alle möglichen Assoziationen und Erkenntnisse. Aber besonders naheliegend wirkt dieser Lernprozess nicht. Das gilt auch für den folgenden:

Ein weiteres Lernfeld bieten die jeweiligen hermeneutischen Zugänge zu Bibel und

Koran. So kann für uns Christen die Frage entstehen, ob und wo die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung ihre Grenzen hat, während für Muslime der bisherige, traditionelle Zugang zum Koran von wiederentdeckten und neu entwickelten hermeneutischen Zugängen ergänzt wird (30).

Hier reibt man sich verwundert die Augen: Nicht von Pfingstlern, Migrantenkirchen, Evangelikalen oder der Päpstlichen Bibelkommission will man lernen, dass die historisch-kritische Methode ihre Grenzen hat, sondern von der islamischen Theologie, für die (leider) der Gedanke, dass Hermeneutik bei der Auslegung heiliger Schriften eine Rolle spielt, völlig fremd ist, ja entschieden abgelehnt wird?⁵

Dass die hier aufgeführten Themen und „wechselseitigen Lernerfahrungen“ eher aus theoretischen Überlegungen christlicher Theologen stammen als aus konkreten Erfahrungen im Dialog mit „real existierenden“ Muslimen, legt auch der abschließende Abschnitt nahe:

Die gerade begonnene Etablierung des Fachs Islamische Theologie an deutschen Hochschulen lässt für die Zukunft hoffen, dass vermehrt islamische Gesprächspartner aus der wissenschaftlichen Theologie für diese Form des Dialogs zur Verfügung stehen (30).

Ein Bündnis der Religionsgemeinschaften als Antwort auf die dunkle Gegenwart?

Das letzte Kapitel „Blick in die Zukunft: Weggemeinschaft“ beginnt mit einem sehr düsteren Bild von der Gegenwart:

Wir leben in einer Zeit der Umbrüche und Krisen, deren Folgen noch nicht abzusehen sind. Kriege, gewaltsame Konflikte, Armut, Hunger und Perspektivlosigkeit bestimmen

5 Zur Hermeneutik der jeweiligen heiligen Bücher siehe z.B. Thomas Schirrmacher, *Koran und Bibel*. Holzgerlingen: SCM Hänssler 2014.

das Leben der meisten Menschen im Süden und führen zu großer Verunsicherung. Die tiefen Krisen des globalen und europäischen Finanzsystems, die spürbaren Auswirkungen des Klimawandels, scheinbar unlösbare gewalttätige Konflikte an vielen Orten der Welt führen zu großen Verunsicherungen und Ängsten. Immer öfter werden zudem die Grenzen staatlichen Handelns deutlich (30).

In Hinblick auf Deutschland wirkt dieses Bild doch überzeichnet. Dieser dunkle Hintergrund verschafft nun der Forderung des Arbeitspapiers Nachdruck, dass die „Weggemeinschaft“ der christlichen Kirchen mit Muslimen zu forcieren ist:

In Zukunft wird diese Weggemeinschaft stärker und verlässlicher werden müssen. ... Gerade vor Ort ist es wichtig, dass Menschen über Religionsgrenzen hinweg den Anderen als Bündnispartner wahrnehmen und sich gegenseitig unterstützen, um gemeinsam etwas zu erreichen. ... Der Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in unserem Land und in dieser Welt wird in Zukunft stärker als bisher auf Bündnisse und Kooperationen zwischen den Religionsgemeinschaften beruhen. Sowohl im eigenen Land, als auch auf internationaler Ebene sollten hierfür verlässliche Strukturen der Zusammenarbeit geschaffen bzw. ausgebaut werden, wo sie bereits bestehen (31).

Hier werden nun zwei Ebenen miteinander vermischt: zum Einen das bürgerliche Engagement von Einzelpersonen in verschiedenen Institutionen der Zivilgesellschaft über Religionsgrenzen hinweg und, wie zu ergänzen wäre, über kulturelle und weltanschauliche Grenzen hinweg. Es ist ohne Zweifel ein wichtiger Beitrag für das Zusammenleben in einer multi-kulturellen Gesellschaft, wenn Christen und Muslime sich gemeinsam mit Menschen anderer Weltanschauungen in Parteien, Bürgerinitiativen, sozialen Projekten u.a.m. engagieren. Und es ist sehr zu begrüßen, dass das Bewusstsein dafür geschärft wird.

Die Arbeitshilfe spricht nun aber übergangslos von einer zweiten Ebene des gemeinsamen gesellschaftlichen Engagements, nämlich einem „Bündnis zwischen den Religionsgemeinschaften“ in festen Strukturen. Aber was, bitte, soll der Mehrertrag für die plurale Gesellschaft in ihrer Gesamtheit sein, wenn sich zwei Religionsgemeinschaften „verbünden“? Das würde doch nur deren Stellung stärken, nicht aber der Gesamtheit nutzen. Es scheint, als würden die Autoren dieses Problem selber erkennen und deswegen einräumen:

In einer Gesellschaft, in der Religion für viele Menschen keine Rolle mehr spielt, z.T. auch deutlich in Frage gestellt und bekämpft wird, darf diese Gemeinschaft allerdings nicht zu einer Wagenburgmentalität führen. Es geht nicht darum, Privilegien zu verteidigen, sondern erkennbar zu machen, was uns trägt und was der Glaube für diese Welt bedeutet (31).

Als konkretes Beispiel dafür, was das Bündnis von Kirche und Moschee der Gesellschaft geben soll, werden abschließend „Orientierung“ und „Werte“ genannt.

Neben den gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen erleben wir heute auch in vielen Fragen, die das eigene Leben betreffen, das Bedürfnis vieler Menschen nach Orientierung. Medizinethische Fragen, Fragen die das Ende des Lebens wie auch seinen Anfang angesichts neuer medizinischer Möglichkeiten betreffen, sind nur Beispiele dafür, wie eine allein auf individuelle Entscheidung ausgerichtete Perspektive Menschen überfordern kann. ... Es ist wichtig, dass es Räume der Auseinandersetzung gibt und begründete Positionen, zu denen man sich in Beziehung setzen kann. Diesen Raum der Debatte, verbunden mit einem Orientierungsangebot,

... ein Bündnis zwischen Religionsgemeinschaften in festen Strukturen.

können Religionsgemeinschaften zur Verfügung stellen (31).

Aha, möchte man da augenzwinkernd sagen, da soll ja genau das stattfinden, was laut Arbeitshilfe gar nicht möglich ist: die Gleichzeitigkeit von „Debatte“ einerseits und andererseits einem „Orientierungsangebot“ durch „begründete Positionen, zu denen man sich in Beziehung setzen kann“ – mit anderen Worten „Dialog“ und „Mission“! Gegenüber Atheisten, Buddhisten, Anhängern neuer religiöser Bewegungen, Areligiösen usw. ist um des gesellschaftlichen Wohles willen nun abschließend genau das geboten, was gegenüber Muslimen angeblich die Gesellschaft gefährdet und abzulehnen ist.

Zusammenfassung: Kritikpunkte und Anfragen

Abschließend sollen noch einmal einige wesentliche Kritikpunkte an der Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ formuliert werden. Wir beziehen uns dabei auf das ganze Dokument und beide Teile dieses Artikels.

- Das grundlegende Problem der Arbeitshilfe ist der regelrecht „missionarische“ Drang der Autoren, anderen Christen mitzuteilen, dass die eigene Auffassung die richtige sei und deswegen anderen Auffassungen als „fundamentalistisch“ entgegen zu wirken sei. Damit lässt die Arbeitshilfe gegenüber diesen Mitchristen dieselbe Toleranz, denselben Respekt, dasselbe Gehör vermissen, das sie von ihnen gegenüber Muslimen einfordert.
- Wir heißen „Christen“, weil wir Jesus Christus nachfolgen. Warum sollten wir den Wunsch, dass das auch andere tun, in uns unterdrücken, statt ihn – natürlich friedlich, respektvoll und ohne Zwang – anderen mitzuteilen?

- Es sind zwei verschiedene Dinge, für sich selbst auf Mission zu verzichten, oder zu fordern, dass andere dies zu unterlassen haben.
- Gerade in unsere moderne, plurale Gesellschaft passt es nicht, wenn die Rheinische Kirche allen Christen innerhalb oder außerhalb vorschreibt, wie intensiv und gegenüber wem sie ihre Überzeugungen verbreiten dürfen. Denn da die Arbeitshilfe mit dem Geist Jesu, der weltweiten Ökumene usw. argumentiert, erhebt sie den Anspruch, der gesamten Christenheit etwas Wesentliches mitzuteilen, also auch z.B. missionarisch äußerst aktiven Migrantengemeinden. Gemeinde, deren Mitglieder teilweise vor der fehlenden Religionsfreiheit und damit dem Missionsverbot in ihren Ländern geflohen sind, werden nun von westlichen Theologen und Theologinnen belehrt, dass Mission zwar grundsätzlich in Deutschland menschenrechtlich zulässig, aber in Wirklichkeit gegen den Geist Jesu gerichtet ist und deshalb zu unterbleiben hat.
- Mission ist Teil der Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit, sie ist eine Form gelebter Pluralität und demokratischen Diskurses. Der innergesellschaftliche Friede ist eine recht vage Zielvorstellung, die in einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft nicht gegen konkrete Menschenrechte oder klar benennbare Werte in Stellung gebracht werden darf. Die Demokratie selbst „bedroht“ – etwa durch aufgeheizte Wahlkämpfe – in gewisser Weise den innergesellschaftlichen Frieden ebenso wie die Presse- und die Demonstrationsfreiheit. Gehören sie deswegen abgeschafft?
- Es ist nicht empirisch belegt, dass ein überzeugtes Darstellen und Diskutieren religiöser Fragen automatisch und immer den Frieden stört. Die Erfahrung

zeigt dagegen, dass muslimische Gesprächspartner oft kein Verständnis dafür haben, wenn Christen hinsichtlich ihrer eigenen Religion zurückhaltend auftreten oder sich für sie quasi entschuldigen.

- Es scheint wenig glaubhaft, gegen Mission von Muslimen zu sein und gleichzeitig Ex-Muslime zu taufen. Immerhin werden in der Rheinischen Kirche derzeit mehr Muslime im Jahr getauft als in der gesamten Geschichte der Kirche zuvor. Warum hat die Arbeitshilfe nichts zu der wachsenden Zahl von Konvertiten vom Islam zum Christentum in Deutschland zu sagen, die es eben nicht nur in Migrantengemeinden und Freikirchen gibt, sondern auch in Kirchengemeinden der Gliedkirchen der EKD? Warum befragt man nicht diese Neugetauften nach ihren Erfahrungen mit Mission?
- Die Arbeitshilfe verlässt den ökumenischen Konsens zu dem Thema Dialog und Mission in einem multireligiösen Kontext. Die wichtigsten ökumenischen Dokumente werden zwar namentlich erwähnt, doch inhaltlich ignoriert.

Im Anhang werden die entscheidenden Abschnitte aus den zwei wichtigsten ökumenischen Dokumenten angeführt.

Die Arbeitshilfe verlässt den ökumenischen Konsens.

Anhang

Aus „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“

Als Beleg für die Position des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zu Dialog und Evangelisation seien etliche Paragrafen des neuesten Missionsdokuments des ÖRK, „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“⁶, von 2013 zitiert:

1. ... Der dreieinige Gott lädt uns zur Teilnahme an seiner Leben spendenden Mission ein und schenkt uns die Kraft, Zeugnis von der Vision eines Lebens in Fülle für alle angesichts des neuen Himmels und der neuen Erde abzulegen. ...

63. Die christlichen Gemeinschaften sind in ihrer Vielfalt aufgerufen, Wege des gemeinsamen Zeugnisses im Geist der Partnerschaft und Zusammenarbeit zu finden und zu praktizieren, auch durch verantwortliche und von gegenseitigem Respekt geprägte Formen der Evangelisation. ...

80. Das Zeugnis (*martyria*) nimmt konkrete Form in der Evangelisation an – der Kommunikation des ganzen Evangeliums an die ganze Menschheit in der ganzen Welt. Ihr Ziel ist die Erlösung der Welt und die Ehre des dreieinigen Gottes. Evangelisation ist die missionarische Arbeit, die die zentrale Bedeutung der Inkarnation, des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi explizit und eindeutig zum Ausdruck bringt, ohne der erlösenden Gnade Gottes Grenzen zu setzen. Sie will diese gute Nachricht mit allen teilen, die sie

6 Siehe z.B: <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism> [08.02.2017]

noch nicht gehört haben, und sie zu der Erfahrung eines Lebens in Christus einladen.

83. Evangelisation bedeutet, seinen Glauben und seine Überzeugungen mit anderen Menschen zu teilen, sie zur Nachfolge einzuladen, unabhängig davon, ob sie anderen religiösen Traditionen angehören oder nicht. Ein solches Miteinanderteilen muss in einer Atmosphäre des Vertrauens und der Demut stattfinden und als Ausdruck der Liebe zu unserer Welt, zu der wir uns bekennen. Wenn wir erklären, dass wir Gott lieben und unsere Mitmenschen lieben, aber die gute Nachricht nicht unbedingt und konsequent mit ihnen teilen wollen, dann erliegen wir einer Selbsttäuschung über den Charakter unserer Liebe zu Gott und den Menschen. Wir können unseren Mitmenschen kein größeres Geschenk machen, als mit ihnen die Liebe, Gnade und Barmherzigkeit Gottes in Christus zu teilen und oder ihnen einen Zugang dazu zu eröffnen.

86. Evangelisation bedeutet, die gute Nachricht in Wort und Tat mit anderen zu teilen. Evangelisation durch Verkündigung oder Predigt des Evangeliums (*kerygma*) ist zutiefst biblisch. Wenn jedoch unsere Worte nicht mit unseren Taten übereinstimmen, ist unsere Evangelisation nicht authentisch. Die Verbindung von Erklärung und sichtbarem Tun legt Zeugnis von Gottes Offenbarung in Jesus Christus und seinem Heilsplan für die Welt ab. Evangelisation steht in enger Verbindung mit Einheit: unsere Liebe zueinander ist Ausdruck des Evangeliums, das wir verkünden (Johannes 13,34-35), während Uneinigkeit ein Ärgernis für das Evangelium ist (1. Korinther 1).

89. Authentische Evangelisation gründet in Demut und Respekt vor allen Menschen und gedeiht im Kontext von Dialog. In Wort und Tat vermittelt sie die

Botschaft des Evangeliums, der Heilung und der Versöhnung. „Es gibt keine Verkündigung des Evangeliums ohne Solidarität. ...

90. Im Bewusstsein der Spannungen zwischen Menschen und Gemeinschaften verschiedener religiöser Überzeugungen und unterschiedlicher Auslegungen des christlichen Zeugnisses muss authentische Evangelisation immer von Werten geleitet sein, die sich dem Leben verpflichtet fühlen. In diesem Sinne fordert die gemeinsame Erklärung „Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt: Empfehlungen für einen Verhaltenskodex“:

a. die Ablehnung aller Formen von Gewalt, Diskriminierung und Unterdrückung durch religiöse oder säkulare Autoritäten; dazu gehört auch psychologischer oder gesellschaftlicher Machtmissbrauch.

b. die Bekräftigung der Religionsfreiheit, die das Recht beinhaltet, den Glauben ohne Angst vor Repressalien oder Einschüchterung auszuüben und zu bekennen; gegenseitige Achtung und Solidarität, die Gerechtigkeit, Frieden und Gemeinwohl fördern.

c. den Respekt für alle Menschen und Kulturen, wobei es gleichzeitig gilt, diejenigen Elemente in unserer eigenen Kultur zu erkennen, die durch das Evangelium hinterfragt werden müssen, wie Patriarchat, Rassismus, Kastenwesen usw.

d. kein falsches Zeugnis abzulegen und anderen zuzuhören, um sich im Geist gegenseitiger Achtung zu verstehen.

e. Menschen und Gemeinschaften ausreichend Freiraum für intensive Urteilsbildung bei Entscheidungen in Glaubensfragen zu lassen.

f. den Aufbau von Beziehungen mit Angehörigen anderer Religionen oder mit Menschen ohne Religion, um ein tieferes gegenseitiges Verständnis, Ver-

söhnung und Zusammenarbeit für das Allgemeinwohl zu fördern.

