

2367-0150

32. Jahrgang 2016
4. Quartal

4/16



Christliches Zeugnis für eine multikulturelle Gesellschaft

**Aus meiner Sicht: „Wer passt sich hier wem an?
Multikulturalität, Integration und die christliche Gemeinde“** 170
(Johannes Reimer)

Vom Segen der sprachlichen Vielfalt 171
(Frank Paul)

**Mosaik der Kulturen – eine Herausforderung für
einheimische und internationale Gemeinden in Europa** 176
(Johannes Müller)

Mission und Dialog gehören zusammen! 190
Eine kritische Stellungnahme zu „Weggemeinschaft und Zeugnis
im Dialog mit Muslimen“
(Thomas Schirrmacher und Meiken Buchholz)

**Überlegungen zur Verarbeitung von Leid-Erfahrung
in Japan** 211
(Tobias Schuckert)

Rezensionen 219

AfeM-Tagung „Wer passt sich hier wem an?“ 224
Multikulturalität, Integration und die christliche Gemeinde“



Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion (AfeM)

Aus meiner Sicht:

„Wer passt sich hier wem an? Multikulturalität, Integration und die christliche Gemeinde“ ?

„Wer bei uns Zuflucht sucht, der sollte sich auch uns anpassen“, sagt man an den Stammtischen unserer Heimat. Schließlich sind ja nicht wir aus unserem Land geflohen, sondern sie. Assimilierung nennt man eine solche Forderung. Und es mag Gründe geben so zu reden. Nur sollten wir Christen es nicht tun. Denn eine ethnokonfessionelle Gemeinde Jesu kann es, biblisch gesehen, nicht geben. Das Evangelium kommt zu allen Menschen in ihrer Sprache und sucht immer jenen kulturellen Ausdruck, der das Herz des Betroffenen erwärmen und für Jesus gewinnen kann.

Eine ethnokonfessionelle Gemeinde Jesu kann es biblisch gesehen nicht geben.

„Den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche“ wollte er sein, sagte der große Heidenapostel Paulus, ja allen alles, um wenigstens einige für die Nachfolge Jesu zu gewinnen (1Kor. 9,19-22). Während die Juden die Gottsuchenden zu Proselyten machten und ihnen ihre Lebensweise aufzwangen, verzichteten Christen wie Paulus darauf den Menschen ihre Kultur aufzubürden. Stattdessen suchten sie nach Wegen, um sich weitgehend der Kultur der anderen anzupassen, ohne jedoch ihren Glauben zu verleugnen. Darum ist es nicht verwunderlich, dass man schon in der ersten Christengemeinde in Jerusalem einen bunten Strauß an Ethnien vorfand. Oder nehmen wir die Gemeinde zu Antiochien am Orontes, dort wo die Nachfolger Jesu zum ersten Mal Christen genannt wurden: Hier genügt schon ein Blick auf die Gemeinde-Leitung, um uns heute zum Staunen zu bringen. Bestand sie doch aus Reichen und Armen, Juden und Griechen und sogar einem schwarzen Afrikaner (Apg. 13,1). Von der Dominanz einer Ethnie über die andere, von einer Leitkultur der man sich unbedingt anzupassen habe, kann im neutestamentlichen Christentum keine Rede sein.

Integration in eine Kultur des Reiches Gottes ist gefragt.

Ethnokonfessionelle Einengungen in den kirchlichen Vorstellungen tauchen erst da auf, wo sich Staat und Kirche zunehmend vereinen. Es kommt zur Entstehung von Volkskirche und mit ihr bald zum Zwang für alle Christen im gegebenen Volk sich der dominanten Ethnie unterzuordnen. So geschehen in der lateinischen Kirche des Westens und der griechischen des Ostens, der russischen Orthodoxie in Osteuropa oder auch bei den deutschsprachigen Mennoniten in ihrer kolonialen Zerstreuung. Ethnische Zugehörigkeit und Konfession wurden kurzgeschaltet.

Wenn Christen in Deutschland sich heute den Stammtischsprüchen anschließen, wenn sie gar Wege der Assimilierung als Heilsangebot preisen, dann bedienen sie sich nicht biblischer, sondern alter imperialer Forderungen, die nichts als volksskirchliche Starrheit und Missionslosigkeit gebracht haben. Nicht Anpassung an national-kulturelle Gegebenheiten, sondern Integration in eine Kultur des Reiches Gottes ist gefragt. Hier gelten biblische Werte und alle Menschen sind angehalten sich ihnen zu unterordnen. Das gilt für einen Ausländer genauso wie für einen Einheimischen. Nicht die eigene Kultur, sondern Gottes Offenbarung setzt den Maßstab. Dabei können eigene kulturell gesetzte Werte durchaus der Bibel sehr nahe kommen. Und deshalb

wird der Deutsche mit Recht auf Menschenwürde pochen und der Ausländer vielleicht auf Gastfreundschaft. Beide finden in der Bibel die Berechtigung für ihr Anliegen und damit auch das Recht, diese in die Gemeinde einzubringen. Aber sie werden auch Teile ihrer Kultur als falsch, verlogen und menschenfeindlich finden und müssen sich davon verabschieden, wenn sie zu Gemeinde Jesu gehören wollen. So findet kritische Integration statt – Gottes Wort ist der Maßstab.

*Prof. Dr. Johannes Reimer, Vorstandsmitglied des AfeM,
Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie
an der Theologischen Hochschule Ewersbach,
Leiter des Netzwerks für Frieden und Versöhnung
der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA)*

**„Wer passt sich hier wem an? Multikulturalität, Integration
und die christliche Gemeinde“**

Eine Tagung des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion (AfeM)

am Fr 20. – Sa 21. Januar 2017

im Tagungszentrum Karimu (Wycliff-Zentrum, Burbach)

Mehr Informationen auf der Rückseite dieser Ausgabe

Vom Segen der sprachlichen Vielfalt

Frank Paul

Die Themen „Sprache“ und „Land“ durchziehen wie ein roter Faden die Bibel vom Anfang bis zum Ende. Dieser Artikel bietet einen Überblick über die biblischen Zusammenhänge und macht deutlich, dass Gott kulturelle Vielfalt will – im Gegensatz zu menschliche Machtinteressen, die schon immer nach Vereinheitlichung strebten.

Frank Paul, geb. 1961, war nach dem Studium der Theologie am theologischen Seminar der Freien Evangelischen Gemeinden in Dietzhölztal-Ewersbach Pastor in Haiger und Umgebung sowie zu Auslandsaufenthalten in Ägypten und Mali. Von 1990 bis 2008 arbeitete er gemeinsam mit seiner Familie in Buenos

Aires und in Nordargentinien im Equipo Menonita, wo er in der Begleitung der Toba-Qom Kirchen und in der exegetischen Beratung der indigenen Bibelübersetzer tätig war. Seit 2008 sind Ute und Frank Paul Teil der ökumenischen Kommunität OJC in Reichelsheim/Odw (www.ojc.de), wo Frank verantwortlich

ist für die Koordination der Projekte und Partnerschaften der OJC in anderen Teilen der Welt, für interkulturelles Bibellesen und Netzwerkarbeit, u.a. durch die Mitarbeit im internationalen Netzwerk für vulnerable mission (www.vulnerablemission.org), der deutschen Micha-Initiative (<http://www.micha-initiative.de>) und den europäischen Christian Community Development Conferences (www.ccdnetwork.de).

Über ihr gemeinsames Leben mit den indianischen Gemeinschaften im argentinischen Chaco und die Veränderungen, die dadurch in ihrem Missionsverständnis erstanden, berichten Ute und Frank Paul in dem Buch Begleiten statt erobern (<https://neufeld-verlag.e-bookshelf.de/begleiten-statt-erobern-752255.html>).