94. ... Dialog bietet die Möglichkeit einer aufrichtigen Begegnung, bei der jede Seite in einer Atmosphäre der Offenheit, der Geduld und des Respekts alles, was sie ausmacht, offen legt.

95. Evangelisation und Dialog sind verschieden, aber miteinander verbunden. Obwohl Christen und Christinnen hoffen und beten, dass alle Menschen den dreieinigen Gott in lebendiger Weise kennen lernen, besteht der Zweck des Dialogs nicht in der Evangelisation. Da der Dialog aber auch eine „Begegnung verschiedener Loyalitäten“ ist, hat das Miteinanderteilen der guten Nachricht von Jesus Christus dort seinen legitimen Platz. Des Weiteren findet authentische Evangelisation im Kontext eines Dialoges des Lebens und des Handelns und im „Geist des Dialogs“ statt: in einer „Haltung des Respekts und der Freundschaft“. Evangelisation geht nicht nur mit der Verkündigung unserer tiefsten Überzeugungen einher, sondern auch damit, dass wir anderen zuhören, von ihnen hinterfragt und durch sie bereichert werden (Apostelgeschichte 10).

110. Wir bekräftigen, dass Dialog und Zusammenarbeit für das Leben integraler Bestandteil von Mission und Evangelisation sind. Authentische Evangelisation geschieht im Respekt vor der Religions- und Glaubensfreiheit aller Menschen, die als Gottes Ebenbild geschaffen sind. Proselytismus mit gewalttätigen Methoden, wirtschaftlichen Anreizen oder durch Machtmissbrauch steht im Widerspruch zur Botschaft des Evangeliums. In der Evangelisation ist es wichtig, respektvolle und vertrauensvolle Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen aufzubauen. ...

Aus „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“

Das 2011 von dem Vatikan, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Weltweiten Evangelischen Allianz verabschiedete Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“⁷ hat derzeit im ökumenischen Horizont die breiteste Unterstützung. Neben den schon im oben angeführten Dokument bereits zitierten Abschnitten sind folgende Punkte von Interesse:

- „Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen/ihren Glauben in der Welt zu bezeugen. Es ist jedoch wichtig, dass dies im Einklang mit den Prinzipien des Evangeliums geschieht, in uneingeschränktem Respekt vor und Liebe zu allen Menschen.“
- „1. Für Christen/innen ist es ein Vorrecht und eine Freude, Rechenschaft über die Hoffnung abzulegen, die in ihnen ist, und dies mit Sanftmut und Respekt zu tun (vgl. 1. Petrus 3,15). ...“
- „4. Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt umfasst auch den Dialog mit Menschen, die anderen Religionen und Kulturen angehören (vgl. Apostelgeschichte 17,22-28).“
- „5. In einigen Kontexten stößt das Anliegen, das Evangelium zu leben und zu verkündigen, auf Schwierigkeiten, Behinderungen oder sogar Verbote. Und doch sind Christen/innen von Christus beauftragt, weiterhin in Treue und gegenseitiger Solidarität von ihm Zeugnis abzulegen (vgl. Matthäus 28,19.20;“

7 Siehe: Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V. / Internationales Katholisches Missionswerk *missio* (Hg.), „Studienausgabe zum ökumenischen Dokument: Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, Hamburg / Aachen 2014 (<http://www.missionrespekt.de/> [12.12. 2016]).

Markus 16,14-18; Lukas 24,44-48; Johannes 20,21; Apostelgeschichte 1,8).“

- „6. Wenn Christen/innen bei der Ausübung ihrer Mission zu unangemessenen Methoden wie Täuschung und Zwangsmitteln greifen, verraten sie das Evangelium und können anderen Leid zufügen. Über solche Verirrungen muss Buße getan werden und sie erinnern uns daran, dass wir fortlaufend auf Gottes Gnade angewiesen sind (vgl. Römer 3,23).“
- „Wir **empfehlen** unseren Kirchen, nationalen und regionalen konfessionellen Zusammenschlüssen und Missionsorganisationen, insbesondere denjenigen, die in einem interreligiösen Kontext arbeiten, dass sie: ...
- „2. von Respekt und Vertrauen geprägte Beziehungen mit Angehörigen aller Religionen **aufbauen**, ... In bestimmten Kontexten, in denen Jahre der Spannungen und des Konflikts zu tief empfundenem Misstrauen und Vertrauensbrüchen zwischen und innerhalb von Gesellschaften geführt haben, kann interreligiöser Dialog neue Möglichkeiten eröffnen, um Konflikte zu bewältigen, Gerechtigkeit wiederherzu-

stellen, Erinnerungen zu heilen, Versöhnung zu bringen und Frieden zu schaffen.“

- „3. Christen/innen **ermutigen**, ihre eigene religiöse Identität und ihren Glauben zu **stärken** und dabei gleichzeitig ihr Wissen über andere Religionen und deren Verständnis zu **vertiefen**, und zwar aus der Sicht von Angehörigen dieser Religionen. Um angemessen von Christus Zeugnis abzulegen, müssen Christen/innen es vermeiden, die Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraxis von Angehörigen anderer Religionen falsch darzustellen.“
- „4. mit anderen Religionsgemeinschaften **zusammenarbeiten**, indem sie sich gemeinsam für Gerechtigkeit und das Gemeinwohl einsetzen und sich, wo irgend möglich, gemeinsam mit Menschen solidarisieren, die sich in Konfliktsituationen befinden.“
- „5. ihre Regierungen dazu **aufrufen**, sicherzustellen, dass Religionsfreiheit angemessen und umfassend respektiert wird, in dem Bewusstsein, dass in vielen Ländern religiöse Einrichtungen und Einzelpersonen daran gehindert werden, ihre Mission auszuführen.“

Das Denken der meisten Missiologen und Strategen für Evangelisation und Gemeindegründung ist auf das Leben „an Land“ beschränkt. Das ignoriert die Tatsache, dass das Leben von weltweit ca. 1,5 Millionen Seeleute sich faktisch auf den Ozeanen abspielt. Dieser Artikel gibt einen Überblick über die Herkunft und die besonderen Lebensumstände dieser Menschengruppe sowie über christlichen Organisationen, die sich den Dienst an Seeleuten zur Aufgabe gemacht haben. Dabei werden auch innovative Ansätze z.B. aus den Philippinen vorgestellt. Basierend auf eigener langer Praxiserfahrung macht der Autor abschließend konkrete Vorschläge für die Errichtung eines internationalen Netzwerks zur besseren Nutzung der vorhandenen Ressourcen.

Martin und Monika Otto arbeiten in Hamburg seit 1987 unter Seeleuten auf internationalen Fracht- und Kreuzfahrtschiffen. In dieser Zeit haben sie mehr als 20.000 Schiffe besucht und vielen Seeleuten in ihren geistlichen, emotionalen und praktischen Problemen helfen können. Aus den Erfahrungen in der Arbeit unter der vergessenen Volksgruppe der Seeleute sind mehrere Bücher hervorgegangen.¹ Email: scfs.martin.otto@gmx.de.

Einleitung

Seeleute sind über die ganze Welt verteilt. Neunzig Prozent des Welthandels geschieht per Schiff. Das entspricht einer schwindelerregenden Anzahl von Schiffen. Im Dienste des globalen Handels transportieren über 50.000 Handelsschiffe jegliche Art von Fracht. Allein im Jahre 2012 wurden 9,2 Millionen Tonnen an Gütern in den Häfen der Welt umgeschlagen. Die internationale Flotte ist in über 150 Ländern registriert und aus so gut wie jeder Nation.² Seeleute

arbeiten auf Frachtschiffen, Tankern, Containerschiffen, Kühl- und Autofrachtern, Kreuzfahrtschiffen, Fischkuttern und unzählig anderen Arten von Schiffen. Vieles, was für uns selbstverständlich zu unserem Lebensstandard gehört, wäre ohne die harte Arbeit der Seeleute auf den weiten Ozeanen unmöglich.

Die Herkunft der Seeleute weltweit

Laut Sam Dawson von der *International Transport Worker's Federation (ITF)*³ gibt es nur wenige Länder auf der Welt, aus denen keine Seeleute stammen. 170 Länder sind Mitglieder der International Maritime Organization (IMO) und bekunden dadurch ihr Interesse am Seehandel. Man schätzt, dass es weltweit 1,5 Millionen Seeleute gibt, darunter ungefähr 466.000 Offiziere und 721.000 Seeleute, sogenannte *ratings*⁴, die entweder auf Deck oder im Maschi-

„Kreuz- und Quer-Migration“ schafft eine eigene Kultur an Bord.

ping-and-world-trade.

1 Die folgenden Titel sind von Martin Otto verfasst und können bei ihm bezogen werden (scfs.martin.otto@gmx.de): *Seeleute ein vergessenes Volk?!*; *Help how can I overcome temptations?;* *Church on the oceans* und *Faith at Sea*.

2 <http://www.ics-shipping.org/shipping-facts/ship>

3 Die ITF ist die internationale Dachorganisation der Gewerkschaften innerhalb des Transportwesens.

4 Mit *ratings* bezeichnet man Seeleute, die keinen Offiziersgrad haben und gewöhnlich an Deck oder im Maschinenraum arbeiten.

nenraum arbeiten.⁵ Die große Zahl der Fischer weltweit ist da noch gar nicht mitgezählt. Historisch betrachtet stellen die OECD-Staaten (Nordamerika, Westeuropa, Japan usw.) die meisten Offiziere, aber zunehmend werden Offiziere aus Fernost und Osteuropa rekrutiert. Die große Mehrheit der Seeleute kommt aus den Entwicklungsländern in Ost- und Südostasien. In letzter Zeit nimmt auch die Zahl der Seeleute aus Osteuropa zu, so z.B. aus der Ukraine, Rumänien, Polen, Kroatien und Lettland. Die wichtigsten Herkunftsländer sind die Philippinen, China, Indonesien, Indien, Russland und die Ukraine.

Gemäß der *Philippine Overseas Employment Administration* (POEA) stellen die Philippinen seit 1987 weltweit am meisten Seeleute. Für 2010 wird die Zahl von 347.150 genannt. Auf den Schiffen weltweit stammt jede(r) fünfte Angestellte aus den Philippinen. Infolge des philippinischen Arbeitsministeriums sind zu jeden Zeitpunkt ungefähr 229.000 Filipinos irgendwo weltweit auf den Ozeanen auf einem Handelsschiff unterwegs. Das entspricht 15 Prozent der insgesamt 1,5 Millionen Seeleute, womit Filipinos den „größten einzelnen nationalen Block“ in der Seehandelsindustrie ausmachen.⁶

Ein Leben in schwimmenden Gefängnissen

Unter allen Arbeitsmigranten, deren Lebensgrundlage die Ozeane sind, stellen Seeleute eine einzigartige Berufsgruppe

5 <http://www.ics-shipping.org/shipping-facts/shipping-and-world-trade/number-and-nationality-of-world's-seafarers>.

6 <http://www.ics-shipping.org/shipping-facts/shipping-and-world-trade/number-and-nationality-of-world's-seafarers>.

dar. Denn sie haben kein Gastland, wenn sie während ihrer Vertragszeit in internationalen Gewässern unterwegs sind. Sie sind im Grunde ständig „Migranten im Zwischenstadium von hier nach da“. Ihr Arbeitsplatz ist das Ozeanschiff. Sie arbeiten sechs bis zwölf Monate fern von der Heimat auf allen Arten von Schiffen. Auf Kreuzfahrtschiffen arbeiten sie in Schichten von zwölf Stunden, sieben Tage die Woche. In einer solchen Situation der „Kreuz-und-Quer-Migration“ erschaffen die Seeleute an Bord eines Schiffes eine eigene Kultur. Zugleich behält doch jeder seine eigene Sprache, seine eigenen Werte, Normen und seinen eigenen Glauben.⁷

Auf großen Kreuzfahrtschiffen sind über 1000 Seeleute aus vielen Nationen beschäftigt, auf dem größten Kreuzfahrtschiff sind es 2156 Personen aus 65 Ländern!⁸ Sie sind mit Kulturunterschieden konfrontiert und können nur schwer mit einander als eine Einheit kommunizieren. Darum gehören Missverständnisse und Konflikte zum Alltag an Bord.

Unter den Seeleuten fühlt sich so gut wie jede(r) allein und isoliert. Einer brachte es einmal so zum Ausdruck: „Wir leben in schwimmenden Gefängnissen.“ Wenn die Zeit eines Kontraktes zu Ende ist, haben Seeleute zwei bis drei Monate frei, in denen sie jedoch an Schulungen ihres

Die Selbstmordrate ist dreimal so hoch.

7 Siehe Evita L. Jimenez, 'Diaspora of Filipino Seafarers: A Look at the Flag of Convenience (FOC) System', a presentation during the JCI Maritime Forum Series, Mariners System, Manila, May 2010; online zugänglich unter <http://marinerscanaman.edu.ph/Maritime-Affairs-and-Papers/DIASPORA%20of%20Filipino%20Seafarers.PPT%20JCI%20June%2028%202012.pdf>

8 http://web.archive.org/web/20120220080037/http://www.oasisoftheseas.com/presskit/Oasis_of_the_Seas.pdf.

Arbeitgebers teilnehmen müssen, um hinsichtlich der gesetzlichen Vorschriften zur See auf dem Laufenden zu bleiben. Wenn man alle Urlaubsmonate zusammenrechnet, dann ist ein Seemann im Laufe von 35 Arbeitsjahren 30 Jahre fort von seinem Zuhause, von seiner Familie und seinen Freunden. Daraus ergeben sich viele relevante Fragen: Wo sind Seeleute zu Hause? Wie kann man ein guter Ehemann, Vater oder Großvater sein, wenn man so selten zu Hause ist? Welchen Einfluss hat die lange Zeit der Abwesenheit auf Ehe und Familie? Wie wirkt sich dies auf die physische, emotionale und geistliche Gesundheit aus? Hinzu kommt, dass Seeleute einen der gefährlichsten Berufe der Welt haben. Laut IMO starben 2012 1000 Seeleute auf See. Im Vergleich zu Arbeitern an Land ist die Selbstmordrate unter internationalen Seeleuten dreimal so hoch und die Wahrscheinlichkeit eines tödlichen Arbeitsunfalles ist 26-fach höher.⁹

In den letzten Jahrzehnten habe ich über 20.000 Schiffe besucht und mit Tausenden von Seeleuten geredet. Sie befinden sich in einem wirklichen Dilemma, das für sie schwer überwindbar scheint. Dieses sind einige der Probleme, mit denen sie sich auf See konfrontiert sehen:

- Die Belastung durch die lange Trennung von der Familie. Durchschnittlich sind sie neun Monate fort und nur zwei Monate zu Hause. Doch auch während der Urlaubszeit kann der Arbeitgeber sie zu Schulungskursen einberufen, wie z.B. Erste-Hilfe-Kursen. Gleichzeitig müssen sie ihre Papiere und die medizinischen Unterlagen in Ordnung bringen. All das verkürzt die Zeit mit der Familie.

- Die lange Abwesenheit macht es schwer, eine liebevolle Beziehung zu Frau und Kindern aufrecht zu halten.
- Die lange Abwesenheit erschwert es, der Vaterrolle gerecht zu werden. Viele Seeleute leiden darunter und empfinden es als beschämend, dass sie ihre Kinder vernachlässigen und nicht genug für sie da sein können.
- Tiefe Einsamkeit während der unzähligen Tage auf See.
- Heimweh ist besonders während der ersten Wochen jeder neuen Tour verbreitet.
- Der Kampf mit allen denkbaren Versuchsungen.
- Kommunikationsprobleme für alle, die nicht fließend Englisch sprechen.
- Kulturelle Probleme in der Zusammenarbeit mit anderen ethnischen Gruppen aus verschiedenen Ländern.
- Lange, harte Arbeitstage (8-14 Stunden).
- Relativ geringe Bezahlung im Verhältnis zu der Schwere der Arbeit.
- Das Gefühl, auch zu Hause ein Fremder zu sein. Die Identität des Mannes und Vaters gerät in die Krise, wenn er sieht, wie die Familie gelernt hat, ohne ihn auszukommen.
- Gesundheitsprobleme sind weit verbreitet und besonders unter denjenigen akut, die auf Tankern arbeiten.
- Herausforderungen des geistlichen und religiösen Lebens, da Seeleute nicht am Leben ihrer Kirche teilnehmen können oder an Bibelgruppen u.a.m.

Seeleute mit dem Evangelium erreichen

Das Denken der meisten Missiologen und Strategen für Evangelisation und Gemeindegründung ist auf das Leben „an Land“ beschränkt. Das ignoriert die

⁹ <http://www.missiontoseafarers.org/media-centre/statistics>.

Tatsache, dass der Großteil unseres Planeten von Wasser bedeckt ist. Wo aber Wasser ist, da wird es auch immer Schiffe mit Seeleuten geben.

Jesus befahl seinen Jüngern in Mk 16,15: „Geht hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur!“ Das impliziert offensichtlich, dass wir *jeden* mit der Guten Nachricht erreichen sollen, und zwar *überall*. Dazu gehört auch die Bevölkerungsgruppe der Seeleute weltweit, die pro Jahr sechs bis neun Monate fern von der Heimat auf einem Schiff arbeiten und wohnen. Während einer Tour kann ein Seemann in verschiedenen Häfen auf der Welt erreicht werden. Der religiöse Hintergrund der Seeleute ist unterschiedlich (Buddhisten, Christen, Hindus, Muslime, Sikhs usw.). Da Seeleute einsam sind, würden sie sich über freundlichen Besuch und authentische menschliche Beziehungen freuen.

Man könnte sie mit Christen in Verbindung bringen, die dieselbe Sprache sprechen. Durch solche persönlichen Beziehungen können sich Möglichkeiten ergeben, Bibeln und Bibelteile, christliche Literatur und andere

Medien wie z.B. den Jesus-Film weiterzugeben, damit diese die Seeleute auf ihrer weiteren Reise begleiten. Wenn Seeleute Christen werden, können sie das Evangelium unter der Mannschaft an Bord weitergeben, sodass sich das Evangelium von Jesus an die entferntesten Ecken der Welt ausbreitet.¹⁰

Weil man diese Chance erkannte, wurde 1846 in London die *Seamen's Christian Friend Society* (SCFS) gegründet, um Seeleute an Bord ihrer Schiffe mit

dem Evangelium bekannt zu machen und in der Nachfolge Jesu zu schulen. Ihr Ziel ist „Seeleuten geistlich zu helfen, indem wir ihnen von der Liebe Christi erzählen, aber auch indem wir ihnen ganz praktisch helfen“. Heute tut die SCFS Dienst in vielen Häfen der Welt, darunter Rotterdam, Hamburg, Bremerhaven, Cork, Dublin, Belfast, Sydney, Manila, Iloilo und St. Lucia. Die SCFS möchte „Christen in ihrem Glauben stärken und Nichtchristen das Evangelium erklären, damit sie näher zu Gott kommen“. Die Mitarbeiter treffen sich mit den Seeleuten, wenn ihre Schiffe in den Häfen festmachen. Zu den Diensten der SCFS gehören Gottesdienste, das Verteilen von Bibeln und Bibel-Studienmaterial sowie anderer christlicher Literatur, christlicher Musik und Filme. Außerdem kümmern sich die Mitarbeiter um die gesundheitlichen, emotionalen und geistlichen Bedürfnisse der Seeleute. Praktische Dienste wie z.B. ein Fahrservice zu Einkaufsmöglichkeiten, die Möglichkeit zu Telefonanrufen in die Heimat oder Zugang zu SIM-Karten oder dem Internet sind wichtige Gesten echter Anteilnahme. Gleichzeitig wird in den kalten Wintermonaten viel wärmende Kleidung an Seeleute abgegeben. Ähnliche Missionsorganisationen für Seeleute sind z.B. die *Sailor Society*, *Korea Internationale Maritime Mission* und *Port Ministry International*.

Schwimmende Gemeinden bauen

Vermehrt findet gezielter Gemeindebau auf Schiffen statt. Unter den Pionieren dieser innovativen Arbeit war ein philippinisches Unternehmer-Ehepaar, Rodrigo und Delores Rivera, die 1983 die *RD Fishing Company* gründeten, deren Hauptquartier in General

Sechs bis
neun Monate
im Jahr
fern von der
Heimat.

Schulungen
für Seeleute,
um Gemeinden an
Bord zu gründen.

¹⁰ Viele Beispiele effektiver Evangelisation unter Seeleuten werden genannt in: Martin Otto, (Carlisle Seafarers: *A Strategic Missionary Vision*, UK: Piquant, 2001).

Santos auf den Philippinen ist.¹¹ Ihre Flotte für den Thunfischfang umfasst 14 Boote, darunter elf mittelgroße Boote und drei große Schleppnetz-Schiffe mit den dazugehörigen Beiboote.¹² Auf jedem dieser Schiffe ist ein gut ausgebildeter Pastor angestellt, um sich um die geistlichen Belange der Crew zu kümmern. Er bietet individuelle Seelsorge, Bibelgruppen, Gebet und Gottesdienste an. Viele Seeleute sind so an Bord zum Glauben gekommen und im Glauben gewachsen. Manche sind geistlich gereift und selber Pastoren geworden.

Arbeitsmigranten aus den Philippinen leben nicht nur in vielen Ländern, sondern auch auf allen Ozeanen der Welt. Es wird geschätzt, dass mindestens sieben Prozent der philippinischen *Overseas Foreign Workers* (OFW) einen persönlichen Glauben an Jesus Christus haben. Man kann also davon ausgehen, dass unter den mehr als einer Viertel Millionen OFW-Seeleuten ca. 25.000 Nachfolger Jesu auf den Ozeanen unterwegs sind.

Um die christliche Arbeit unter Seeleuten zu fördern, hat das *Filipino International Network* (FIN) eine Konferenz an Bord der MV Doulos von Operation Mobilisation veranstaltet. Als Frucht dieser Konferenz wurde 2008 eine regelmäßige viertätige Schulung für philippinische Seeleute während ihrer Urlaubszeit gestartet. Diese Schulungen machen sie fähig, auf ihrem nächsten Schiff andere Kollegen mit dem Evangelium zu erreichen, Bibelgruppen zu starten und als

11 Siehe Vladimir S. Bunoan, „Fishing for Success: Rodigo Rivera Sr.“. In: *NEGOSYO* (Quezon City, Manila: ABS—CBN Publishing, 2006), 239-243.

12 Siehe Ron Goshulak, „Gone Fishing“, *Alliance Life* (February 26, 1997), 19-20.

Laien-Pastoren zu arbeiten. Die Schulungskurse werden viermal im Jahr durchgeführt, sodass mehrere hundert philippinische Seeleute mit einem Missionsauftrag auf ihr nächstes Schiff gehen, um dort Kollegen zu evangelisieren, Christen in der Nachfolge zu stärken und Gemeinden an Bord zu gründen. Philippinische Seeleute leiten heute Gemeinden auf mehreren Schiffen,¹³ und Seeleute anderer Nationalitäten folgen diesem Beispiel. An Bord des Kreuzfahrtschiffes „Prinsendam“ gibt es eine indonesische Gemeinde, die von indonesischen Seeleuten geleitet wird. Auf der „Queen Victoria“ bietet ein Christ aus Sri Lanka ein wöchentliches Bibelstudium für eine multiethnische Gruppe an. An Bord eines Kreuzfahrtschiffes, das zu der Disney Cruise Lines gehört, sind Christen aus verschiedenen Ländern Mittel- und Südamerikas dabei, Gemeinde zu leben. Es ist unmöglich, die Zahl der Gemeinden an Bord zu erfassen. Aber es ist deutlich, dass die Strategie der Gemeindegründung zur See an Akzeptanz und Bekanntheit gewinnt.

Die Maximierung des Potentials an Bord und darüber hinaus

Die Mehrheit der weltweiten Kirchen weiß nichts über diese Schiffs-Gemeinden auf den Ozeanen. Die Missionsorganisationen in diesem Arbeitsbereich spielen eine wichtige Rolle, um Christen und Kirchen an Land mit der Existenz und den Besonderheiten der Gemeinden an Bord bekannt zu machen.

Daraus ergibt sich die dringende Notwendigkeit, ein internationales Netzwerk von Missionsorganisationen für Seeleute

13 Vgl. hierzu die Berichte von philippinischen Seeleuten, die solche Gemeinden zur See leiten in dem Buch von Martin Otto, *Church on the Oceans: A Missionary Vision for the 21st Century*. (Carlisle, UK: Piquant, 2007).

zu schaffen und durch Zusammenarbeit, Koordination und Kommunikation Synergien für das gemeinsame Anliegen zu nutzen. Solch ein Netzwerk wäre hilfreich, um einige entscheidende Dinge zu erreichen:

1. Die Schaffung eines gemeinsamen Internet-Auftritts, der Ressourcen zum Herunterladen anbietet. Dieser Internet-Auftritt sollte alle Links zu den einzelnen christlichen Angeboten für Seeleute sammeln und so die Suche erleichtern.
2. Die Koordination von Hauptamtlichen und Freiwilligen in allen Häfen durch den gemeinsamen Internet-Auftritt, der deren Kontakt-Information bereitstellt.
3. Hilfe beim Herstellen von Partnerschaften zwischen Gemeinden an Land und an Bord für gegenseitiges Gebet und Unterstützung verschiedenster Art.
4. Vernetzen der Gemeindeleiter auf den verschiedenen Schiffen, damit sie miteinander in Kontakt treten können.
5. Die Entwicklung von Lehrmaterial und digitalen Ressourcen, die den Seeleuten und ihren Familien helfen, die Herausforderungen ihrer jeweiligen Situation zu meistern und ihre Beziehungen zu stärken. Diese Ressourcen können auch gerade die Leiter der Gemeinden an Bord dabei unterstützen, ihre Gemeindeglieder und deren Familien zu stärken.

6. Die Entwicklung eines Programmes für eine „Bibelschule zur See“, das digitale Ressourcen nutzt. Dazu würden biblischer Unterricht in Jüngerschaft und Leiterschaft gehören sowie pastorale und missiologische Inhalte. Hierdurch könnten zukünftige Vollzeit-Mitarbeiter zur See oder an Land rekrutiert werden.

Zusammenfassung

Die Diaspora-Situation von weltweit über einer Millionen Seeleuten hat ein ambivalentes Gesicht. Es ist eine Tragödie, die schweren Bedingungen zu sehen, unter welchen Seeleute arbeiten, die auf allen Arten von Frachtschiffen unterwegs sind und uns die Güter liefern, damit uns nichts für ein bequemes Leben fehlt. Zugleich sollte die westliche Welt die Situation nicht einfach nur hinnehmen, sondern die Herausforderung annehmen, diese vergessenen Menschen auf den Ozeanen zu erreichen. Wir können ihnen Freundschaft anbieten, ihnen in ihrer oft traumatischen Situation helfen und Wege finden, die Liebe Christi mit ihnen zu teilen. Indem wir das tun befolgen wir den Auftrag Jesu in Mat 28, 19-20:

Darum geht hin in alle Welt und macht zu Jüngern alle Völker. Tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.

Bruno Gutmanns konservative Modernität

Klaus Fiedler

Der Tansania-Missionar Bruno Gutmann (1876-1966) wurde in der Forschung oft als erkonservativer Feind aller Modernisierung dargestellt. Basierend auf historischer Forschung zeichnet dieser Artikel ein anderes Bild. Zentral ist dabei die Frage, wie

Gutmann die „urtümlichen Bindungen“ verstand, die im Mittelpunkt seines Missionsansatzes standen, und wie er seine Überzeugungen faktisch in der Praxis umsetzte.

Prof. Dr. Klaus Fiedler ist Professor of Theology and Religious Studies an der Mzuzu University im Norden Malawis und Gastprofessor für Missiologie an der Evangelical Theological Faculty Leuven in Belgien. Dieser Artikel beruht auf einem Vortrag auf einem Symposium der Leipziger Mission zur Erinnerung an den 50. Todestag Bruno Gutmanns im Dezember 2016.

1. Gutmann der Erzkonservative?

In den 1930er Jahren war Gutmann ein bedeutender Name in der deutschsprachigen Missiologie. Seine missiologischen Bücher wurden viel gelesen, und Missionare und Missionswissenschaftler diskutierten seine Ideen. Bruno Gutmann (1876-1966) arbeitete als Missionar der Leipziger Mission viele Jahre in dem Gebiet des heutigen Tansanias und wurde insbesondere durch seine Forschungen zur Chagga-Kultur bekannt. Aber in jener Zeit konnte kein Missiologe mal eben zu den Hängen des Kilimanjaro reisen, um Gutmanns Arbeit zu beobachten und das Leben seine Gemeinde zu studieren. Mehrere Dissertationen wurden über Gutmann geschrieben, die jedoch alle nur auf seinen Veröffentlichungen basieren. Dadurch entsteht ein einseitiges Bild, was zum Einen an dem systematisch-theologischen Ansatz der Forscher liegt, zum Anderen wohl auch an seinen Büchern. Aber auch fehlende Informationen sind ein entscheidender Grund für diese Sicht auf Gutmann.¹

1 So stellt z.B. Peter Beyerhaus fest, dass Bruno Gutmanns Gemeinde nicht missionarisch gesinnt war und dass es keine afrikanischen Pastoren in der Gemeinde gab (Peter Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches*

Ein Beispiel für die verbreitete Sicht auf Gutmann, ist die Studie von Marcia Wright über die Berliner und Herrnhuter Mission in den Southern Highlands von Tanzania Bruno Gutmann.² Ich schätze ihr Buch sehr, aber in dieser Einschätzung liegt sie völlig falsch. Denn dabei wird großzügig übersehen, wie modern Gutmann war.

Als ich mich entschloss, auf Anregung von Professor Noel Q. King, Gutmann in den Mittelpunkt meiner Arbeit zu stellen, ging ich anders vor. Ich bin Kirchengeschichtler und versuchte, zu den Quellen zu gelangen und die Wirklichkeit zu beschreiben – und ich hatte die Gelegenheit mit meinem Rucksack per Bus nach Moshi zu reisen. Ich hatte natürlich auch Gutmanns Bücher gelesen, aber den Vorrang die Forschung nahmen die Protokollbücher der Gemeinde Kidia und alle anderen historischen Informationen ein, die ich sammeln konnte.³ Durch diese Vorgehensweise entstand ein sehr anderes Bild.

Problem, Wuppertal, 1956). Doch faktisch betrieb die Gemeinde systematische Missionsarbeit in Okuma und Kahe, und sie hatte zwei afrikanische Pastoren, Imanuel Mkony und Ndesanyo Kitange.

2 Marcia Wright, *German Missions in Tanganyika 1891-1941. Lutherans and Moravians in the Southern Highlands*, Oxford: Clarendon, 1971. Dies sind einige der Zitate, mit denen sie die conservative Haltung belegt: „his priorities set on the tribal fortress“ (127); „Gutmanns elaboration of the divinely ordained difference between races and nations“ (171); „believed that the office [of pastors] could not be legitimate because it had no precedent in Chagga social institutions“ (178); „the Gutmann doctrine of tribalized Christianity“ (199); „Gutmanns assumption of racial isolation“. — Ich konnte in diesen Zitaten jedoch keine Belege für Wrights Schlussfolgerung finden.

3 Es war für mich von großem Gewinn, dass einige der Hauptakteure noch am Leben waren und in Old Moshi wohnten. Ich erinnere mich noch sehr

Ich beendete meine Forschungsarbeit im Jahre 1975, erhielt den Dokortitel von der Universität Daressalam 1978, und die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft veröffentlichte meine deutsche Übersetzung der Doktorarbeit 1983.⁵ Das Buch fand einiges Interesse bei deutschsprachigen Missiologen, aber ich habe keine Weiterentwicklung im missiologischen Diskurs über Gutmann beobachtet.⁶ Danach habe ich mein Forschungsinteresse dem Thema der interdenominationalen Glaubensmissionen in Afrika zugewandt.⁷ Seit 1992 lebe ich in

gut (und sehr gerne) an die Gespräche mit Joseph Merinyo, Immanuel Mkony und Yohane Kimambo.