Globalisierung heißt für die meisten Menschen dieser Erde: moderne Technologie, Weltsprache Englisch und ein Wirtschaftssystem, in dem alles zur käuflichen Ware wird. Einzelne Kulturen werden zu Leitkulturen, die den anderen ihre Art erstrebenswert machen bzw. aufdrücken: Alle sollen „unsere“ Musik, Lebensmittel und Medien konsumieren, alle sollen sich nach „unserer“ Mode kleiden; dünn und blond ist universales Schönheitsideal. Was noch

Wie kann heute kulturelle Vielfalt und friedliches Zusammenleben gelingen?

abweicht, steht unter dem Druck, sich anzupassen oder zu verschwinden. Kultureller Darwinismus!? Direkter Weg zum „eindimensionalen Menschen“? Bleibt da nur der Kampf der Kulturen? Oder der ge-

waltsame Aufstand menschenverachtender Fundamentalisten? Wie kann heute kulturelle Vielfalt und friedliches Zusammenleben gelingen? Dazu kann uns ein roter Faden helfen, der sich in der Bibel findet.

Verlust von Land, Sprache, Zugehörigkeit

In 1. Mose 10, 8–12 und 11, 1–9 finden wir einen Stammbaum, der durch zwei erzählende Texteinheiten angereichert ist. Beide haben mit der Stadt Babel im Lande Sinar zu tun. In beiden geht es um Macht: um Nimrod, den ersten „mächtigen Mann“ – und um die Stadt machtvoller Menschen, deren Name und deren Turm den Himmel erreichen soll. Babel/Babylonien¹ steht in der Bibel bis zum Ende für unterdrückerische, gewalttätige Macht. Von den drei Söhnen Noahs wird berichtet, dass sie jeweils verschiedene Gegenden besiedelten. Aber eine Aussage wird für alle drei gemacht: Sie alle wurden zu Völkern, von denen jedes nach Sippen geordnet in seinem Gebiet lebt und seine eigene Sprache hat (1. Mose 10, 5.20.31). Eine frühzeitliche ethnische Vielfalt: 70 Völker werden benannt!

Zu ihrer Identität gehören: Familie, eigener Lebensraum, eigene Sprache und Volksbewusstsein. Kein Volk kann dauerhaft auf eine dieser Säulen verzichten. Beispielhaft sehen wir das am Volk Israel: Der Glaube an den Gott der Väter und die Verheißung, als Volk wiederhergestellt zu werden, hat sie durch alle Gefahren der Geschichte bewahrt. Die Erzählung des Buches Daniel macht deutlich, wie gefährlich die Zeit des babylonischen Exils war, als das Heimatland alle Symbole nationaler Einheit verloren hatte und das Überleben der eigenen Sprache, Kultur und Glaubenspraxis drastisch gefährdet war (Dan 7).

Babel steht in der Bibel für unterdrückerische, gewalttätige Macht.

¹ Der Name „Babel“ klingt im Hebräischen 1 ähnlich wie „balal“ [= verwirren] ; er erinnert an unseren Ausdruck „blabla“.

Der erste Einschub in der Völkertafel in Genesis 10, 8–12 bezieht sich auf die Person Nimrods, den ersten, der fremde Völker seiner Herrschaft unterwarf und ein kühner Jäger/Krieger war. Dieser Enkel Noahs wird beschrieben als der erste, der ein Imperium mit zwei Zentren errichtet: im Land Sinar und später noch im Land Assur. Seine Geschichte steht im Kontext der Gründerväter anderer Nationen und Sprachen, die bereits existierten und durch Namen gekennzeichnet sind. Nimrod erscheint hier als der erste, der in jeder Hinsicht expansiv ist: Er nutzt Werkzeuge und Waffen, um sich und seine Familie über andere auszubreiten, ja sogar „vor Jahwe groß dazustehen“.

Die
Zentralmotive
– Land und
Sprache.

Das 11. Kapitel beginnt mit der sogenannten „Geschichte des Turmbaus von Babel“. In den Versen 1 und 9 entdecken wir die Zentralmotive der Erzählung: Land und Sprache. Diese

Motive hatten vor ihrer Verschriftlichung schon eine lange mündliche Überlieferung im Volk Israel. Im biblischen Kanon stehen sie aber in engem Zusammenhang zu den vorangehenden Versen, was ihr Verständnis auf diesen Kontext bindet: Die Menschen hatten damals noch alle dieselbe Sprache und gebrauchten dieselben Worte. Darin kommt – im Kontrast zum vorangehenden Kapitel – zum Ausdruck, was die Bewohner des Landes Sinar wahrnahmen. Die ersten beiden Verse von Kapitel 11 nehmen somit Bezug auf die zuvor beschriebenen Menschen, die sich östlich, im Lande Sinar niederlassen, sich ausbreiten und eine Vormachtstellung über andere Völker einnehmen. Sie tun, was alle Imperien tun, um ihre Macht zu stabilisieren: Sie überschreiten ihre Grenzen, unterwerfen andere, erlauben nur eine Sprache – versuchen durch monumentale Bauwerke

und militärische Macht eine super-nationale Identität zu erzeugen. Das Turm-Bauwerk ist ja kein Aussichtsturm, sondern Teil einer befestigten Stadt, eine gigantische Konstruktion für einen militärischen Zweck, nämlich Feinde von weither zu sehen und sich vor ihnen zu schützen. Da sich in der Tigris-Ebene keine Felssteine zum Bauen finden, wird die Technik des Ziegelstreichens entwickelt. Zum Vermauern wird Asphalt verwendet; man hatte entdeckt, dass er durch das Erwärmen von – in ihrer Gegend reichlich vorhandenem – Rohöl leicht hergestellt werden kann. So entsteht und wächst menschliche Kultur: durch das Lösen von Problemen! Für die Bauarbeiten und die Nahrungsmittelversorgung werden massenhaft Arbeitskräfte aus anderen Völkern versklavt. Etwas, was die Israeliten einst in Ägypten am eigenen Leib erfahren werden.

Nimrod will hoch hinaus; Jahwe aber „steigt herab“. In dieser Textpassage steckt unglaublicher Humor: Gott muss sich regelrecht bücken, um zu sehen, was die „da unten“ machen! Mit keiner Silbe wird gesagt, Gott sei zornig; er interessiert sich für seine Geschöpfe und betrachtet ihr Tun. Insbesondere seit der Sintflutkatastrophe ist ihm daran gelegen, dass nicht noch einmal alles schief geht! Gott steigt also herab, um das imperiale Vorhaben der Babel-Leute zu stoppen. In biblischer Tradition meint „Gott steigt herab“ nicht, dass Er herabsteigt, um zu bestrafen! Im Gegenteil: Gott kommt, um zu befreien, um sich seines Volkes anzunehmen, um ihre Unterdrückung zu beenden. So wie er es später tut, um sein Volk aus der Macht der Ägypter zu befreien und sie in das für sie bestimmte Land zu führen (2. Mose 3, 8; vgl. Apg 7, 34). Die neutesta-

Nimrod will
hoch hinaus.
Jahwe aber
steigt herab!

mentliche Überlieferung sagt entsprechend: Gottes Sohn kommt nicht auf die Erde, um zu strafen, sondern zu vergeben, zu retten und zu befreien (Joh 3, 17). Der Heilige Geist kommt, um das Evangelium der Errettung und Befreiung polyglott (vielsprachig) zu bestätigen und die Gemeinde Jesu Christi mit Kraft aus der Höhe und einer globalen Vision auszustatten.

Kulturelle
Vielfalt –
ein vom
Schöpfer
vorgesehener
Segen.

Der Entschluss Gottes, hinunterzusteigen und ihre Sprache zu verwirren, damit keiner mehr den anderen versteht, ist also keine Strafe für die Menschen, sondern eine göttliche Befreiungstat, die die Ambitionen eines übergriffigen Systems begrenzt. Es heißt nicht, dass die verschiedenen Sprachen und Völker in diesem Moment erst geschaffen werden (vgl. 1. Mose 10, 5, 20, 31); ganz genau heißt es, dass „ihre Sprachen verwirrt wurden“ – als wirkungsvolle Maßnahme gegen Selbstentfremdung, um die babelsche Expansion zu stoppen. Gott greift ein, damit sein guter Plan für die Zukunft nicht vereitelt werden möge: die Vielfalt und Freiheit der Völker, Sprachen, Kulturen und ihrer Geschichte(n). Kein Herrscher darf die Sprache seines eigenen Volkes allen anderen aufdrängen. Die Sünde, der Gott hier begegnet, ist also die gewaltsame, für damalige Verhältnisse globale Kolonialisierung durch ein übermächtiges Volk und seine Sprache; der vom Schöpfer vorgesehene Segen für die Menschheit ist kulturelle Vielfalt! Die Vielfalt der Sprachen ist also keineswegs die Folge menschlicher Sünde oder gar eine göttliche Strafe, sondern von Gott so gewollt. Entsprechend ist die Vorherrschaft eines Volkes über andere Völker auf Erden, über ihre überlieferten Kulturen und ihre Symbole – Ausdruck und Inhalt ihrer Identität – ein Vergehen gegen die von Gott beabsichtigte Fülle des Lebens.

Diese Beobachtung am urbiblischen Text findet sich neutestamentlich an Pfingsten in augenfälliger Weise bestätigt. Die aus vielen Völkern für die Festtage in Jerusalem versammelten frommen Juden hören die Apostel mit galiläischem Zungenschlag predigen (Apg 2, 7). Überraschenderweise versteht sie jeder in seiner Muttersprache! Das Pfingstwunder bestand nicht etwa in der Fähigkeit der Jünger, in ungelerten Zungen oder gar in einer „himmlischen“ Sprache zu reden, es war vielmehr ein Hörwunder: Wir alle hören sie in unserer eigenen Sprache die großen Taten Gottes verkünden! (Apg 2, 10 b). Der Heilige Geist schaltet die Vielfalt nicht aus, wirkt keine charismatisch-himmlische Einheitssprache, keine Assimilation. Im Gegenteil: Er bestätigt und würdigt die von Gott gestiftete linguistische und kulturelle Vielfalt. Und er schafft an Pfingsten etwas Einzigartiges, was seinem eigenen Wesen entspricht: eine geistgewirkte neue Verbundenheit, die versöhnte multilinguale Gemeinschaft seiner Nachfolger. Im gesamtbiblischen Zusammenhang ist das nicht weniger als der Beginn einer neuen Gesellschaft. So wie Babel zum Inbegriff menschlichen Hochmuts wurde, wird nun Pfingsten und die darin gestiftete Gemeinschaft in Christus zum Signal der Entmachtung und Demütigung aller, die ihre Sprache und Kultur über die der anderen setzen wollen (nach Justo Gonzalez²). Es ist interessant, wie der rote Faden aus der Urmenschheitsgeschichte sowie aus der Apostelgeschichte auch im letzten Buch der Bibel zum Leuchten kommt: Das geschlachtete Gotteslamm wird verehrt,

Der
Heilige Geist
schafft keine
himmlische
Einheitssprache.

2 Siehe dazu Justo Gonzalez in: *Begleiten statt erobern. Missionare als Gäste im nord-argentinischen Chaco*, Ute und Frank Paul (Hrsg.), Neufeld, 2010.

weil es mit seinem „vergossenen Blut ... Menschen für Gott erworben [hat], *Menschen aus allen Sprachen* und Stämmen, aus allen Völkern und Nationen“ (Offb 5, 9; vgl. 7, 9; 13, 7; 14, 6). In der Offenbarung des Johannes wird *die Hure Babel* vor ihrem Sturz beschrieben als *Herrscherin über* „Völker und Nationen und Sprachen“ (17, 15); ihre Sünden „sind aufgehäuft bis zum Himmel“ (18,5).

Was Nimrods Ziegel nicht vermochten, das bewirken nun die Sünden des frevelhaften, machbesessenen, globalen Unterdrückungssystems Babylon! Gottes Herabsteigen mit dem himmlischen Jerusalem (21, 1–7) hat abermals und endgültig befreiende Wirkung: die Rettung der Heiligen, das Ende ihrer Leiden und ihres Siechtums. Er selbst will unter ihnen wohnen. An diesem Ende werden die Nationen nicht etwa aufgelöst, sondern gelangen im Licht Gottes zu der ihnen eigenen Würde: Ihre Könige ehren Gott in seiner Majestät.

Die Nationen
gelangen im
Licht Gottes
zu ihrer
Würde.

Der rote Faden der Identität kultureller und sprachlicher Vielfalt in der Bibel verbindet die Entstehung der Völker mit der Geburt der christlichen Gemeinschaft und der Vollendung der Heilsgeschichte. Unverkennbar wird, was Gott sich für seine Geschöpfe ausgedacht hat, und wie er ihre Identität markiert: Land, Sprache, versöhnte Gemeinschaft.³

Land – hebräisch *Eretz* – ist nicht nur ein Flecken Erde; es ist Lebensraum, den der Schöpfer Menschen, Familien, Völkern gegeben hat, damit sie ihn gemäß ihrer

eigenen Art bewohnen und gestalten. Wenn ein Volk gewaltsam in den Lebensraum eines anderen eindringt, es erobert und die Einwohner unterwirft bzw. assimiliert, nimmt es ihm seine Lebensgrundlage. Dabei ist es zweitrangig, ob es das durch territoriale oder nur durch wirtschaftliche oder kulturelle Expansion tut, das Ziel ist immer gleichermaßen negativ: die *eigenen* Werte, Symbole und Sprache aufzwingen, um des eigenen ökonomischen Vorteils willen.

Sprachen gehören zur Schöpfungsvielfalt. Alle Großreiche der Geschichte haben durch eine globale Kommunikation versucht, ihre Gesetze, Regeln, Steuerordnungen, Arbeits-(Ausbeutungs-) weisen durchzusetzen. Und wie oft haben christliche Missionare im Windschatten kolonialer Mächte dabei mitgewirkt! Sogar Bibelübersetzungen, die wirklich viel zur Erforschung, Förderung und Bewahrung einheimischer Sprachen beigetragen haben, konnten zum Vehikel kultureller Entfremdung werden. Mission hat so auch einen bedauerlichen Beitrag zur Stabilisierung kolonialer Herrschaftssysteme geleistet. In Lateinamerika zum Beispiel gelten europäische Sprachen bis heute als „richtige Sprachen“ und indigene als „Dialekte“. In der theologischen Ausbildung dominieren erstere ganz deutlich. Vielen Christen der Urbevölkerung wird die Bibel nur durch fremde Denksysteme vermittelt – während ihrer eigenen geistlichen Denktion, Sprache und Kultur kaum Wertschätzung entgegengebracht wird. Welch ein großer Verlust, wenn eine Sprache durch eine (offizielle) Nationalsprache in den Hintergrund gedrängt wird! So geht eine Art und Weise verloren, Gottes Schöpfung wahrzunehmen und damit andere Kulturen zu bereichern

Sprachen
gehören zur
Schöpfungsvielfalt.

3 Ute Paul, *Die Rückkehr der Zikade – Geschichten vom Leben am anderen Ende der Welt*, Neufeld 2015.

und zu ergänzen. Wer als Missionar in Südamerika mit indigenen Glaubensgeschwistern Spanisch redet, selbst wenn er dabei noch so viel Sympathie zum Ausdruck bringt, darf sich nicht wundern, dass seine Zuhörer an die Sprache der Eroberer erinnert werden. Sie verbinden damit das, was ihnen bis heute das Leben erschwert, seit diese in ihren Lebensraum eingedrungen sind.

Was für die Israeliten galt, gilt auch allen anderen Menschen: Die Botschaft des Evangeliums soll in ihren Ohren verständlich sein und wertschätzend klin-

Das
Evangelium
soll in
ihren Ohren
verständlich
und
wertschätzend
klingen.

gen. Sie sollen nicht gezwungen werden, eine fremde, aber mit genauso sündigen Elementen durchwachsene Kultur zu übernehmen. Bei Matthäus beginnt der Stammbaum Jesu dort, wo Genesis 11 aufhört; er wird hier sozusagen fortgesetzt. In diesem Sinne

schreibt das Evangelium die Geschichte der Familien und Völker fort, statt sie auszutilgen. Der neue Bund baut auf ihr

auf, läutert sie, vervollständigt sie, reichert sie mit neuem Sinn an.