4 Klaus Fiedler, *Missionary Cultural Conservatism: Attempts to Reach an Integration between African Culture and Christianity in German Protestant Missionary Work in Tanzania 1900-1940*, PhD, Daressalam 1977, betreut von Prof. Isariah Kimambo und Prof. Cuthbert Omari.

5 Klaus Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania 1900-1940*. Missionswissenschaftliche Forschungen 16, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; 21984; 31993 (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, edition afem – mission academics, Bd. 2). Eine revidierte und erweiterte Ausgabe ist 2016 erschienen: Klaus Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania 1900-1940*, Mzuzu: Luviri Press, 2016 (erhältlich als POD oder ebook von African Books Collective, Oxford).

6 Parallel zu mir arbeitete J.C. Winter (wesentlich gründlicher) in Kidia. Wir begegneten uns dort zwar kurz, aber ich konnte seine Arbeit nicht mehr aufnehmen. Ich danke ihm für seine frühere Arbeit: J.C. Winter, Bruno Gutmann. *A German Approach to Social Anthropology*, Oxford 1979.

7 Veröffentlicht als: Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen, Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Brunnen Verlag Gießen/Basel 1992 (freier Download unter <http://tinyurl.com/fiedler>).

Malawi, und da habe ich auch nicht den Kontakt gehalten zu weiteren missiologischen Entwicklungen um Bruno Gutmann, aber natürlich habe ich den „Heiligen Bruno“ mit Interesse und Vergnügen gelesen.⁸

Vor 50 Jahren, als ich Student an der Makerere University in Kampala war, sagte Professor King zu mir: „Klaus, die Missionare waren Kinder ihrer Zeit, genauso wie wir die Kinder unserer Zeit sind.“ Das habe ich mir zu Herzen genommen. Gutmann lebte und arbeitete in einer anderen (und zudem sehr seltsamen) Zeit, und die Themen, die die Missionswissenschaftler damals beschäftigten, sind nicht die Fragen von heute. Darum ist mein Anliegen, Gutmann in seinem eigenen Kontext darzustellen und ihn mit seinen Zeitgenossen vergleichen, statt zu versuchen, bei ihm heutige Ideen zu finden oder ihn an diesen zu messen.

Ein Problem beim der Erforschung Bruno Gutmanns ist die Sprache, denn alles ist in Deutsch geschrieben und außerdem ist sein Deutsch schwierig, selbst für seine Zeitgenossen.⁹ Es war gut, dass ich meine Arbeit in Englisch schrieb, denn das zwang mich zum Übersetzen. Dieser Artikel beruht also auf Forschungsarbeit, die ich vor 40-50

com/fiedler). Auf Englisch erschien eine bearbeitete Version: Klaus Fiedler, *The Story of Faith Missions*, Oxford: Regnum; Sutherland: Albatross, 21995(1994). Eine revidierte Ausgabe ist in Arbeit (Mzuzu: Mzuni Press, 2017).

8 Siehe Tillman Prüfer, *Der Heilige Bruno. Die unglaubliche Geschichte meines Urgroßvaters am Kilimandscharo*, Reinbek: Rowohlt, 2015.

9 Bei meiner Übersetzung ins Englische wählte ich als Übersetzung für „urtümliche Bindungen“ nicht „primordial ties“, sondern „primal ties“ (primäre Bindungen). Denn diese Bindungen sind nichts Altertümliches, sondern Gottes Gabe für alle Zeiten und für alle Menschen.

Jahren getan habe. Ich präsentiere hier meine Beobachtungen und Ideen mit großem Respekt für einen bedeutenden Missionar und Missiologen.

2. Bruno Gutmann und die Kultur

Das Thema dieses Abschnittes ist nicht Gutmann und die afrikanische Kultur, sondern Gutmann und die Kultur. Denn für Gutmann gab es nur eine Menschheit.

Die drei primären Bindungen – Familie, Nachbarschaft, Altersgruppe.

Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nicht als isolierte Individuen, sondern er schuf den Menschen als „Mensch in Gemeinschaft“¹⁰, und diese Gemeinschaft wird durch die drei primären Bindungen¹¹ definiert. Gutmann

mag die primären Bindungen durch die Erforschung der Chagga entdeckt haben, aber dort entdeckte er sie für die ganze Menschheit.

Als Theologe war Gutmann der Soziologie der Romantik verpflichtet, die sich besonders dem Normativen verpflichtet fühlte.¹² Diese Art von Theologie und Soziologie zeigt sich dann auch in seinen Büchern und verschiedenen Artikeln. Ich als Kirchengeschichtler bin aber mehr der „beschreibenden Soziologie“ verpflichtet. Das heißt, mich in-

10 Vielleicht hat die „Ubunthu Theology“ hier einige Ideen von Gutman übernommen.

11 Man könnte den Begriff „primäre Bindungen“ als auch durch „Grundbindungen“ ersetzen, was zu Gutmanns Schlusswerk „Der grundständige Mensch“ passen könnte.

12 Ich danke J.C. Winter für diesen Hinweis bei unserer Begegnung in Kidia.

teressiert nicht so sehr, wie die Kirche sein soll, sondern wie sie ist oder war.¹³

Gutmann spricht immer von drei primären Bindungen, aber er beachtet dabei eine klare Rangordnung: (1) Familie¹⁴ (2) Nachbarschaft (3) Altersgruppe.¹⁵ Er maß immer der Altersgruppe die geringste Bedeutung bei. Für die Zeit in Kidia habe ich den Eindruck, dass die (erweiterte) Familie an erste Stelle rückte, während ich für die Zeit danach in Deutschland bei ihm die Nachbarschaft im Vordergrund stehen sehe.

Wichtig ist, dass er weder Staat noch Volk in die primären Bindungen einschließt. Er erkennt an, dass das Häuptlingtum (und damit auch andere Regierungsformen) seinen Ursprung in der Primärbindung der Familie hat, aber trotzdem hat für ihn keine Regierung Anteil am *imago dei*. Das erlaubte eine enge Zusammenarbeit mit den Häuptlingen (und anderen Autoritäten),¹⁶ und Verehrung für die besten unter

13 Hierfür bieten die von Gutmann selbst geschriebenen Protokollbücher der Gemeinde hervorragendes Material. Auch seine Bücher, obgleich oft präskriptiv, enthalten manche Information über die reale Situation.

14 Gutmann benutzt den Begriff „Sippe“, um den Unterschied zur Kleinfamilie zum Ausdruck zu bringen. Aber heute spricht man in Afrika eher von der „extended family“, die das Leben sehr konkret prägt (ich gehöre selbst zu einer), wogegen der Begriff „Sippe“ hier kaum eine Bedeutung hat.

15 Gutmann schreibt, dass die erste Bindung auf dem Blut beruhe und die zweite auf dem Boden. Der Gebrauch dieser beiden Begriffe ist aber kein ausreichender Grund, ihn den „Blut und Boden“-Ideologen zuzuordnen.

16 Gutmann arbeitete eng mit Häuptling Salima zusammen, aber erst dessen Sohn wurde Christ.

ihnen,¹⁷ aber eben nicht mehr als das. Dieselbe Distanz bewahrte Gutmann zum Volk. Gutmann hatte nie etwas dagegen, Deutscher zu sein, aber er war genauso (und wahrscheinlich sogar mehr) zu Hause unter den Chagga. Die Völker sind eine Realität, aber sie sind keine göttliche Schöpfung und haben nichts Göttliches in sich.

Keine Regierung
hat Anteil am
imago dei.

Sein Konzept der Primären Bindungen beruht auf Genesis 1, und ich habe nie einen Bezug auf Genesis 11 gefunden, einem Kapitel, das eine Begründung (oder eher eine Ausrede) für die Verehrung von Volk, Rasse usw. hätte liefern können.¹⁸

Volk war für ihn eine deskriptive Bezeichnung von Gruppen wie die den Chagga, die Pare, die Siebenbürger Sachsen oder die Serben. Gutmann war kein Vertreter des deutschen Kolonialismus, und als die Briten den Deutschen diese Bürde abgenommen hatten, war er nicht darauf aus, dass die Deutschen sie wieder aufnehmen sollten.¹⁹ Er war kein Verfechter oder Vertreter des Deutschtums und kein Anhänger des Nationalsozialismus oder irgendeiner damit verwandten Ideologie. Er wollte, dass das deutsche Volk (wie jedes andere Volk) sich aus den primären Bindungen erneuere, und in dieser Richtung hatte der Nationalsozialismus (wie andere völ-

kische Bewegungen) absolut nichts anzubieten.

Für Gutmann war Kultur der Gegensatz zur Zivilisation,²⁰ die er in einem seiner wenigen englischen Artikel eine „himmlische Gotteslästerung“ nannte,²¹ die die Menschen nicht aus ihrem Volk entwurzelte, sondern aus den primären Bindungen. Zivilisation vereinsamt den Menschen und formt organische Gemeinschaften um in Massen von Individuen, isoliert und egoistisch. In diesem Konzept ist wenig Raum für Vereine und ähnliche Gruppen,²² und auch wenig Raum für die Demokratie (mit ihrem Individualismus und ihren Masseneffekten) und noch weniger Raum für Populisten und Demagogen.

Um Gutmann gerecht zu werden, müssen wir seine unterschiedliche Bewertung von Kultur und von Sitten und Gebräuchen verstehen. Sitten und Gebräuche waren für ihn ein nützlicher Ausdruck von Kultur, aber doch nur ein vorübergehender Ausdruck. Das ermöglichte es ihm, problemlos deutsche und Chagga Sitten zu mischen, wie die wunderschöne Weihnachtskrippe in Kidia zeigte, und er konnte ohne Schwierigkeiten Kleiderkriege und ähnliche Kontroversen vermeiden.²³ Er hatte auch keine Probleme mit Frau Merinyos großem Hut, den sie beim Empfang des Abendmahls trug.²⁴ Gutmann förderte

17 Typisch für diese Verehrung ist sein Buch über Häuptling Rindi (*Häuptling Rindi von Moshi – Ein afrikanisches Helden- und Herrscherleben*, Köln: Schaffstein: nd [1928], 87 Seiten).

18 Ich selbst halte Genesis 11 für keine stichhaltige Begründung dafür, dass Völker von Gott geschaffen seien, da ich die Aufteilung in Völker in Genesis 11 als Strafe für menschlichen Größenwahn verstehe.

19 Hier unterschied er sich von einigen seiner Leipziger Kollegen wie Ittameir, die glaubten, dass Tanganyika „rechtens“ deutsch wäre.

20 Hier ist ein weiterer Bezug zur Soziologie der Romantik.

21 „blatant blasphemy“, siehe Bruno Gutmann, „The African Standpoint“ in *Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, 1935, 1-17.

22 Er erhielt positive geistliche Einflüsse durch den CVJM in seiner Jugend, aber er schuf nichts Vergleichbares in seiner Gemeinde.

23 Er wies darauf hin, dass der Kanzu, den viele als „afrikanische Kleidung“ ansahen, nur eine neuere kulturelle Anleihe von den Swahili war.

24 Was Kleidungsfragen anging, unterschied er

jede Sitte und alle Gebräuche, die die Menschen näher an die primären Bindungen heranführen konnten, ganz gleich, wo sie herkamen.²⁵

Marcia Wright sagt von Gutmann, er habe ein „Stammeschristentum“ (tribalistic Christianity) gewollt.²⁶ So etwas war ihm jedoch völlig fremd, und schon gar nicht glaubte er an rassische Überlegenheit oder Vorrang. Marcia Wright schreibt auch, dass Gutmann keine afrikanischen Pastoren haben wollte. Die Quellen, die sie angibt sind jedoch zweifelhaft.²⁷ Falls Gutmann je etwas gegen die Ordination afrikanischer Pastoren hatte, muss er das sorgfältig verborgen haben, denn er hieß die beiden Old Moshi zugeteilten Pastoren herzlich willkommen, gab ihnen eigenverantwortliche Arbeitsbereiche und schrieb als Hilfe für ihre Arbeit eine sorgfältig verfasste Pastorenordnung.²⁸

sich von seinem Nachbarn Georg Fritze. Über die Bemühungen des Missionars Blumer, seiner Gemeinde in Arusha die richtige Kleidermode beizubringen, konnte er nur den Kopf schütteln.

25 Weil Gutmann z.B. meinte, dass sich neuverheiratete Paare, traditioneller Sitte folgend, viel zu langsam von der Kirche zu ihrem Gehöft bewegten, schuf er ein Lied für diese Strecke mit der deutschen Melodie „Ich hatt' einen Kameraden, einen bessren findst du nicht“. – Wenn eine Sitte traditionelle Wurzeln hatte, war das in seinen Augen umso besser. Solch ein Beispiel ist das Brautexamen (*Evangelisches Missionsblatt*, 1903, 108ff; Bruno Gutmann, *Afrikaner–Europäer in nächstenschaftlicher Entsprechung. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Ernst Jaeschke, Stuttgart 1966, 192-196.

26 Marcia Wright, *German Missions*, 199.

27 Sie belegt ihre Meinung mit Paul Fleisch' Geschichte der Leipziger Mission (die nichts über Gutmanns Opposition sagt) und durch Interviews mit Merinyo und Bishop Moshi, für die es keine Niederschrift gibt. – Merinyo erwähnte mir gegenüber nichts von Gutmanns Abneigung.

28 „Einweisung in den Hirtendienst an einer christlichen Gemeinde“, *Die Dorfkirche*, 1941, 85ff; auch *Lutherische Blätter*, 1960, 40-53; am

3. Gutmann und die Sprachen

Gutmann scheint das Verständnis der Romantik fraglos geteilt zu haben, dass ein Mensch nur in seiner Muttersprache richtig zu Gott beten könne. Diese Überzeugung war so allgemein in jenen Jahren, dass sie auch mir in meiner Jugend (in den 1950er Jahren) noch als fraglose Wahrheit erschien.²⁹ Bei Gutmann habe ich keinen direkten Bezug auf diese Überzeugung gefunden, aber er nahm die tiefe Implikation dieser Überzeugung sehr ernst. Als ich meine Arbeit tat in Kidia, wurde mir mehrmals gesagt, dass er besser Chagga gesprochen habe als die Chagga. Ich bin mir bewusst, dass Missionare manchmal unverdiente Komplimente bekommen, aber bei Gutmann war das kein unverdientes Kompliment, sondern tiefe Wirklichkeit. Er vertiefte sich in das Studium der Chagga-Sprache,³⁰ übersetzte das Neue Testament³¹ und produzierte ein Gesangbuch,³² die beide auf jeden Fall 1975 noch benutzt wurden.

leichtesten zugänglich in *Afrikaner – Europäer in nächstenschaftlicher Entsprechung*, 150-165. Die Hirtenordnung zeigt keine Kritik an afrikanischen Pfarrern, nur den Wunsch, ihren Dienst fruchtbar zu machen.

29 Dieses Konzept ist wohl Johann Gottfried Herder zuzuschreiben.

30 Es geht die Geschichte um, dass ihm in Mombasa auf der Straße ein Gepäckstück gestohlen wurde. Er schrie „Dieb“, aber niemand kam ihm zur Hilfe, weil er in Chagga rief, das niemand dort verstand. Falls die Geschichte nicht wahr ist, ist sie zumindest gut erfunden. Ein Artikel, der sein tiefes Engagement zeigt, ist: „Der Kampf um das Sonnenwort“, *Ev.-Luth. Missionsblatt*, 1925, 162-165, auch in *Schildwacht am Kilimanjaro*.

31 Ich habe immer noch keine Antwort darauf gefunden, warum er nicht wenigstens Teile des Alten Testaments übersetzte.

32 Dieses Buch nannte er nicht Gesangbuch, sondern Gemeindebuch (*Kitabu kya Siri*), weil es mehr als Lieder enthielt, einschließlich eines

Gutmann zeigte seine Beherrschung der Chagga Sprache, als er alle Lehren für die Initiationen von Jungen sammelte und veröffentlichte, welche ihm die letzten alten Lehrer anvertraut hatten, damit sie nicht verloren gehen sollten. Auf 2028 Seiten veröffentlichte er diese Lehren für alle Stufen der Initiation, übersetzte sie ins Deutsche und ließ sie drucken. Genauso deutlich zeigt sich seine Beherrschung der Chagga Sprache in seinem Buch über das Recht der Chagga.³³

Ein Mensch kann nur in seiner Muttersprache richtig beten.