Versöhnte Gemeinschaft von Menschen, die sehr verschieden sind und es sein dürfen, das will und schafft Gottes Schalom: nicht die Auflösung der Unterschiede, sondern ihre Anerkennung und Befriedung; nicht formelle Gleichheit, sondern Gegenseitigkeit auf Augenhöhe; nicht Vereinheitlichung, sondern Ergänzung. Der Schalom will nicht die Spannungen auflösen, sondern uns helfen, sie zu bejahren, will die Energie, die sie erzeugen, zum Aufbau versöhnter Gemeinschaft nutzen. Das gelingt uns, wenn wir anderen ihren (Lebens-)Raum gewähren, ohne sie zu assimilieren, wenn wir die Anderen als Geheimnis wahrnehmen, ihre Grenzen achten, ohne uns gegen sie abzuschotten. Mit solcher Akzeptanz und Wertschätzung kann kulturelle Vielfalt als Segen erlebt werden.⁴

4 Néstor O. Míguez, Cuando Babel es una bendición, *Anales de la educación común*, pp. 46 a 54, *Tercer siglo*, año 3, número 6, Educación y lenguajes, julio de 2007.

Mosaik der Kulturen – eine Herausforderung für einheimische und internationale Gemeinden in Europa

Johannes Müller

In den letzten Jahren ist im deutschsprachigen Europa ein regelrechtes Mosaik der Kulturen entstanden. Wie können christliche Gemeinden auf diese Realität in ihrem Umfeld reagieren? Dieser Artikel beschreibt drei Basisoptionen für den Umgang mit kultureller Diversität, die Gemeinden dabei helfen können sich bewusst auszurichten. Im zweiten Teil folgen konkrete Hinweise, wie das kulturelle Mosaik innerhalb der Gemeinde gestaltet und Kontakte zu Gemeinden anderer Kulturen aufgebaut werden können.

Johannes und Barbara Müller waren 14 Jahre in Guinea (Westafrika) in der Leiterausbildung und der Mobilisierung für interkulturellen Gemeindebau unter unerreichten Völkern tätig. Seit 2007 bauen sie African Link auf, eine Arbeit mit afrikanischen Gemeindeleitern in der Schweiz, die bei MEOS assoziiert und mit der Arbeitsgemeinschaft Interkulturell der Schweizerischen Evangelischen Allianz vernetzt ist. Zusätzlich unterrichtet Johannes im Rahmen verschiedener interkultureller theologischer Studienprogramme.

Dieser Artikel ist die aktualisierte Form eines ursprünglich französisch-sprachigen Beitrags.¹ E-Mail: johannes.mueller@africanlink.ch.

Wenn sich nicht mehr alle Mitglieder einer Gemeinde gleichen

Die Vollendung, die Gott für die Menschheit vorgesehen hat, ist eine Gemeinschaft von Menschen aus der ganzen Welt und mit verschiedensten

Hintergründen, die geeint in seiner Gegenwart leben.² Jahrhunderte lang haben viele Christen diese Perspektive als abstrakte Wahrheit begriffen und die Verwirklichung in einem fernen Jenseits erwartet. In den letzten Jahren hat uns Gott eine Überraschung beschert: Er lässt uns bereits jetzt einen konkreten und greifbaren Vorgeschmack dieser globalen Diversität an verschiedenen Orten auf der Welt erleben. Die Flut von Flüchtlingen und Migranten aus immer fernerer Ländern hat diese Unterschiedlichkeit auch bis in europäische Städte und Dörfer gebracht. Daraus ist ein wahrhaftiges Mosaik der Kulturen in unserem unmittelbaren Umfeld entstanden.

Welchen Platz räumt eine Gemeinde der Kultur ihrer Mitglieder ein?

Diese Realität macht vor den Türen der christlichen Gemeinden nicht halt. Interessanterweise zeigen diese manchmal mehr Schwierigkeiten beim Umgang mit der Verschiedenheit als andere Gruppen wie zum Beispiel Fußballvereine. Durch ihre Kenntnis der Bibel sollten aber gerade christliche Gemeinden besser vorbereitet sein.

Was geschieht, wenn Menschen einer ganz anderen Herkunft in „unserem“ Gottesdienst auftauchen? In einem ande-

1 Müller, Johannes: „La mosaïque des cultures : un défi pour les Églises européennes et les Églises issues de l'immigration“, in Wiher, Hannes (Hrsg.): *L'évangélisation en Europe francophone*, Charols, Excelsis, 2016, S. 157-173.

2 Siehe Galater 3,28; Kolosser 3,11; Offenbarung 5,9-10; 7,9-10; 21,23-27.

ren Artikel habe ich drei Modelle beschrieben, wie Gemeinden mit kultureller Verschiedenartigkeit umgehen können.³ Diese Modelle beziehen sich nicht in erster Linie auf die Zusammensetzung einer Gemeinde, sondern auf ihre Funktionsweise und welchen Platz sie der Kultur ihrer Mitglieder einräumt. Hier möchte ich diese Modelle zusammenfassen und betrachten, wie sich die Gemeinde im Mosaik der umgebenden Kulturen einordnet und die Erfüllung von Gottes Plan vorbereitet.

Monokulturelle Gemeinden: Einzigartigkeit wertschätzen

Eine Möglichkeit für Gemeindebau im Mosaik der Kulturen ist es, die Gemeinde ganz auf *eine* einzige Kultur oder sogar nur ein Segment aus dieser Kultur auszurichten. Diesen Ansatz kann man als „monokulturell“ bezeichnen.⁴

... ein sicherer
Hafen und
das Gefühl,
zu Hause
zu sein.

Dementsprechend zieht die Gemeinde die Personen an, welche sich in ihrem klar definierten Rahmen wohl fühlen. Für sie bietet die Gemeinde einen sicheren Hafen und das Gefühl, zu Hause zu sein. Von jeder

Person anderer Herkunft wird erwartet, dass sie sich kulturell und sprachlich anpasst. Dies erscheint in einer

ländlichen Gemeinde selbstverständlich, in der sich mangels kulturspezifischer Angebote in der Gegend auch Menschen fremder Herkunft einfinden. Diese Erwartung teilen auch viele Gemeinden in einem städtischen Umfeld sowie internationale Gemeinden, die sich einer bestimmten Kultur und Sprache verbunden wissen.⁵

Genau an diesem Punkt erlebt das monokulturelle Modell eine wichtige Begrenzung. Viele Personen in unserer westlichen Gesellschaft definieren sich nicht mehr nur über eine einzige Kultur, ob es sich nun um Einheimische handelt, die einmal im Ausland gelebt haben, oder um Migranten, die bereits einige Zeit im Land leben. Dies gilt noch stärker für die zweite Generation von Migranten. Einige unter ihnen sind in einer internationalen Gemeinde aufgewachsen, deren kulturelle Prägung wenig Verbindung zu anderen Aspekten ihres Alltags hat, in denen sie sich genauso zu Hause fühlen.

Die Innen- und Außensicht einer solchen Gemeinde kann merklich auseinanderklaffen. Gewisse von afrikanischen Pastoren geleitete Gemeinden setzen sich aus Christen verschiedener Länder und Ethnien zusammen. Dies kann kulturelle Spannungen innerhalb der Gemeinde

5 Die Bezeichnung „internationale Gemeinden“ scheint mir angemessener als „Migrationskirchen“ oder andere Etiketten, weil sie die Selbstwahrnehmung der Gemeinden, die mir begegnet sind, besser beschreibt. Für eine ausführlichere Begründung siehe Müller, Johannes, 2014: op.cit., S. 136-138. Siehe auch Parmentier, Elisabeth: „Die Herausforderung von Migrantenkirchen für Mission und Ökumene. Eine evangelische Perspektive in Westeuropa“, in: *Dynamics of Migration Today, Documents of the SIPCC International Seminar 2010 in Strasbourg* (Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling), 2011, S. 62. Online: www1.ekir.de/sipcc/downloads/IPCC-016-txt.pdf [25.10.2016].

3 Müller, Johannes: „Wie gehen Gemeinden in Europa mit kulturellen Unterschieden um?“, in: *Evangelikale Missiologie*, 30/2014/3, S. 135-153. Für die Grafiken, siehe: Müller, Johannes: „Afrikanische Diaspora in der Schweiz“, in: *Evangelikale Missiologie* 25/2009/3, S. 139-140. Online:

http://missiologie.org/mediapool/79/797956/data/em_Archiv/em2009-3.pdf [25.10.2016].

4 Für eine genauere Begründung der Nomenklatur und den Vergleich mit derjenigen anderer Autoren siehe Müller, Johannes, 2014: op.cit., S. 142-144.

hervorrufen, wenn zum Beispiel eine Nationalität im Leitungsteam der Gemeinde überrepräsentiert ist oder wenn bei einem Festessen einigen Mitgliedern das von einer Dame einer anderen Ethnie zubereitete Gericht nicht schmeckt. Trotzdem kann diese Gemeinde von außen betrachtet homogen und „afrikanisch“ wirken. Das gleiche gilt für viele einheimische Gemeinden: Aus der Sicht der Immigranten kann die kulturelle Prägung des Gastlandes so stark sein, dass sie die soziale Diversität und die Generationenunterschiede in der Gemeinde kaum wahrnehmen.

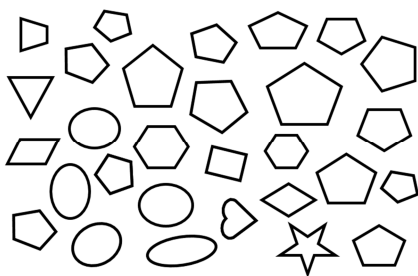


Fig. 1: Verschiedene monokulturelle Gemeinden

Wenn eine monokulturelle Gemeinde interkulturelle Kontakte aufbauen möchte, muss sie sich nach außen wenden und diese im Umgang mit kulturell anders geprägten Gemeinden oder Menschen suchen. An einem bestimmten Ort bilden die verschiedenen monokulturellen Gemeinden ein Mosaik, in dem jede Gemeinde einen Mosaikstein mit einer bestimmten Prägung darstellt. Oft sind diese Mosaiksteine jedoch wenig miteinander verbunden und stehen eher nebeneinander.

Im vorletzten Kapitel der Bibel wird beschrieben, wie alle Völker vor Gottes Thron erscheinen, um ihm ihre Schätze und ihre Ehrerbietung zu bringen (Offenbarung 21,24,26). Monokulturelle Gemeinden bereiten diesen Beitrag ihres

Volkes und ihrer Kultur zur letztgültigen Ehre Gottes vor: gerettete Menschen, ein einzigartiger Lobpreis und geheiligte Werke. Das monokulturelle Modell hat also eine Dimension, die bis in die ewige Vollendung reicht.



Fig 2: Ausschnitt eines Mosaiks von Gaudi im Park Güell, Barcelona⁶: Nebeneinander von Mosaiksteinen, die untereinander wenig verbunden sind.

Interkulturelle Gemeinden: Einheit leben

Im Mosaik der Kulturen versuchen einige Gemeinden die Grenzen ihres Mosaiksteines zu überschreiten, indem sie ihre kulturellen Merkmale auf ein Minimum reduzieren. Oft führt dieser Versuch zu einem Gemisch, in dem die Kultur des Leiters und die des Gastlandes überwiegen. So nimmt man eine Stellung zwischen den Kulturen ein, dieses Modell ist also „interkulturell“.

Eine interkulturelle Gemeinde widerspiegelt das Mosaik der Kulturen innerhalb der eigenen Mauern. Jedes Mitglied trägt einen Stein zum Gemeindemosaik bei. Dabei hat jeder Stein eine eigene Prägung, die aber zugunsten der Wirkung des Gesamtbildes zurücktritt.

⁶https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trencad_s-Gaudi-1195.jpg [15.3.2016].

In der Praxis können außenstehende Beobachter manchmal Spuren oder Kennzeichen einer bestimmten Kultur wahrnehmen und den Eindruck erhalten, dass es sich eher um eine monokulturelle Gemeinde handelt. Sicherlich sind alle Übergänge zwischen den beiden Modellen möglich, worauf wir noch eingehen werden. Der wahre Unterschied zu den monokulturellen Kirchen besteht in der Vision der Leiter und in der Durchmischung der Versammlung. Oft wird auch erwartet, dass alle Zellgruppen gemischt sind.

Eine interkulturelle Gemeinde richtet sich an ein sehr breites und buntes Publikum und hat grundsätzlich eine missionarische Ausrichtung, weil für sie keine kulturellen Schranken gelten. Praktisch gesehen zieht sie vor allem Personen an, die bereit sind, sich anzupassen an die ihre besondere Art, auf die die Gemeinde funktioniert.⁷ Wegen der ihr eigenen kulturellen Mischung nimmt sie jedoch in Kauf, dass sich jedes Mitglied, egal aus welchem Hintergrund, zumindest anfänglich fremd fühlt.

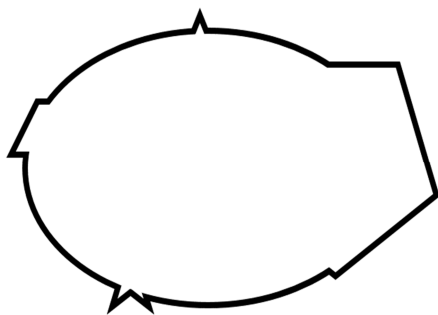


Fig. 3: Interkulturelle Gemeinde – ein Gemisch von Kulturen.

⁷ Mehrere Pastoren haben mir gesagt, dass sie in ihrer Gemeinde nur die „Jesus-Kultur“ leben. Damit begründen sie die gewählten Formen des Gebetslebens, Musikstils und Leitungsmodells, die sehr wohl eine kulturelle Prägung haben.

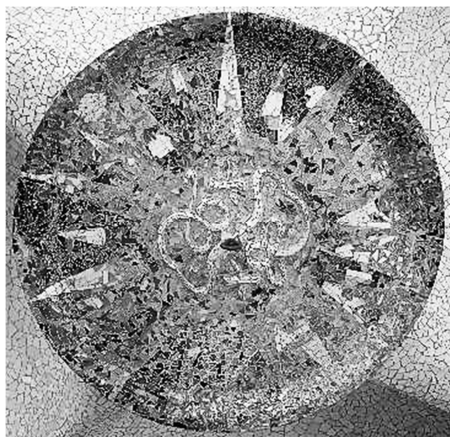


Fig. 4: Mosaik von Gaudí im Park Güell, Barcelona⁸: ein Gesamtbild, das sich aus kleinen verschiedenfarbigen Mosaiksteinchen zusammensetzt.

Einer der großen Vorteile der angestrebten Gleichförmigkeit ist es, dass diese eine allen Mitgliedern gemeinsame Verständigungssprache einschließt, sei es diejenige des Gastlandes oder eine weit verbreitete internationale Sprache (vor allem Englisch oder Spanisch). Sie öffnet allen den Weg zu Einzelkontakten mit Menschen aus anderen Hintergründen – die Interkulturalität wird gelebt. Vor allem auf der Leitungsebene ist ein kulturell gemischtes Team notwendig, um eine ausgeglichene Entwicklung der Gemeinde zu gewährleisten.