Für ihn als lutherischem Theologen waren die Namen, die Eltern ihren Kindern gaben, ein Adiphoron, etwas das weder gut noch böse war und der Jurisdiktion der Gemeinde unterstand. Damals gaben Chagga ihren Kindern gerne fremde Namen, vorzugsweise englische oder biblische. Er war dagegen und ließ seine Gemeinde entscheiden, dass nur Chagga-Namen zugelassen seien.³⁴ Gutmann war immer ein Realist. Als dann missionsweit entschieden wurde, dass neben Chagga-Namen auch biblische erlaubt seien, nahm er das an. Ich denke er war froh, dass englische Namen, die viele Chagga so liebten, verboten blieben.³⁵

Beitrages über den Missbrauch von Bier (The Congregations of Moshi und Mbokomu, *Kitabu kya Siri*, gedruckt in Nördlingen, 1931).

33 Bruno Gutmann, *Das Recht der Chagga*, München, Beck, 1928.

34 Seine Ablehnung englischer Namen ist leichter zu verstehen als seine Ablehnung biblischer Namen. Andererseits werden seine Gründe hierfür verständlich aus seinem Hinweis, der biblische Name „Philippus“ bedeute nur „Pferdefreund“.

35 Siehe Kidia Taufregister.

3.1 Gutmann und Englisch

Unter den deutschen Missionaren war der Englischunterricht heiß umkämpft. Was die Gemeinden am Kilimanjaro anging, hatte Gutmann damit kein Problem. Gutmann war kein Befürworter des Unterrichts in der Sprache der Kolonialmacht, weswegen er den Deutschunterricht von Schwester Bertha Schulz auf seiner Station ablehnte – aber wohlgerne nicht stoppte. Als die Sprache der Kolonialmacht Englisch wurde, war er auch kein Befürworter des Gebrauchs von Englisch als Unterrichtssprache. Aber Gutmann war sich des dringenden Verlangens der Chagga bewusst, Englisch zu lernen und er wusste auch, dass das gesamte Bildungssystem auf dem Englischunterricht beruhte. Deswegen identifizierte sich Gutmann, der immer seinen Leuten nahe war, mit ihrem Wunsch nach Moderne und unterstützte das Lehren und Lernen des Englischen von ganzem Herzen.

Er identifizierte sich mit dem Wunsch seiner Leute nach Moderne.

Gutmann liebte die Muttersprache, und deswegen investierte er so viel in das Lernen, Lesen und Schreiben der Chagga Sprache. Aber er war nicht restriktiv, seine Liebe zum Chagga machte ihn nicht zum Feind des Swahili, der *Lingua franca* des Landes, und sie machte ihn auch nicht zu einem Gegner des Englischen, weil er wusste, das Englisch nötig war für die weitere Welt, und diese weitere Welt begann mit dem Schulsystem im Chagga-Land. Ja, man sollte in seiner Muttersprache beten und Gottesdienst feiern. In Moshi und an der Küste war Swahili nötig, und für höhere Ausbildung ist Englisch in nötige Sprache. Diese Überzeugung teilte er mit

Ernst Johanssen von der Bethel Mission,³⁶ aber sie wurde von vielen deutschen Missionaren abgelehnt, die sich dann für ihre reaktionären Ansichten auf Gutmann beriefen. Hier mag Gutmann Mitschuld treffen, weil er vorzugsweise seine *normativen* Ideen veröffentlichte.

Seine Einstellung zu den Sprachen ist typisch für seinen Konservativismus, der für ihn (und für Johanssen) eine positive Kraft war, nicht eine engführende Idee, wie bei anderen, zum Beispiel für die Herrnhuter Missionare Schnabel, Busse und Rietzsch unter den Nyakyusa.³⁷ Gutmann wollte mit Herder, dass jedes Volk sich seiner Sprache, Geschichte und Kultur erfreuen solle. Fichtes Idee, die Deutschen seien das „Urvolk“ (was immer das genau bedeuten soll), waren ihm fremd.

4. Gutmann und das Schulsystem

4.1 Gutmann und die traditionelle Erziehung

Für alle Missionen in jener Zeit waren die Schulen das Hauptwerkzeug ihrer Arbeit, und Gutmann war nie gegen diese Vorgehensweise. Die Schulen waren für ihn in keiner Weise Teil der primären Bindungen, und er war sich der individualisierenden und modernisierenden Kräfte der Schule bewusst.

³⁶ Ernst Johanssen, „Heraus aus der Isolierung“, *Evangelisches Missionsmagazin*, 1930, 51-59, 74-78.

³⁷ Siehe dazu Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, Kapitel 7, 136ff.

Darum gab er sich alle Mühe, den Schülern den Bezug zur (erweiterten) Familie zu erhalten, und ihnen darüber hinaus beim Prozess des Erwachsenwerdens beizustehen. Denn er hatte beobachtet, wie die Initiationsriten zunehmend verkürzt und individualisiert wurden.³⁸ Seit Urzeiten für die Chagga die Beschneidung (für Mädchen und Jungen) ein unabdinglicher Aspekt der Initiation. 1910 hatte Leipzig entschieden, dass die Beschneidung ein Adiaphoron sei, was bedeutete, dass Chagga ihre Töchter und Söhne beschneiden lassen konnten, „solange alles Heidnische vermieden wird.“³⁹ Damit wurde die Beschneidung für Christen nicht nur erlaubt, sie wurde auch privatisiert. Weder die Gemeinschaft (wie es bei den Jungen gewesen war) noch die Kirche hatten eine Rolle zu spielen.⁴⁰

³⁸ Noch vor 1910 vollzog die letzte Altersgruppe gemeinsam Initiationsriten, die jedoch auch schon erheblich verkürzt worden waren.

³⁹ Siehe Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 37.

⁴⁰ Deswegen konnte die Chaggakirche nicht dem Beispiel von Bischof Vincent Lucas folgen, der in Masasi in Südtanzania die Jungeninitiation (mit Beschneidung) christianisierte zusammen mit anderen Initiationsriten. Dazu siehe Robin Lamburn, „The Life of a Yao: The Christianized Rites“, in: Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 189-205 [189-197]. Siehe auch: Klaus Fiedler, „Bishop Lucas’ Christianization of Traditional Rites, the Kikuyu Female Circumcision Controversy and the ‘Cultural Approach’ of Conservative German Missionaries in Tanzania“ in Noel Q. King und Klaus Fiedler (Hg.), *Robin Lamburn – From a Missionary’s Notebook: The Yao of Tunduru and other Essays*, Saarbrücken,

Deswegen konnte Gutmann die Beschneidung nicht christianisieren, aber er bemühte sich, den Gemeinschaftscharakter der Initiation zu erhalten und zu stärken. Dieser Gemeinschaftscharakter war in den Schildschaften institutionalisiert, die, in der traditionellen Kultur, jeweils zwei Jungen, die einander gewählt hatten, lebenslang an einander banden. Gutmann erweiterte dieses Konzept der Gemeinschaft und bezog es sowohl auf den Konfirmandenunterricht als

Kritik an den individualisierenden Elementen des Schulsystems.

auch auf die Schule. Dazu verband er es mit der Institution der Paten. Damit war er sehr erfolgreich, solange er das traditionelle Verständnis dieser Institution nicht kritisierte oder durch dem Evangelium gerechte Elemente erweiterte.⁴¹ Es fällt mir schwer zu messen, wie erfolgreich Gutmann in der Verringerung der individualisierenden Elemente des Schulsystems war und inwieweit er die Schulen besser mit den primären Bindungen vereinen konnte. Aber dieser Ansatz erlaubte es ihm, das Schulsystem voll zu bejahen, ohne seine individualisierenden Kräfte zu ignorieren.

4.2 Gutmann und die Grundschulen

Unter den evangelischen Missionen in Tansania war die Leipziger Mission im Schulwesen immer führend, was dem starken Interesse der Chagga an Bildung entsprach. Gutmann kannte die Leipziger Praxis, in einem neuen Gebiet mit einer „Kostschule“ die Missionsarbeit zu beginnen. Als ihm die Aufgabe anvertraut

1991, 207-217.

41 Solche Neuerungen waren, dass die Schwachen in eine Schildschaft aufgenommen werden sollten; dass sie mehr als zwei Schildkameraden umfassten, insbesondere bei Mädchen; dass sie samstags als Teil des Konfirmandenunterrichts Alten und Schwachen helfen sollten usw.

wurde, in Masama eine neue Arbeit zu beginnen, eröffnete er jedoch keine „Kostschule“, weil er sich der individualisierenden Aspekte solcher Schulen bewusst war.

Als er die Gemeinde in Kidia/Mbokomu (Old Moshi) übernahm, fand er gute Grundschulen vor. Während die deutschen Missionare 1920 bis 1925 im Exil waren, führten die Chagga-Lehrer die Schularbeit weiter, für längere Abschnitte ohne jede Bezahlung. Als Gutmann 1926 nach Old Moshi zurückkehrte, fand er das Schulwesen in guter Ordnung vor.

1926/27, nach dem Besuch der *Phelps Stokes Commission*, begann die Regierung Interesse am Schulwesen zu zeigen und schlug eine Partnerschaft zwischen Regierung und Missionen vor, in der die Regierung Zuschüsse zahlen würde für alle Schulen und Lehrer, die die festgelegten Anforderungen erfüllen würden. In der Leipziger Mission waren Bruno Gutmann (der „Erzkonservative“) und Paul Rother (sein Schwager) die einzigen, die bereit waren, das Angebot anzunehmen, während die anderen Missionare weder die Unterstützung noch die Aufsicht der Regierung haben wollten. Glücklicherweise entschied die Leitung der Leipziger Mission anders und damit so wie es den Wünschen der Chagga entsprach. Als erster Schritt wurden Modellschulen eingerichtet, die den für Grundschulen gestellten Anforderungen entsprachen und damit Anspruch auf staatliche Zuschüsse hatten. Dass Gutmann in Kidia eine solche Modellschule einrichtete, war zu erwarten. Mbokomu, das in einer anderen Häuptlingsschaft lag, hatte auch einen gut begründeten Anspruch darauf. Gutmann errichtete aber auch in Tela und Shia, im Südosten und im Westen von Kidia, Modellschulen. Solche Schulen machten eine gute Lehrerausbildung nötig, und

deswegen bejahte Gutmann von ganzem Herzen die Lehrerausbildung in Marangu – inklusive dem dafür erforderlichen Englisch als Unterrichtssprache.

Diskussionen um
Englisch als
Unterrichts-
sprache.

So blieb Old Moshi führend im Schulwesen, und als Gutmann von einem Jahr in Deutschland nach Moshi zurückkehrte, beklagte er sich offiziell bitter, dass sein Vertreter Fritze in diesem Jahr, eine „gesunde Entwicklung“ unterbrochen hatte.⁴² In vielen Diskussionen unter den Leipziger Missionaren über das Schulwesen waren es Gutmann und Rother, die das progressive Schulsystem befürworteten, und für Gutmann war es kein Problem, dass der Englischunterricht dazugehörte. Als Gutmann 1938 nach Deutschland reiste, war der Plan, dass er nach einem Jahr als Senior und Koordinator des gesamten Schulwesens nach Marangu gehen würden. Der Krieg machte es ihm unmöglich zu zeigen, wie seine konservative Modernität sich auswirken würde, aber eins ist klar: Er identifizierte sich voll mit den Ambitionen seiner Christen.⁴³

5. Gutmann und die Vertreter der Modernität

In der Geschichte von Old Moshi sehe ich drei Vertreter der Moderne: die Schule, die Regierung und den Kaffeeanbau. Unter diesen drei Gruppen waren die Schulen die mächtigsten, die Regierung die unvermeidlichsten und der Kaffee die umstrittenste. Gutmann war sehr klar in seiner Meinung, dass keiner dieser Vertreter der Moderne seine

Wurzeln in den primären Bindungen habe, aber er kam dennoch gut mit ihnen klar. Er unterstützte die (modernisierenden) Schulen voll und ganz. Die koloniale Herrschaft schob die Häuptlinge zunehmend beiseite. Gutmann arbeitete dagegen eng mit den Häuptlingen zusammen, während er zur deutschen und englischen Regierung (oder besser: zu ihren Vertretern in Moshi) Distanz hielt, ohne dass er ihr Daseinsrecht anzweifelte. Für die Kaffeekooperative hatte er wenig Sympathien, aber persönlich verstand er sich gut mit Joseph Merinyo, ihrem wichtigsten Vertreter in Old Moshi. All das heißt, dass er sich erfolgreich mit allen Kräften der Moderne arrangierte. Wie aber sah seine Haltung gegenüber den Vertretern dieser Systeme der Modernisierung in Old Moshi und Mbokomu konkret aus?

5.1 Gutmann und die Regierungsvertreter

Gutmann respektierte die koloniale Herrschaft, aber ich habe keine Hinweise auf eine persönliche Freundschaft mit Vertretern der Kolonialbehörde gefunden. Obwohl Moshi Town (Boma) Teil seiner Pfarrei war, habe ich nichts über eine pastorale Betreuung der dortigen Deutschen durch Gutmann oder persönliche Beziehungen gefunden.⁴⁴ Die Siedler waren zwar nicht Teil der Regierung, aber standen doch in einer Beziehung zu ihr.

Als Gutmann noch ganz neu als Missionar war, schrieb er einen Artikel „Wie ich den Buren begegnete“. An die Ansiedlung der Buren in der Steppe knüpfte er Hoffnungen, denen die

42 Siehe Jahresbericht Moshi 1933.

43 Vergleiche dazu die Situation in Rungwe, wo Chief Korano damit drohte, die Weißen Väter zu rufen (Chief R. Korano – Lordbishop [Gemuseus], nd. [c. 2/1937]).

44 Mir liegen keine Statistiken vor, aber basierend auf deutschen demographischen Angaben, nehme ich an, dass es unter den Regierungsvertretern in Boma einige Lutheraner gegeben hat, für die sich also eine pastorale Betreuung durch Gutmann nahegelegt hätte.

Missionsleitung übrigens kritische Bemerkungen hinzufügte. Aber das war die erste und letzte positive Bezugnahme auf Siedler in seine Veröffentlichungen oder in den Protokollbüchern der Gemeinde. Im Jahre 1911 verteidigte er den Chagga Mikaeli gegen die schlechte Behandlung durch einen deutschen Siedler namens Sauerbrunn.⁴⁵ Er verlor den Prozess und die Leipziger Mission, die ihn unterstützte, riet ihm in der Zukunft mit solchen Bemühungen vorsichtig zu sein.

5.2 Gutmann und die Lehrer

Gutmann unterstützte voll das Schulwesen der Mission. Aber wie stand er zu den lokalen Vertretern dieses Schulwesens, den Lehrern in Old Moshi und Mbokomu? Gutmann wusste sehr wohl, dass die meiste Gemeindegarbeit in den verschiedenen Bereichen der Gemeinde von den Lehrern getan wurde, und er schätzte ihre Arbeit sehr. Jeden Freitag traf er sich mit ihnen, um den Sonntagsgottesdienst vorzubereiten. Die Lehrer waren *de facto* die Leiter der Gemeinde, und Gutmann versuchte diese Tatsache mit seiner Präsenz für die Leitung der Gemeinde durch die Ältesten zu vereinen, die der lutherischen Ekklesiologie der Leipziger Mission entsprach. Grundlegend war Gutmanns Entscheidung, dass Lehrer nicht als Gemeindegälteste gewählt werden konnten, die er schon bald nach seinem Eintreffen in Old Moshi traf, und die den Lehrern immer unsympathisch blieb.⁴⁶ Dass die

Lehrer zwei Vertreter aus ihren Reihen in den Gemeinderat wählen konnten, befriedigte sie nicht, genauso wenig wie das gemeinsame halbjährliche Treffen aller Lehrern mit Gutmann, da dort nichts Wesentliches verhandelt wurde.⁴⁷

Gutmann bemühte sich anhaltend, den Ältesten den ihnen zustehenden Einfluss zu verschaffen. Dabei verlor er viel Unterstützung durch die Lehrer, und als er monatliche „Christenversammlungen“ in den Bezirken (*mitaa*) einführte, half das wenig,⁴⁸ weil weder die Lehrer noch die anderen Führer der Gemeinde viel Sinn darin sahen, diese Versammlungen zu besuchen. Der Konflikt mit den Lehrern wurde nie gelöst, aber Gutmann war fähig, mit den Lehrern, die ihm nahestanden, gut zusammenzuarbeiten.⁴⁹

Sowohl seine Grundeinstellung als auch sein Realitätssinn kamen auf den Prüfstand, als aufgrund des Versailler Vertrages alle deutschen Missionare für fünf Jahre Tansania verlassen mussten. Wie auch in allen anderen Gemeinden wurden in Moshi Lehrer als „Halbpastoren“ (Gemeindepfleger) eingesetzt. Filipo Njau wurde der Gemeindepfleger für Old Moshi, und Yohane Kimambo für Mbokomu. Gutmann ließ die Lehrer (jetzt „Gemeindepfleger“) versprechen, in vollem Einklang mit der Gemeinde zu arbeiten. Der Ältestenrat in Kidia sollte nicht von Filipo Njau geleitet werden, sondern von einem Gemeindegältesten, wahrscheinlich Zakayo Olotu.⁵⁰ Das

45 Bruno Gutmann, „Bericht über den Prozeß Mikaeli/Sauerbrunn vor dem Eingeborenengerichte Moschi und meine Beteiligung an ihm“, Moschi, 12.2.1911. Leipzig versprach zu versuchen, das Material dem deutschen Kolonialamt vorzulegen.

46 Das mag erklären, dass man Gutmann nachsagte, er habe einige Lehrer „verflucht“ (*anawalaani*). Gutmann war niemand, der andere verfluchte. Deswegen mag die mir gegebene Erklärung korrekt sein, er habe von einzelnen

Lehrern, die sich nicht gut benahmen, gesagt habe, dass aus ihnen nichts werden würde (Mitteilung Pastor Lyatoo).

47 Siehe Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 46-47.

48 Älteste 22.7.1914.

49 So betonte z.B. Filipo Njau, dass er all seinen Kindern Chagga-Namen gegeben habe.

50 Bruno Gutmann, *Gemeindegäubau aus dem Evangelium*, Leipzig 1925; Mitteilung J.C. Winter

bewirkte wenig, da Filipino Njau doch den Ältestenrat dominierte, was seine reale Macht (und Verantwortung) bezeugt. Obwohl Kimambo und Njau andere Ambitionen für die Gemeinde hatten als Gutmann, so blieben doch die meisten von Gutmanns Einrichtungen und Regelungen bestehen.

5.3 Ein Konflikt zwischen den progressiven Lehrern und der konservativen Gemeinde

Obwohl sie nur „Halbpastoren“ waren, übernahmen Njau und Kimambo die Position der Missionare und den entsprechenden Respekt und die dazugehörige Verantwortung. Diese Stellung wurde ihnen nicht von der Gemeinde gegeben, aber diese war ja eh nicht gewohnt, ihre Gemeinleiter selbst zu berufen. Gemeinde und Gemeindepfleger kamen wohl ebenso gut miteinander aus, wie es bei Gutmann in den Jahren zuvor gewesen war. Dies änderte sich mit dem Ausbruch der Beschneidungskontroverse. Sie entstand nicht in der Gemeinde, sondern wurde ihr aufgezungen durch die kollektive Entscheidung aller Gemeindepfleger, die Beschneidung abzuschaffen, weil sie „gegen die Bibel“ sei. Filipino Njau war nicht der Initiator dieser Entscheidung, und er unternahm die vorbereitenden Schritte in Kidia sehr langsam. Aber als einmal die kollektive Entscheidung aller „Lehrer“ gefallen war,⁵¹ vertrat er sie mit allem Einsatz in

Er setzte mit patriarchalischen Mitteln den Wunsch der breiten Mehrheit durch.

24.1.1974).

51 Streng genommen war es die Konferenz der Gemeindepfleger und Ältesten, aber die Ältesten spielten eine geringe Rolle. Älteste aus Moshi sagten, dass sie den Verhandlungen nicht folgen konnten, weil sie in Swahili gehalten wurden.

der Gemeinde Kidia.⁵² Er repräsentierte zwar seine Gemeinde, aber er hatte entweder ihre Einstellung nicht wahrgenommen oder sich entschieden, sie bewusst zu ignorieren. Das führte zu dem schlimmsten Konflikt, den die Gemeinde je durchgemacht hatte. Njau ignorierte die Haltung der Gemeinde und versuchte, Gehorsam durch strenge Kirchenzucht zu bewirken. Damit gab er den (korporativen) Entscheidungen der (progressive) Lehrer Vorrang vor den tief gefühlten Bedürfnissen seiner (konservativen) Gemeinde.⁵³

Gutmann war kein Freund der Beschneidung, schon gar nicht der Beschneidung von Mädchen,⁵⁴ aber für ihn (wie für die Leipziger Mission) war Beschneidung ein Adiaphoron. Natürlich hatte die Gemeinde (und auch Gruppen von Gemeinden) das Recht, über Adiaphora zu entscheiden, aber für Gutmann, der seine Gemeinde kannte und schätzte, stand fest, dass die Gemeindepfleger ihre eigenen Ambitionen verträten und nicht die Ambitionen derer, die sie repräsentierten.⁵⁵ Sein Realismus machte ihn zum Verbündeten derer, die die Abschaffung der Beschneidung ablehnten. Er zwang die progressiven Lehrer nachzugeben und ihre bittere Niederlage einzugestehen.⁵⁶ Gutmann agierte nicht gerade demokratisch, aber

52 Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 78-80.

53 Einige wenige ließen sich nicht beschneiden. Die meisten von ihnen gehörten zu einer der Filialgemeinden, und Gutmann nahm sie ab 1926 immer gegen Anfeindungen und Spott in Schutz.

54 In diesem Punkt teilte er die Meinung der Leipziger Missionare, wie sie sie bei Missionarskonferenzen bis 1914 zum Ausdruck gebracht hatten.

55 Es existieren Schreiben von verschiedenen Mitgliedern der Gemeinde in Moshi, aber bisher ist keine Antwort von Gutmann gefunden worden.

56 Siehe Missionarskonferenz 3.-7.9.1925.

52 Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 78-80.

53 Einige wenige ließen sich nicht beschneiden. Die meisten von ihnen gehörten zu einer der Filialgemeinden, und Gutmann nahm sie ab 1926 immer gegen Anfeindungen und Spott in Schutz.

54 In diesem Punkt teilte er die Meinung der Leipziger Missionare, wie sie sie bei Missionarskonferenzen bis 1914 zum Ausdruck gebracht hatten.

55 Es existieren Schreiben von verschiedenen Mitgliedern der Gemeinde in Moshi, aber bisher ist keine Antwort von Gutmann gefunden worden.

56 Siehe Missionarskonferenz 3.-7.9.1925.

er setzte mit patriarchalischen Mitteln und viel Druck den Wunsch der breiten Mehrheit durch, gegen den sich eine Minderheit gestellt hatte.

Während der gesamten Auseinandersetzung wurde kein Unterschied zwischen weiblicher und männlicher Beschneidung gemacht. Auch Gutmann tat es nicht, da er die Realität seiner Gemeinde kannte und respektierte. War Gutmann in diesem Punkt konservativ? Ja, und zwar genauso konservativ wie die große Mehrheit der Chagga-Christen. Als ihr Hirte stellte er sich, da es um ein Adiaphoron ging, aus Gründen der pastoralen Fürsorge auf die Seite der großen Mehrheit. Dass beide Seiten in diesem Punkt eine konservative Haltung hatten, betrachte ich dagegen als einen Zufall. Gutmann wollte nicht die Beschneidung an sich bewahren als ein wertvolles Element der afrikanischen Kultur. Sondern ihm ging es um etwas, das seiner Gemeinde in ihrer großen Mehrheit ungemein wichtig war. Gutmann war ein Realist, der, wenn es sein musste, auch konservativ sein konnte.⁵⁷

5.4 Die Kaffee-Unruhen

Was die Lehrer anging, war Gutmann widersprüchlich. Er unterstützte das Schulsystem voll, hatte aber genug Probleme mit seinen Vertretern, den Lehrern. Mit der Kaffeegegnossenschaft war es genau anders herum: Er hielt nicht viel von ihr, aber er hatte immer ein gutes Verhältnis zu Joseph Merinyo, dem führenden Vertreter der Kaffeegegnossenschaft in Old Moshi.

57 Hieraus schließe ich, dass er den 1974 beginnenden Kampf der Chagga Christinnen in Kidia und an anderen Orten voll unterstützt hätte, die Mädchenbeschneidung als *Female Genital Mutilation* ablehnten. – Dies ist heute auch die offizielle Politik der Regierung und der Lutherischen Kirche in Tansania.

Diese scheinbar gegensätzliche Haltung wurde deutlich, als Gutmann 1931 in Deutschland war und in seiner Gemeinde durch den Nachbar Georg Fritze (Mamba) vertreten wurde. Da geschah es eines Tages, dass Frau Merinyo zum Abendmahlsempfang kam und einen schönen und großen Hut trug und Fritze ihr den abnahm – ob behutsam oder nicht so, darüber gehen die Meinungen immer noch auseinander.

Zur derselben Zeit gab es viel Unruhe wegen des Kaffees und der Kaffeegegnossenschaft, bei denen es an verschiedenen Orten zu Übergriffen kam.⁵⁸ Superintendent Raum fühlte sich verpflichtet, die Agitation zu bekämpfen, und er stellte zufrieden fest, dass „die Gemeinden als solche von Merinyos Agitationen unberührt geblieben waren“.

Fritze fühlte sich verpflichtet, seinen Teil zum Kampf gegen die Agitation beizutragen, und er schloss Merinyo aus der Gemeinde aus wegen der Anklage des Ehebruchs, der weder bewiesen noch verhandelt worden war, mit dem Vermerk dass, wenn die Anklage sich als falsch erweisen würde, die Frage der „Agitation“ erst noch einmal aufgegriffen werden müsse.⁵⁹ Gutmann, in Deutschland weit weg vom dramatischen Geschehen, verstand sofort, was passiert war, und er fürchtete, dass das verständnislose und rücksichtslose Vorgehen der Missionare der Bildung einer Afrikanischen Unabhängigen Kirche führen könnte.⁶⁰

Das verständnislose und rücksichtslose Vorgehen der Missionare.

58 Solche Übergriffe fanden in Kidia und Mbokomu nicht statt.

59 Älteste Moshi 13.10.1930; 30.12.1930; 27.1.1931.

60 Ich denke, dass er auf diesem Hintergrund den Artikel schrieb „Sektenbildung und Rasseerlebnis

Gutmann mag dabei auch an die „Kleiderkriege“ gedacht haben, die auf verschiedenen Missionsstationen geführt wurden.⁶¹ Für diese Streitigkeiten hatte er keinerlei Verständnis, denn Kleidung war nur ein *zufälliger* Ausdruck der Kultur, und nicht wert, darum zu kämpfen, weil Kleidung nichts mit den primären Bindungen zu tun hatte.

Als Gutmann dann in seine Gemeinde zurückkam, war seine erste Handlung, das Merinyo angetane Unrecht wieder-gutzumachen.⁶² Gutmann war kein Freund der Kaffee-genossenschaft, aber das schloss für ihn weder persönliche Beziehungen noch pastorale Verantwortung aus.

Ich fasse zusammen: Gutmann stand beiden wichtigen Kräften der Modernisierung (Schulen und Kaffee-genossenschaft) kritisch gegenüber, aber er hatte sich so weitgehend mit den Chagga Christen identifiziert, dass er ihr tiefes Verlangen nach Modernität durch Lernen verstand und akzeptierte, und dass er sich ein gutes Verhältnis zu Merinyo bewahrte und sich nicht der Agitation anderer Missionare gegen die Kaffee-genossenschaft anschloss.

in Ostafrika“, *Evangelisches Missionsmagazin*, 1934, 277-292. Dazu gehörte auch seine Einschätzung der Beschneidungskontroverse.

61 Ein herausragendes Beispiel war Arusha, wo Leonard Blumer vier Jahre Krieg gegen die Moderne (und gegen die Haltung der Gemeinde) führte, wobei er mehrere Male die Kirche zunagelte als Strafe für das schlechte Benehmen seiner Gemeinde. Er wurde von Leipzig entlassen, weil er in diesem Zusammenhang die hochschwangere Frau Lazaros Laisers, des Gemeindepflegers geschlagen hatte (Gutmann – Missionsrat 29.12.33). Siehe auch Max Pätzig, *Lasaros Laiser*, Erlangen 1959, 14-15.

62 Älteste 13.10.1930, 30.12.1930, 27.1.1931.

6. Gutmann und die Ordination afrikanischer Pastoren

Als Merinyo seinen Anklagebrief wegen der Hutabnahme nach Leipzig schickte, betonte er im zweiten Teil die Notwendigkeit, Chagga Pastoren zu ordinieren.⁶³ Der Brief mag die Entschlossenheit der Missionare gestärkt haben, zu tun was nötig war, da sie, wie allgemein die Lutheraner und Herrnhuter, ziemlich langsam in der Sache der Ordination waren. 1927 hatte die Missionarskonferenz noch von „ordinierten afrikanischen Gehilfen“ gesprochen, wogegen die Missionsleitung in Leipzig auf afrikanischen Pastoren bestand. Diese wurden dann in einem (für die damalige Zeit) gründlichen Kurs von Senior Raum in Machame ausgebildet.⁶⁴ Nach ihrer Ordination waren die meisten Pastoren eher als Gehilfen ihrer Missionare eingesetzt, aber Gutmann gab ihnen vorwiegend unabhängige Arbeit. Imanuel Mkony wurde Mbokomu anvertraut, Ndesanyo Kitange wohnte zwar in Kidia, tat aber seine Arbeit vorwiegend in Shia. Imanuel Mkony war auch für die Missionsarbeit der Gemeinde in Okuma und Uru zuständig,⁶⁵ und Ndesanyo Kitange betreute die Missionsarbeit in Msaranga und Kahe.⁶⁶

In seiner Einstellung zu den afrikanischen Pastoren bewies Gutmann, dass er die Wirklichkeit und die Bedürfnisse der Gemeinde verstand. Ich kann in dem historischen Material keine Hinweise

63 Merinyo sagte mir, das sei der Beginn der Ordination afrikanischer Pastoren gewesen. Aber die Missionare hatten schon 1927 und 1931 den Prozess (langsam) begonnen.

64 Beide Pastoren bewahrten ihre Mitschriften auf und nutzten sie für ihre Arbeit.

65 Älteste 2.7.1935; Interview Imanuel Mkony 26.5.1971.

66 Interview Ndesanyo Kitange 27.5.1971

finden für Marcia Wrights Vorwurf, Gutmann habe grundsätzliche Bedenken gegen afrikanische Pfarrer gehabt, weil deren Amt keine Wurzeln in der traditionellen Kultur der Chagga hätte. Dagegen spricht auch die von ihm einfühlend und gut durchdacht verfasste Anleitung für den Dienst der afrikanischen Pastoren, die für diese selbständigen Aufgaben mit eigener Verantwortung vorsieht.⁶⁷

Die Werte
bewahren, die
Gott in den
primären
Bindungen
gegeben hat.

War Gutmann konservativ?
Ja, denn er wollte die Werte,
die Gott in den primären
Bindungen gegeben hatte,
bewahren. War er modern?
Ja, denn er bejahte die Ordination afrikanischer Pastoren und gab ihnen volle Verantwortung. Das war die

grundlegende Entscheidung, um ihnen zwanzig Jahre später die Übernahme der vollen Verantwortung für die Kirche zu ermöglichen. Er hatte vermutlich nicht gedacht, dass es so bald geschehen würde, aber er traf die nötigen Vorbereitungen dazu.

7. Bruno Gutmann und die Missionare

Gutmann war zuallererst ein Missionar, der über mehr als zwei Jahrzehnte hin seine Gemeinde mit Hingabe und Liebe betreute. Was ihn aber berühmt gemacht hat, waren seine Bücher.⁶⁸ Die um-

67 Nach einer allgemeinen Einführung beginnt er mit der Fürbitte, dann geht es um Seelsorge und danach um die Sonntagspredigt. Hier betont er, dass der Pastor nicht über die Sünden und Mißstände in der Gemeinde predigen solle, sondern dass er viel Wichtigeres zu tun habe, nämlich seiner Gemeinde „Christus vor Augen zu malen“.