Eine der biblischen Vollendungsvisionen stellt die Geretteten als unzählbare Menge von Menschen aus allen Nationen, allen Stämmen, allen Völkern und allen Sprachen dar, die vor Gottes Thron stehen (Offenbarung 7,9). Sie sind alle in Weiß gekleidet, wodurch ihre Einheit stark hervorgehoben wird. Diesen Aspekt versucht das interkulturelle

⁸ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Barcelona_29-04-2006_11-29-38.jpg [15.3.2016].

Modell bereits unter den jetzigen Umständen so gut wie möglich zu leben.

Multikulturelle Gemeinden: Vielfalt erproben

Einige Gemeinden verfolgen einen anderen Ansatz, um das Mosaik der Kulturen widerzuspiegeln. Sie empfangen nicht nur Personen verschiedener Herkunft – wie beim interkulturellen Modell – sondern sie ermutigen sie auch, ihre Spiritualität in Gruppen oder Hauskreisen gemäß ihrer kulturellen Ausdrucksweise zu leben. Eine solche Gruppe nimmt den Platz eines einzelnen Mosaiksteins im Bild ein. Die Gemeinde in ihrer Gesamtheit führt regelmäßig gemeinsame Aktivitäten für alle Mitglieder durch. Sie entscheidet sich dafür, dass es eine Mehrzahl von Kulturen (d.h. wenigstens zwei) unter ihrem Dach gibt, daher die Bezeichnung „multikulturell“.

Durch die Gruppen kann eine multikulturelle Gemeinde einen missionarischen Einfluss auf diejenigen Segmente der Gesellschaft haben, die sich der kulturellen Ausdrucksform und Sprache einer solchen Gruppe verbunden fühlen. Personen gleicher oder ähnlicher Herkunft, die im Gastland dieselben Integrationsherausforderungen erleben, wird ein monokultureller Anknüpfungspunkt angeboten.

Die interkulturellen Kontakte werden zwischen Gruppen und Einzelpersonen gelebt, letzteres jedoch nur eingeschränkt, weil nicht alle Gemeindeglieder eine gemeinsame Sprache sprechen. Wenn eine Person nach einer Integrationsphase einen mehr durch das Gastland geprägten Rahmen sucht, kann sie ihn ohne die Gemeinde zu wechseln in einer anderen Gruppe finden. Eine der größten Stärken des Modells liegt bei der Arbeit unter Kindern und Jugendlichen. Die entsprechenden Ge-

meindeprogramme können sich an die ganze junge Generation gemeinsam richten.

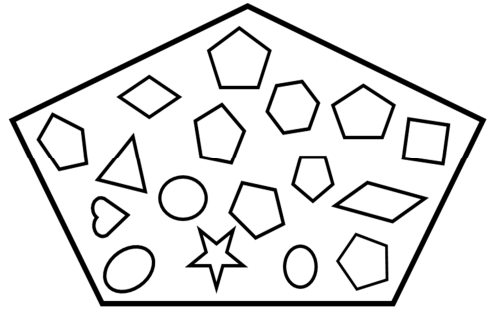


Fig. 5: Multikulturelle Gemeinde mit (Zell-) Gruppen, die durch unterschiedliche Kulturen geprägt sind.

Der Gesamtrahmen der Gemeinde orientiert sich oft an der Gastkultur, da alle Mitglieder eine gewisse Erfahrung in dieser Kultur haben. Gerade deshalb muss man Menschen mit einem anderen Hintergrund eine große Sensibilität entgegenbringen und der Gefahr widerstehen, dass die einheimische Kultur überlegen erscheint – jede Form der kulturellen Dominanz mindert die Glaubwürdigkeit des Evangeliums.⁹

Das gilt gerade auch im Leitungsteam der Gemeinde, das sich aus den Leitern der verschiedenen Gruppen zusammensetzen muss. Jeder sollte zusätzlich zu seinem Dienst bei den Mitgliedern seiner Gruppe auch eine Funktion in der Gesamtgemeinde einnehmen.

9 De Coninck, Frédéric: „Confesser Dieu dans une situation de domination culturelle ?“, in De Coninck, Frédéric und Girondin, Jean-Claude (Hrsg.): *L'Église, promesses et passerelles vers l'interculturalité ?* Charols, Excelsis et Vaux-sur-Seine, Édifac, 2015, S. 119.

In der Vision von Offenbarung 5,9-10 wird Jesus als der Retter von Menschen ganz verschiedener Herkunft vorgestellt. Die ethnische Identität der einzelnen besteht fort¹⁰, Unterschiede bleiben sichtbar, aber alle engagieren sich in einem gemeinsamen Dienst. Das Streben der multikulturellen Gemeinde lässt diese Realität erkennen: Die Verschiedenheit wird gelebt und alle haben Anteil an der Ehre, Gott gemeinsam zu dienen.¹¹



Fig. 6: Mosaik von Gaudí im Park Güell, Barcelona¹²: Mosaiksteine verschiedener Art im Dienst einer Gesamtform.

10 Standing, Roger: „Before the throne of God: Multicultural church as eschatological anticipation“, *Missio Africanus Journal of African Missiology*, Vol 1 Issue 2 (January 2016), S. 24. Online: http://missioafricanus.org/tnew/wp-content/uploads/2016/01/Standing_Before-the-Throne.pdf [25.10.16]

11 Girondin, Jean-Claude: „Oser l'Église interculturelle“, in De Coninck, Frédéric und Girondin, Jean-Claude (Hrsg.): *L'Église, promesses et passerelles vers l'interculturalité ?* Charols, Excelsis et Vaux-sur-Seine, Édifac, 2015, S. 18-19.

12 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_Dragon_at_the_Entrance_to_Parc_G%C3%BCell_%29:

Sind gemischte Gemeinden wirklich notwendig?

Zwei der Gemeindemodelle richten sich an ein gemischtes Publikum. Aber ist das überhaupt eine wünschenswerte Ausrichtung? Die Frage wird von verschiedenen Seiten aufgeworfen. Einige Gemeinden befürchten ihre Identität zu verlieren. Dies gilt sowohl für einheimische Gemeinden, die die Werte des Gastlandes hochzuhalten versuchen, als auch für internationale Gemeinden, die sich als Bewahrer ihrer ethnischen und/oder geistlichen Kultur verstehen.

Missionsstrategien, die zur Förderung von schnell wachsenden Gemeindegründungsbewegungen das Prinzip der homogenen Einheit vertreten, stoßen in dieselbe Richtung.¹³ Initiativen, wie „Fresh Expressions“ ermutigen ihrerseits die Gründung von Gemeinden für neue, eng umrissene Zielgruppen.¹⁴

Homogenität oder Durchmischung?

Gegenüber dem homogenen Gemeindebau werden Vorbehalte theologischer, strategischer und sozialer Art vorgebracht. In seinem Buch über die Gründung von gesunden multiethnischen Gemeinden schreibt Mark DeYmaz, dass die Glaubwürdigkeit von homogenen Gemeinden auf dem Spiel steht, wenn sie zwar Gottes Liebe für alle Völker predigen, diese aber bei ihnen nicht beob-

13 Zum Beispiel David Garrison: *Gemeindegründungsbewegungen*, 2013), S. 13. Online: www.dim-online.de/images/GGB_David-Garrison_2013.pdf [25.10.2016].

14 Siehe z.B.: <http://fresheexpressions.de> oder www.fresheexpressions.ch [25.10.2016].

achtet werden kann.¹⁵ DeYmaz zeigt die Dynamik auf, die vom Heiligen Geist bei der Entstehung der heterogenen Gemeinde von Antiochia in Apostelgeschichte 11 und 13 freigesetzt wird.¹⁶ Anschließend entwickelt er aus dem Epheserbrief eine Theologie für gemischte Gemeinden:

Eine Theologie
für gemischte
Gemeinden
aus dem
Epheserbrief.