68 Für eine fast komplette Liste seiner Schriften mit 500 Einträgen siehe Bruno Gutmann, *Afrikaner – Europäer in nächstschafflicher Entsprechung. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Ernst Jaeschke,

fassendsten Bücher waren seine anthropologischen Studien,⁶⁹ während seine missiologischen Bücher von geringerem Umfang waren und vorwiegend Artikel enthielten, die er zuvor veröffentlichte hatte, und daher keine systematische Darstellung seiner missionarischen Ansätze und seiner Theologie boten.⁷⁰ Sein großes systematisches Buch „Der grundständige Mensch“ schrieb er erst, als er wieder in Deutschland war, und es ist leider bis heute nicht veröffentlicht worden.

7.1 Gutmann und die Leipziger Missionare

Gutmann war ein Leipziger Missionar von vielen, Pastor einer etablierten Station und gut angesehen. In der Mission gab es weder Pro- noch Contra-Gutmann Fraktionen. Sein engster „Verbündeter“ und Freund war sein Schwager Paul Rother, der Direktor des Lehrerseminars in Marangu. Am wenigsten wohl gesonnen war ihm wohl vermutlich sein Nachbar, Georg Fritze, der in Mamba stationiert war, was insofern erstaunt, als er ähnliche Konzepte für seine Arbeit hatte wie Gutmann.⁷¹ Ich kann seine Abneigung gegen Gutmann nicht erklären,

Stuttgart 1966, 215-232.

69 Bruno Gutmann, *Das Recht der Chagga*, München, Beck, 1928 (778 Seiten); Bruno Gutmann, *Die Stammeslehren der Dschagga*, 3 Bde., München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1932, 1935, 1938 (2028 Seiten).

70 Für Prof. King schrieb ich einen Aufsatz „Gutmann for English Readers“, in dem ich versuchte, Gutmanns Theologie zusammenzufassen, bevor ich das erste Mal nach Old Moshi kam. Ernst Jaeschke schrieb später *Gemeindeaufbau in Afrika. Die Bedeutung Bruno Gutmanns für das afrikanische Christentum*, Stuttgart: Calwer, 1981 und *Bruno Gutmann, his Life, his Thoughts, and his Work: An Early Attempt at a Theology in an African Context*, Makumira, 1985.

71 Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 213-214.

aber es scheint mir, dass Gutmann die Wünsche und Bedürfnisse seiner Gemeinde bestens verstand, während Fritze eher darauf bedacht war, seine Ideen durchzusetzen. Zudem war Fritze jünger, und es könnte ihn auch der zunehmende Nationalismus in Deutschland ein wenig beeinflusst haben. Er investierte einen großen Teil seiner Energien in die Rika Schulen, in denen er den Konfirmandenunterricht mit den Lehren und dem Erleben der traditionellen Initiation verband. Aber er verstand seine Gemeinde nicht gut genug, so dass sein gut gemeinter Ansatz nach einigen „erfolgreichen“ Durchgängen von der Gemeinde beendet wurde,⁷² weil er unbeschnittene Jungen in die Rika Schulen aufnahm, wo ihnen auch Aufklärungsunterricht erteilt wurde, obgleich das für die Chagga nicht akzeptabel war.⁷³

In seiner Mission unterschied sich Gutmann von Missionaren, die meinten, Tanganyika gehöre „rechts“ Deutschland, und er unterschied sich auch von den Missionaren, die wie Blumer in Arusha verlustreiche Kämpfe gegen „europäische“ Kleidung ausfochten und darüber das versäumten, was in Gutmanns Augen wirklich von Nöten war, nämlich die primären Bindungen und die wahren Bedürfnisse der Gemeinden. Im Vergleich zu ihnen war Gutmann modern und fortschrittlich, obwohl man seine

72 Fritze war davon überzeugt. Anders als Gutmann sah die Beschneidung nicht als Adia-phoron, sondern als ein heidnisches Ritual, eine Einführung in die Geisterwelt. Er beschrieb seine Arbeit in Georg Fritze, *Rika Iyikanyie*, n.d., (1931), Leipzig Archives, 101 Seiten.

73 Diese Information, die ich nicht in den Leipziger Archiven fand, erhielt ich, als ich Mamba besuchte, wo der Pastor mir das mitteilte, nachdem er alle Fenster und Türen geschlossen hatte, damit keine Kinder zuhören konnten.

missionarischen Grundsätze durchaus als konservativ bezeichnen könnte.

7.2 Gutmann und Nicht-Leipziger Missionare

Unter den Missionaren, die nicht zur Leipziger Mission gehörten, war besonders Ernst Johanssen mit Gutmann verbunden.⁷⁴ Hoekendijk meint, Johanssen sei derjenige, der Gutmann am besten verstand. Hoekendijk weist darauf hin, dass Johanssen die Afrikaner nicht von der weiteren Welt abschotten wollte, weswegen er 1930 den Ruf ausgab „Heraus aus der Isolierung“⁷⁵. Johanssen traf viel Kritik, weil er u.a. Englisch förderte, doch diese Kritik kam nicht von Bruno Gutmann. Johanssen förderte das Englische explizit, und Gutmann tat das selbe implizit, indem er das Schulwesen förderte.⁷⁶

Ich bin sicher, dass viele deutsche Missionare Gutmanns Ideen diskutierten, aber zureichende Information habe ich nur von den Herrnhutern in nördlich des Nyassa Sees, die vorwiegend unter den Nyakyusa arbeiteten. 1936 waren Gutmanns Ideen das Hauptthema der jährlichen Missionarskonferenz, wo Hermann Schnabel ein faires Bild von Gutmanns Ideen zeichnete, mit besonderer Betonung der primären Bindungen.⁷⁷ Die Reaktionen gingen wesentlich über das hinaus, was Schnabel über Gutmann vorgetragen hatte. Schnabel stellte fest, dass erst Gutmann

74 Ernst Johanssen, „Die Bedeutung der Gutmannschen Gedanken für unsere Mission“, *Unsere Erfahrung*, 1932, 27-36.

75 Ernst Johanssen, „Heraus aus der Isolierung“, *Allgemeine Missionszeitschrift*, 1930, 56.

76 Für meine Darstellung siehe: Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 63-72.

77 Schnabels Vortrag erhielt ich damals dankenswerter Weise neben anderen Dokumenten von den Herrnhuter Archiven als Microfilm zugeschickt.

das Evangelium für ihn bedeutsam gemacht habe und sein ähnlich gesinnter Kollege Rietzsch schloss sich ihm mit der Aussage an, dass Gutmanns Schriften ihm ein „ganz neues Verständnis des Evangeliums und Luthers“ ermöglicht hätten.⁷⁸ Andere Missionare behaupteten, Gutmann vergewaltige das Evangelium, und sie waren überzeugt, dass Jesus nicht so gedacht und gesprochen habe, wie Gutmann es darstelle.⁷⁹ Da über Gutmanns Grundsätze keine Einigung möglich war, beschloss man, traditionelle Tänze als „unschuldiges Vergnügen“ und als Beitrag zur Erhaltung der afrikanischen Kultur zu erlauben, eine Erlaubnis, die bald wieder zurückgenommen wurde. Gutmann bemerkte dazu, dass sie sich um Folklore bemüht hätten, statt die primären Bindungen im Volkstum zu fördern.⁸⁰ In den nächsten Konferenzen

„Ein ganz neues Verständnis des Evangeliums und Luthers“.

verloren Gutmanns Gedanken an Bedeutung, weil diejenigen, die 1936 seine „Anhänger“ waren, Themen zur Auseinandersetzung fanden, die dem nationalistischen Gedankengut des Dritten Reiches näher standen, wie zum Beispiel die Leugnung jeder „speziellen“ Offenbarung Gottes für und durch die Juden. Bei der letzten Konfrontation anlässlich der Missionarskonferenz 1939 waren die Fronten klar: Nur noch zwei Missionare

78 Dieser Abschnitt beruht auf den Konferenzprotokollen. Ich habe die allermeisten Texte Gutmanns gelesen, und es erscheint mir, dass diese Stellungnahmen Chiffren für tieferliegende Konflikte waren. Das gilt für beide Seiten.

79 Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 146.

80 Bruno Gutmann, „Das Wesen der Volkskirche“, *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 1938, 721ff und 738ff, Neudruck in *Afrikaner – Europäer*, 133-150 [141].

(Schnabel und Busse)⁸¹ identifizierten sich mit extrem nationalsozialistischen Ideen. Nach der Repatriierung 1940 tat Joseph Busse Buße und schloss sich der Bekennenden Kirche an, während Schnabel zuerst seine Zugehörigkeit zur Herrnhuter Mission aufgab und dann auch seinen christlichen Glauben.⁸²

Was sich unter den Herrnhuter Missionaren abspielte, zeigt zu einem kleinen Teil Gutmanns Einfluss und zum großen Teil den Missbrauch seiner Ideen.

7.3 Gutmann und die Missiologen

In den 1930er Jahren wurde Gutmann als einer der führenden Missiologen gesehen, oft zusammen mit Christian Keysser, Neuendettelsauer Missionar in Neu Guinea. Ich habe die Rezeption Gutmanns in der Missionswissenschaft nicht gründlich studiert, deswegen ist das, was ich hier schreibe, vorläufig.

a) Gutmann und die Missiologie in den 1930er Jahren

Hier bin ich noch unzureichend informiert. Ich erinnere mich, dass es etwa ein halbes Dutzend Dissertationen über Gutmann gab, die vor 1945 geschrieben wurden, eine davon in Afrikaans, die ich auch gelesen habe, die mir aber nicht mehr vorliegt. Für diesen Abschnitt folge ich deswegen erst einmal Hoekendijk. Der erste, der eine Kritik der Theologie Gutmanns schrieb, war W. Holsten, der feststellte, dass Gutmanns Theologie gefährlich stark zur Immanenz neige,⁸³ wozu K. Berger hinzufügte, dass Gutmann einen Teil der menschlichen

81 Die anderen Missionare, die zuvor ähnliche Ideen geäußert hatten, distanzieren sich von diesen extremen nationalistischen Gedanken.

82 Siehe Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 155-157.

83 W. Holsten, „B. Gutmanns Exegeses“, in *Das Evangelium und die Völker*, Berlin 1939, 89-125.

Wirklichkeit als göttliche Schöpfung qualifiziere.⁸⁴ Nach ihm stellte Weist fest, dass Gutmann in fast allem falsch liege,⁸⁵ und A. de Quervain und van t'Hof fügten hinzu, dass Gutmann den menschlichen Strukturen zu großes Gewicht beimesse.⁸⁶

Ich bin nicht sicher, aber mir sieht es so aus, dass der missiologische Diskurs jener Zeit von diesen Dissertationen wenig Notiz nahm.⁸⁷ Das beste Verständnis für Gutmann scheint mir W. Pollmar in seiner Dissertation zu zeigen.⁸⁸ Außerdem kannte natürlich keiner Gutmanns Arbeit oder hatte Old Moshi besucht.⁸⁹

b) Missiologische Veröffentlichungen

Hinsichtlich der Missiologen, die keine praktizierenden Missionare (mehr) waren, verlasse ich mich wieder auf Hoekendijk und füge, wo es möglich ist, meine Perspektive hinzu. Hoekendijk sieht Martin Schlunk als einen eifrigen Verehrer Gutmanns, aber als einen, der

84 K. Berger, Gottes Wille und geschichtliche Wirklichkeit. Die Lehre von den Ordnungen in der evangelischen Theologie der Gegenwart, PhD, Basel 1936, 46; Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap*, 151.

85 H. Weist, Die Theologie des Missionars B. Gutmann in kritischer Beurteilung, PhD, Halle, 1941; Hoekendijk, *Kerk en Volk*, 157.

86 A. de Quervain, *Kirche, Volk, Staat*, Zürich, 1945, 72; I. van t'Hof, *Karl Barth*, 110; Hoekendijk, *Kerk en Volk*, 157.

87 Im missiologischen Diskurs der 1930er Jahre habe ich keinen Hinweis auf diese Dissertationen gefunden. Sie waren nur in wenigen Exemplaren veröffentlicht und nicht leicht zugänglich.

88 W. Pollmar, Die missionarischen Grundsätze B. Gutmanns, Leipzig 1942. — Ich las die Dissertation vor vielen Jahren. Hoekendijk erwähnt, dass er keine Kopie dieser Doktorarbeit einsehen konnte (Hoekendijk, *Kerk en Volk*, 153).

89 Das kann man ihnen nicht vorwerfen, die Umstände erlaubten es nicht. Als diese sich änderten, wurde eine andere Vorgehensweise möglich, die Winter und ich verwendeten.

nicht sehr viel von ihm verstanden habe.⁹⁰

Von den missiologischen Autoren, die auf Gutmann eingehen, nimmt Hoekendijk Siegfried Knak ernst, der zuerst Inspektor und dann Direktor der Berliner Mission war. Knak war einer der führenden deutschen Missiologen und er formulierte seine Missionstheologie in der Zeit des wachsenden deutschen Nationalismus, der Volk und Volkstum betonte, aber von primären Bindungen keine Ahnung hatte. Knak war überzeugt, dass die Mission ein Kind ihrer Zeit werden müsse,⁹¹ und anfangs folgte er wohl dem Zug der Zeit, wobei er Gutmanns Vorstellungen zu einem eher diffusen Programm machte.⁹² Hoekendijk argumentiert, dass Knak kein Schüler Gutmanns war und ich bin mir nicht bewusst, dass Gutmann je auf Knak Bezug nahm.

1933 besuchte Knak die Berliner Mission in Tansania als Inspektor. Das größte Problem war, dass Schüler, der alt gewordene Superintendent des Berliner Missionsgebietes im Süden, unwillig oder unfähig war, ordentliche Schulen zu haben, afrikanische Pastoren zu ordinieren und überhaupt die Kirche dort vorwärtszubringen. Bei einem früheren Besuch hatte Knak Gutmanns Prinzipien als (Aller-)Heilmittel für die vielen Probleme der Mission vorgeschlagen mit dem Ergebnis, dass sich nichts besserte. Diesmal ersetzte er die Gutmann Medizin durch seine eigenen Ideen. Diese sind in Knaks Buch *Zwischen Nil und*

90 Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap*, 158. Mir scheint diese Einschätzung richtig.

91 Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap*, 163.

92 Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap*, 169.

*Tafelbai*⁹³ zu finden und basieren auf Gutmanns Ideen. Allerdings führten sie zu keinem Erfolg, weder dort noch in der Konde Synode.⁹⁴ Rudlaff, der einzige Missionar, der dort etwas bewegte, war weniger ein Schüler Bruno Gutmanns als Karl Barths.

8. Schluss

8.1 Zusammenfassung

... eine Gemeinde,
tief verwurzelt in
den primären
Bindungen.

Gutmann war kein systematischer Missiologe, obwohl vieles, was er schrieb, diesen Eindruck vermittelt. Seine Anhänger wie seine Kritiker pickten das heraus, was ihnen gefiel oder eben nicht, ohne viel von dem zu verstehen, was Gutmann wirklich wollte: eine Gemeinde aufzubauen, die tief in den primären Bindungen verwurzelt war. Nicht alles gelang ihm, aber als er 1938 seine Gemeinde von 4000 Christen an seinen Nachfolger Ernst Jaeschke übergab, war sie nicht nur gut organisiert, sie hatte auch viele Qualitäten eines lebendigen Organismus. Seine Anhänger und Kritiker verstanden davon nicht viel, wenn sie sich auf Sitten und Gebräuche konzentrierten statt auf den Grundstand des Menschen und sich mit Volk und

93 Siegfried Knak, *Zwischen Nil und Tafelbai. Eine Studie über Evangelium, Volk und Zivilisation, am Beispiel der Missionsprobleme unter den Bantu*, Berlin, 1931.