Ein frischer und umfassender Blick in den Brief wird das gängige Verständnis von Gemeindegewachstum und insbesondere von der künftigen Wirksamkeit des Prinzips der homogenen Einheit in einer mehr und mehr gemischten Gesellschaft in Frage stellen.¹⁷

Warum sollte man gemäß dem Epheserbrief die Durchmischung bevorzugen? Eine gemischte Gemeinde beweist, dass die

Trennmauer zwischen den verschiedenen Völkern gefallen ist (Epheserbrief 2,14), dass Jesus die Völker in einem neuen Menschen vereint (2,15) und versöhnt (2,16) und dass sie gemeinsam eine Wohnung Gottes im Geist (2,22) und einen Leib (3,6) bilden. Vor allem widerspiegelt sie besser die mannigfaltige Weisheit Gottes (3,10).¹⁸

In der Praxis beobachtet man, dass eine monokulturelle Vorgehensweise oft besser auf die gefühlten Bedürfnisse einer Zielgruppe eingehen kann. Welcher eu-

ropäische Pastor würde die Gebetsgruppe mobilisieren, weil sich ein Gemeindeglied afrikanischer Herkunft auf dem Nachhauseweg von einer schwarzen Katze verfolgt und zwei Tage später von einem schwarzen Vogel angegriffen fühlte, der mitten in der Nacht gegen sein Fenster flog?¹⁹ Ein afrikanischer Pastor wäre sofort für den Gebetskampf bereit.

Andererseits beschränkt eine homogene Gemeinde ihr Wachstumspotential auf den Teil der Gesellschaft, der ihrer Prägung entspricht. Eine solche Gemeinde trägt nach einer Anfangsphase nur wenig zur Integration ihrer Mitglieder bei, sie kann umgekehrt sogar die Absonderung verstärken und manchmal unbewusst einen gewissen Ethnozentrismus, sogar Rassismus nähren.

Diaspora-Gemeinden, deren Mitgliedschaft aus einer relativ homogenen Migrantengruppe besteht, sehen sich einer begrenzten Zukunftsperspektive gegenüber. In seinem Buch über die Flüchtlingskrise erwähnt Patrick Johnstone eine Beobachtung, die eine breite empirische Basis hat, nämlich dass solche Gemeinden nur eine Lebenserwartung von eineinhalb Generationen haben, weil sich die folgenden Generationen der Gastgesellschaft angleichen möchten.²⁰

Wie soll man also das Prinzip der homogenen Einheit anwenden? Es behält auf jeden Fall seine Bedeutung bei der

15 Mark DeYmaz: *Building a Healthy Multi-ethnic Church. Mandate, Commitments, and Practices of a Diverse Congregation*, San Francisco, Jossey-Bass, 2007, S. 14.

16 Mark DeYmaz: op.cit., S. 19-24.

17 Mark DeYmaz: op.cit., S. 27 (eigene Übersetzung). Er führt diese Feststellung auf den Seiten 27-35 weiter aus.

18 Die ursprüngliche Argumentation des Apostels Paulus bezieht sich auf die Einheit zwischen Juden und Nicht-Juden, aber sie kann im erweiterten Sinn auch auf andere Völker angewandt werden.

19 Beispiel aus: Afe Adogame: *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London and New York, Bloomsbury Academics, 2013, S. 91-92.

20 Johnstone, Patrick mit Merrill, Dean: *Serving God in a Migrant Crisis. Ministry to People on the Move*, Colorado Springs, GMI, 2016, S. 96.

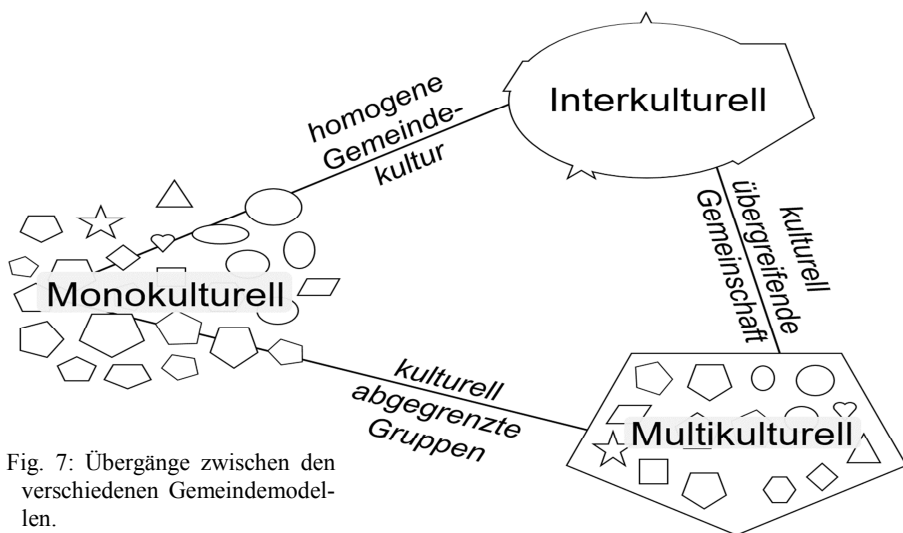


Fig. 7: Übergänge zwischen den verschiedenen Gemeindemodellen.

Evangelisation:²¹ Menschen, die erst dabei sind zu entdecken, was Jesus für sie getan hat, entwickeln nicht sofort das Verständnis für eine gemischte Gemeinde, die ethnischen Vorurteilen zuwiderläuft. Gruppen oder Zellen, die neue Personen aufnehmen, dürfen deshalb Kennzeichen einer einzelnen homogenen Kultur beibehalten, um die Eingliederung und Jüngerschaft zu erleichtern. Die Gemeinde in ihrer Gesamtheit sollte jedoch eine heterogene Zusammensetzung anstreben.²² Nur so kann sie die neue Identität der Gläubigen in Jesus ausdrücken, die nicht mehr

letztgültig von Hautfarbe, Kultur oder sozialer Schicht abhängt.²³

Im Mosaik unterwegs

In der Wirklichkeit funktioniert keine Gemeinde vollständig nach einem der oben beschriebenen Modelle, alle Übergänge sind möglich. Man kann die drei idealisierten Modelle als Ecken eines Dreiecks darstellen (siehe Figur 7). Jede Gemeinde nimmt ihrer Vision und ihrer Geschichte entsprechend eine Position an einem bestimmten Punkt im Inneren des Dreiecks ein.

Gemeinden, die in einem bisher recht homogenen Milieu gelebt haben, oder Gemeinden, die eine bestimmte Zielgruppe ins Auge fassen, entwickeln eine weitgehend monokulturelle Funktionsweise, sie befinden sich also im linken Teil des Schemas. Wenn eine Gemeinde

21 Timothy Yates : „Eglise et mission chez David Bosch, face aux défis contemporains“, *Perspectives missionnaires*, 59, 1, 2010, S. 29-30. Online: www.afom.org/pm/PDF/PM_59_doubles-pages.pdf [25.10.2016].

22 Klaus Schönberg: Die interkulturelle Gemeinde. Gemeindeaufbau und Evangelisation in der zunehmend multikulturellen Bevölkerung deutscher Ballungsräume, Masterarbeit UNISA, 2012, S. 73-74. Online: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/15420/Sch%C3%B6nbergK_MTH_01.2014.pdf?sequence=1 [25.10.2016].

23 Stevens, David: „God’s New Humanity in Diaspora: A Church of the Nations and for the Nations“, in Pocock, Michael und Wan, Enoch (Hrsg.): *Diaspora Missiology. Reflections on Reaching the Scattered Peoples of the World*, Pasadena, William Carey Library, 2015, S. 125.

ihre Vision auf ein bestimmtes Segment der Gesellschaft ausrichtet – zum Beispiel, wenn sie die Anregungen von „Fresh Expressions“ oder dem Prinzip der homogenen Einheit aufnimmt, begibt sie sich auf den Weg nach links (monokulturelle Ecke in Figur 7).

Wenn jedoch Personen aus einem anderen kulturellen Hintergrund (oder aus speziellen Subkulturen oder verschiedenen sozialen Schichten) zu einer Gemeinde neu dazukommen, erhöht sich ihre Durchmischung und sie wird sich nach rechts hin entwickeln. Man wird das Miteinander von Personen aus verschiedenen Kulturen erleben – ein Merkmal, das sowohl für das interkulturelle als auch das multikulturelle Modell im rechten Teil gilt.