94 Um Schülers Unfähigkeit zu kompensieren, trennte Knak die Konde und Bena-Hehe Synoden wieder. Julius Oelke, der Leiter der Bena-Hehe Synode, schaffte es, das Evangelium mit der lokalen Kultur zu verbinden und die ersten acht afrikanischen Pastoren zu ordinieren (Klaus Fiedler, *Christianity and African Culture*, 157-163; Marcia Wright, *German Missions in Tanganyika 1891-1941. Lutherans and Moravians in the Southern Highlands*, Oxford: Clarendon, 1971. 130, 189f, 201.)

Volkstum beschäftigten, zwei weitere Größen, für die Gutmann wenig Sympathie hatte.

Der verlorene Krieg veränderte die Tagesordnung der deutschen Missiologen, so dass das Bemühen um die Selbständigkeit und Gleichwertigkeit der jungen Kirchen in den Mittelpunkt rückte. Damit kam der Diskurs um Gutmanns Ideen zu einem abrupten Ende, und Bruno Gutmann, zu alt um ins Chaggaland zurückzukehren, tat das, was zu seiner Theologie und seinem Leben am besten passte: Er bemühte sich, die primären Bindungen, die für ihn nicht afrikanisch sondern allgemein menschlich waren, in seiner neuen Umgebung liebevoll zu verwirklichen.

In Deutschland sammelte er keine Jünger an sich. Zum Einen war sein Thema nicht länger akut, und zum Anderen vermute ich, dass er auch gar nicht daran interessiert war. Als Baptist kam ich zu dem Lutheraner Gutmann irgendwie als Außenseiter, und dabei habe ich ihn sehr schätzen gelernt. Als ich einmal ein Kapitel meiner Doktorarbeit mit Professor Kimambo, meinem Doktorvater besprach, sagte er zu mir: „Dies war wirklich ein bemerkenswerter Mensch“, und dem stimme ich voll und ganz zu.

8.2 Bruno Gutmanns konservative Modernität

1938 ging Gutmann für ein Jahr nach Deutschland, und da er nicht nach Old Moshi, sondern nach Marangu zurückkehren sollte, übergab er seine Gemeinde an Ernst Jaeschke, der sie auch als junger Missionar leiten konnte.

Ob Gutmann konservativ war oder nicht, soll nicht aufgrund von Gutmanns Schriften entschieden werden, sondern aufgrund dessen, was er in seiner Gemeinde tat.

- 1. Nach 1926 gab Gutmann seiner Gemeinde eine eher konservative Ausrichtung.⁹⁵
- 2. Verschiedene Bemühungen Gutmanns trafen auf den Widerstand der Ältesten, die es in bestimmten Situationen vorzogen, reaktionär statt konservativ zu sein.⁹⁶
- 3. Gutmann verstand sehr gut den Wunsch der Christen in Moshi, afrikanische Pastoren zu bekommen, und er gab ihnen beträchtliche Verantwortung und Unabhängigkeit und schrieb ein gutes und verständnisvolles Handbuch für sie. Damit war die Gemeinde Moshi/Mbokomu weiter entwickelt („moderner“) als die meisten Leipziger Gemeinden am Kilimanjaro. Wohl niemand erwartete, dass die afrikanischen Pastoren schon 20 Jahre später die volle Verantwortung übernehmen würden, aber Gutmann hatte seine Gemeinde und ihre Leiter gut vorbereitet.
- 4. Afrika, auf dem Wege zur Unabhängigkeit, entwickelte sich weder auf organische noch auf konservative Weise, sondern auf progressive Weise, wozu Ausbildung die Grundlage war. Ich weiß nicht, wann Gutmann merkte, wohin die Entwicklung ging, aber durch seine volle Unterstützung des modernen Schulsystems hatte er alles getan was möglich war, um seine

Gemeinde auf die Moderne vorzubereiten.

- 5. In Hinsicht auf die wirtschaftliche Entwicklung stand er der Kaffeegenossenschaft negativ gegenüber, aber er tat auch nichts, um ihren Fortschritt zu hindern.
- 6. Da er sich immer aus der Politik heraus gehalten hatte, scheint er keine Probleme mit dem Übergang zur Unabhängigkeit gehabt zu haben.

Als Gutmann 1938 seine Gemeinde verließ, konnte er weder den Zweiten Weltkrieg noch die bald darauf folgende Unabhängigkeit voraussehen. Die Missionen hatten (natürlich nicht alleine) die Chagga (und die Kirche) in einen dramatischen Modernisierungsprozess hineingenommen, und in diesem Prozess hatte Gutmann seine Gemeinde drei Jahrzehnte geleitet. Als er sie verließ, war sie gut vorbereitet auf die nächsten, ziemlich dramatischen Schritte im Modernisierungsprozess. Ich zweifle daher nicht an seiner Modernität.

Gutmann war kein Modernist. Er war ein echter Konservativer, der sich des Wandels bewusst war, ihn akzeptierte und der sich bemühte, dass die grundlegenden Werte der Gemeinschaft bei dem fröhlichen Bemühen um Modernität nicht verachtet wurden. Dreißig Jahre später nahm ich an demselben Modernisierungsprozess teil, und ich bin überzeugt, dass Gutmanns Arbeit und seine Schriften noch heute für Kirche und Gesellschaft manchen Nutzen haben können, und das nicht nur in Afrika.

95 Der Schlüssel dazu war die Entscheidung, dass Lehrer nicht Gemeindeälteste werden konnten.

96 Zum Beispiel die Frage der Sonntagnachmittagtänze und der zunehmende Bierkonsum.

Rezensionen

Friedemann Walldorf, *Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess* (Missionsgeschichtliches Archiv 24), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2016, 532 Seiten, 77 €.

Walldorf legt mit diesem Werk (seine überarbeitete Habilitation) ein Stück Missionsgeschichte vor, die sich von 1950–1979 nicht im globalen Süden, sondern in Deutschland ereignete, in der Begegnung von Christen mit Muslimen.

Der Autor zeigt auf, wie in zwei Wellen, zunächst in den 50er Jahren als Bildungsmigration, dann ab 1960 als Arbeitsmigration, mehr als eine Millionen Muslime nach Deutschland einwanderten. Um zu verstehen, wie Christen auf diese Herausforderung reagierten, zeichnet der Autor zunächst die internationale Entwicklung der Missionstheologie nach. Walldorf fasst die unterschiedlichen Modelle der Islambegegnung unter drei Stichworten zusammen: sympathetic approach, evangelistic approach und den dialogischen Ansatz des Ökumenischen Rates der Kirchen. Der Autor schildert kenntnisreich und frei von Polemik die Verschiedenheit dieser Konzepte, die einerseits eine völlige Verneinung von Mission unter Muslimen mit einem Bekehrungsziel forderten und andererseits in der evangelikalen Bewegung von Lausanne zu neuen, kulturell sensiblen und wertschätzenden evangelistischen Ansätzen führten.

Breit und sehr detailliert untersucht dann Walldorf, fußend auf guter und intensiver Quellenarbeit, die tastenden und experimentierenden Versuche von Begegnungen zwischen christlichen Studenten und Muslimen durch Initiativen des Deutschen Evangelischen Missions-Rats

(DEMR) und der Studentenmissionen (z.B. der SMD). Sehr spannend ist so dann die Darstellung der frühen Geschichte des 1963 gegründeten Orientdienstes (OD), der zunächst als freie Arbeitsgemeinschaft von pietistischen und freikirchlichen Orientmissionen, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und des DEMR seine Arbeit aufnahm. In der Gründungsperson Willi Höpfners, einem erfahrenen Missionar der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (EMO), der vor und nach dem Zweiten Weltkrieg in Ägypten unter Muslimen gearbeitet hatte, bekam der OD in den nächsten zwanzig Jahren sein unverwechselbares Profil. Als unbequemes Original ging Höpfner mit dem OD seinen eigenen Weg zwischen den auseinanderstrebenden theologischen Lagern. So hielt der OD als protestantisches Netzwerk lange sehr unterschiedliche Gruppierungen zusammen in dem gemeinsamen Bemühen, sensibel und mit Sympathie für das Fremde christliche Präsenz unter den Migranten zu leben und ihnen die gute Nachricht von Jesus Christus zu bezeugen. Dies geschah durch Literatarbeit, Bibelverbreitung, Radiosendungen, Freizeit- und Familienarbeit, sozialdiakonisches Engagement und islamkundliche Aufklärungsarbeit. Höpfners praxisorientierter Ansatz, unterscheidend zwischen Empathie für Muslime und Differenz zum Islam zielte auf ein ganzheitliches Christuszeugnis unter den Migranten. Nach Höpfner führten dann neuere Konzepte der Begegnung mit Muslimen zu Kontroversen und zu Brüchen.

Es ist das Verdienst des Autors, die vergessene Geschichte des OD von seinen Anfängen in den 60er Jahren bis zum Ende der 70er Jahre ausführlich darzustellen als erste, von einem breiten

protestantischen Konsens getragene, transnationale und kulturelle Begegnung mit Muslimen in Deutschland. Willi Höpfner wirkte in diesem Prozess als Brückenbauer und setzte wesentliche Impulse.

Walldorfs Studie zeigt, wie schon früh christliche Mission als Begegnung *zwischen* Gästen und als das Mitteilen der in Jesus Christus offenbarten Gastfreundschaft Gottes für alle Menschen in Deutschland durch den OD verwirklicht werden konnte.

Prof. Dr. Bernd Brandl,
Internationale Hochschule,
Bad Liebenzell

Tennent, Timothy C., *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century (Invitation to Theological Studies Series), Grand Rapids: Kregel Publications, 2010. 560 S. 38,99 US \$.*

Timothy C. Tennent liefert in dem vorliegenden Werk einen konsequent an der *Missio Dei* orientierten Entwurf, der hält, was der Titel verspricht: Sein Entwurf ist tatsächlich einladend geschrieben, weist einen trinitarischen Aufbau auf, stellt eine umfangreiche Missiologie dar und spricht nicht nur Themen des 21. Jahrhunderts an, sondern liefert auch hilfreiche Prognosen für die Zukunft (Kooperation, bleibende Bedeutung des Westens). Er tritt darin in seiner evangelikalen Position sowohl selbstbewusst als auch selbstkritisch auf. „Historisch orthodoxer Glaube“, wie Tennent sich ausdrückt, ist für ihn dabei die Messlatte. Ohne Scheuklappen beurteilt er in großer Offenheit etwa missionarische Unternehmungen der Nestorianer. Die langjährige Lehrerfahrung Tennents vor allem in den USA und Indien prägt das Werk didaktisch (inspirierende Geschichten, klarer Aufbau) und inhaltlich: Er stellt sowohl Perspektiven des Westens als auch der

Zweidrittelwelt überzeugend und deutlich dar. Dabei wechseln sich theologische Reflexion und Praxishnähe (erprobte Praxistipps wie die Verwendung von Missionsstatistiken und Tipps zur gelingenden Kooperation zwischen West- und Zweidrittelmissionen) in erhellender Art und Weise ab. In seinem Werk sind starke Einflüsse von Lesslie Newbigin, Harold Netland, Lamin Sanneh und Andrew Walls zu erkennen.

Das Werk ist nach einer langen Einleitung (Part One, 13-101), in der Tennent Megatrends und die trinitarischen *Missio Dei*-Grundlagen behandelt, ähnlich dem Apostolikum in drei große Teile aufgeteilt: Part Two („God the Father: The Providential Source and Goal of the *Missio Dei*“, 103-226); Part Three („God the Son: The Redemptive Embodiment of the *Missio Dei*“, 227-406) und Part Four („God the Holy Spirit: The Empowering Presence of the *Missio Dei*“, 407-484). Es ist die große Leistung Tennents, dass er in diese trinitarische Matrix große Themen wie Missionsgeschichte, Theologie der Religionen, Ekklesiologie, Missionsstatistik und Leiden in der Mission einordnet. Er betrachtet dies alles durch die Linse der *Missio Dei* und ordnet die Themen den Personen der Trinität zu. An dieser Stelle liegt die große Stärke des Werkes: Klassische Themen der Missionswissenschaft stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern werden in ein sinniges Ganzes gefügt, in die „Koordinaten“ der *Missio Dei*. Das ist konsequent theozentrische, trinitarische Missiologie, die auf fundierter Exegese, horizonterweiternder Geschichtsforschung und erprobter Praxiserfahrung fußt. Das Ergebnis ist nicht nur eine solide „Theologie der Mission“, sondern weist auch (unbeabsichtigte?) Ansätze einer „Mission der Theologie“ auf. Zugleich verbleibt zumindest der Eindruck, dass die Zuordnungen der Themen zu den trinitarischen Personen

zwar einleuchten, die Betonung der drei göttlichen Personen jedoch ein wenig auf Kosten der göttlichen Einheit geschieht.

Im Einzelnen ordnet Tennent *Gott, dem Vater*, die Bereiche missionale Perspektive auf die Bibel (vgl. Christopher J.H. Wright), Theologie der Kultur und Theologie der Religionen (vgl. Netland) zu. Bei letzterer stellt er einen Neuanatz für eine evangelikale Theologie der Religionen vor. *Gott, dem Sohn*, ordnet er die Missionsgeschichte als „Reflektion der Inkarnation“ zu und geht in einem zweiten Abschnitt auf den Begriff der „Translatability“ (vgl. Sanneh) – die Übersetzbarkeit des Evangeliums – sowie auf Missionsstrategie und holistische Mission ein. Das Kapitel über Gott, den Sohn, stellt das längst Kapitel dar (vgl. Apostolikum). *Gott, dem Heiligen Geist*, ordnet er die Ekklesiologie zu und beschreibt seine zentrale Aufgabe als „Empowering the Church to Embody the Presence of the Future“, woran sich auch die eschatologische Dimension erkennen lässt, die er als inauguriert auffasst. In diesem Kapitel betont Tennent auch den wichtigen Beitrag der Pfingstbewegung und diskutiert ihn „im Gespräch“ mit der Apostelgeschichte. Vor der abschließen-

den Zusammenfassung, widmet sich Tennent dem Thema des Leidens und entwirft eine pneumatologisch-christologische Theologie des Leidens in der Mission.

In der abschließenden Zusammenfassung formuliert Tennent als Desiderat seiner Forschung vier Grundlagen der Missiologie: *Missio Dei*, Trinität, Neue Schöpfung und die weltweite Kirche. Tennent liefert darauf aufbauend einen praktischen Dreischritt für die Beurteilung neuer missiologischer Fragestellungen: 1) Biblisch/Theologischer Test: Identifizierung der wirklichen theologischen Themen, die hinter einer Frage stehen. 2) Kirchengeschichtlicher Test: Einsichten aus früheren Ereignissen. 3) Heilsgeschichtlicher Test: Perspektiven aus *Missio Dei*, Trinität, der Neuen Schöpfung und der weltweiten Kirche.

Es handelt sich um ein sehr lesenswertes Buch für Menschen aus Missionspraxis und -theorie. Eine deutsche Übersetzung wäre wünschenswert. Als Grundlage für Einführungen in die Missionswissenschaft aus evangelikaler Perspektive ist das Werk hervorragend geeignet.

Timo Doetsch, M.A., Dresden

Aus AfeM wird missiotop

Was einst Arbeitskreis für evangelikale Missiologie – kurz „der AfeM“ – hieß, wurde inzwischen in Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion umbenannt. Aber wer will schon immer einen so langen Namen aussprechen? Darum nennen wir uns nun „missiotop“.

Als Verbindung von „Mission“ und „Biotop“ steht dies für einen Raum der Begegnung und des Wissentransfers für engagierte Mitarbeiter der Weltmission – Missionare, Studierende und Lehrende, Missions- und Religionswissenschaftler, Ethnologen und Religionssoziologen, Mitarbeiter in Missionswerken und internationalen Gemeinden.

Wir bringen Menschen

aus der Theorie und Praxis der Mission zusammen,

indem wir Räume für wissenschaftliche Reflexion öffnen,

persönliche Begegnung fördern und

Publikationen ermöglichen,

damit Kompetenz in Mission wächst.

FACHZEITSCHRIFT

evangelische
missiologie



VERÖFFENTLICHUNGEN

EDITION MISSIOTOP

mission classics
mission academics
mission reports
mission scripts
mission specials

VERANSTALTUNGEN

Fachtagungen
Diskussionsforen