Hier eröffnen sich jedoch zwei Varianten. Falls hauptsächlich Einzelpersonen unterschiedlicher Herkunft zur Gemeinde stoßen, wird die Gemeinde nicht jeder kulturellen Eigenart Rechnung tragen können und nähert sich eher dem interkulturellen Modell (auf die rechte obere Ecke des Dreiecks zu). Die Merkmale der ursprünglichen Gemeindekultur werden nach und nach von einer gemischten Gemeindekultur abgelöst, aber die Funktionsweise wird weiterhin in der ganzen Gemeinde ähnlich sein (obere Seite des Dreiecks).

Sollten sich innerhalb der Gemeinde Gruppen bilden, die in anderen Sprachen funktionieren, entwickelt die Gemeinde eher einen multikulturellen Charakter (auf die untere rechte Ecke des Dreiecks zu). Ein ähnliches Phänomen tritt ein, wenn sich eine einheimische und eine internationale Gemeinde verbinden.²⁴

24 André Pownall verwendet den Ausdruck „bikulturell“ für einen solchen Zusammenschluss. Pownall, André: „Stratégies pour l'intégration de minorités ethniques dans les Églises évangéliques“, in van de Poll, Evert (Hrsg.): *Vivre la diversité*.

Jede Gemeinde durchläuft also ihren eigenen Weg, der sich durch die Vision der Leiter und durch die Personen bestimmt, die sich ihr anschließen. Meinen Beobachtungen nach verläuft dieser Weg selten geradlinig und braucht regelmäßige Neubeurteilungen, weil das Mosaik der Kulturen um die Gemeinde herum und in ihrem Inneren weit davon entfernt ist, stabil zu sein.²⁵

Wir brauchen einander

Eine bedeutende Auswirkung des Mosaiks der Kulturen in unserer Gesellschaft ist, dass keine lokale Gemeinde alle Bedürfnisse an ihrem Ort erfüllen kann. Das trifft ganz selbstverständlich zu für die monokulturellen Gemeinden, die ein ganz bestimmtes Gesellschaftssegment ins Auge fassen, aber auch für das interkulturelle Modell (die Mischung bedeutet für alle eine Entwurzelung) und genauso für das multikulturelle Modell (die Sprachen und Kulturen, die durch die Gruppen abgedeckt sind, werden immer geringer sein als die Vielfalt in der Region). Alle Gemeinden brauchen also Ergänzung,

Die Voraussetzung für ein ausgewogenes Gottesbild.

L'Église dans une société multiculturelle, Paris, Croire-Publications, 2011, S. 54.

25 Ein gelungenes Beispiel, wie eine Gemeinde eine Standortbestimmung im Mosaik der Kulturen vornimmt und ihre weitere Orientierung passend zu ihrer Vision bestimmt, schildert Lukas Etter anhand der GPMC in Thun (Schweiz). Etter, Lukas: *Kirche in der multikulturellen Gesellschaft von heute. Eine kontextuelle Evaluation verschiedener Modelle christlicher Gemeinden zum Umgang mit Menschen aus anderen Kulturen*. IGW-Abschlussarbeit, 2015, 57 S. Online: www.igw.edu/assets/data/Abschlussarbeiten/Kirche_in_der_multikulturellen_Gesellschaft_von_heute_Lukas_Etter_2015.pdf [25.10.16]

allerdings auf unterschiedlichen Gebieten.

Wie kann man diese Komplementarität leben? Verglichen mit den Gemeinden, die aus der neueren Migration hervorgegangen sind, haben einige inländische Gemeinden nicht die gleiche Erwartung der konkreten und fühlbaren Gegenwart von Jesus in ihren Programmen. Das äußert sich zum Beispiel in einem weniger entwickelten gemeinsamen Gebetsleben und in weniger Leidenschaft für die Evangelisation. Gemeinsame Programme mit internationalen Gemeinden können den einheimischen Gemeinden frischen Wind bringen.

Mehrere internationale Gemeinden äußern ihrerseits den Wunsch zur Zusammenarbeit. Bei einem Seminar haben in der Schweiz lebende afrikanische Pastoren den Bedarf formuliert, Leiter für ihre Gemeinden auszubilden, gesetzliche Rahmenbedingungen für Gemeinden kennenzulernen und bezahlbare Räume zu finden. Eine weitere oft geäußerte Herausforderung ist, wie internationale Gemeinden in der Sprache des Gastlandes und mit Rücksichtnahme auf kulturelle Gegebenheiten evangelisieren können, ohne dass ihr „Feuer“ erstickt.

Alle Gemeinden, sowohl die einheimischen wie die internationalen, haben es nötig, kulturübergreifende Gemeinschaft und die Einheit in der Verschiedenheit zu erleben. Denn das ist z.B. schon die Voraussetzung für ein ausgewogenes Gottesbild. Es ist also keine dauerhafte Lösung, sich von der Umgebung abzukapseln, obwohl sich einige Menschen wegen der Komplexität einer multikulturellen Gesellschaft wünschen, in der Gemeinde einen geschützten und familiären Rahmen zu finden.

Monokulturelle Gemeinden haben hauptsächlich zwei Optionen für eine Öffnung: entweder konkrete Schritte für eine größere Durchmischung der Gottes-

dienstbesucher zu unternehmen oder Kontakte zu Gemeinden aus einem anderen Hintergrund aufzubauen, bei denen die Bedürfnisse beider Seiten berücksichtigt werden.

Zu einer größeren Durchmischung

Kontakte aufbauen

Wie kann eine Gemeinde Menschen aus einem anderen kulturellen Hintergrund anziehen? Eine ausgezeichnete Gelegenheit sind multikulturelle Feste. Die Gemeinde ermutigt ihre Mitglieder dazu, Freunde, Nachbarn und Arbeitskollegen zum lockeren Zusammensein, einem kurzen Input und einer Mahlzeit mitzubringen. Feste eignen sich auch hervorragend dazu, Menschen auch auf der Straße einzuladen. Besondere Gelegenheiten sind christliche Feste. In vielen anderen Kulturen spricht man ohne Hemmungen über religiöse Praktiken und ist deshalb erstaunt über das Schweigen der westlichen Gesellschaft auf diesem Gebiet. Warum soll man diese Leere nicht ausfüllen und die Gelegenheit anbieten zu entdecken, was die Christen feiern? Es kann sein, dass man sich so eine Gegeneinladung zu einem religiösen Fest unserer Gäste einhandelt, was den Kontakt weiter vertieft. Außerhalb der besonderen Anlässe kann man auch „ohne Grund“ multikulturelle Feste organisieren.

Andere Gelegenheiten Kontakte zu knüpfen, bietet der Sport oder Aktivitäten mit Kindern. Ein soziales Engagement, das auf die empfundenen Bedürfnisse der Menschen in der Umgebung der Gemeinde eingeht, ist eine weitere Möglichkeit. Wenn eine solche Aktivität angemessen und authentisch ist, also ohne versteckte Absichten, kann sie auch Menschen berühren, die aus einem anderen Hintergrund als die spezifische Zielgruppe kommen.

Wenn die Gemeinde Übersetzungen oder Kleingruppen in anderen Sprachen anbietet, können sich Christen aus anderen Ländern anschließen. Ein gemischt-sprachiger Ansatz ist nicht zuletzt in Gegenden abseits der großen Zentren ein wahrer Trumpf, um interkulturelle Kontakte zu schaffen.

Sobald sich Personen aus einem anderen Hintergrund in der Gemeinde willkommen fühlen, werden sie auch Menschen aus ihrer Umgebung einladen und eine Dynamik kann in Gang kommen. Dafür müssen Besucher mehrere gute interkulturelle Kontakte mit verschiedenen Personen erleben. Dies beginnt mit einem echten Interesse an neuen Personen.

Genügend
Zeit für eine
gemeinsame
Vorbereitung.

Gastfreundschaft ist ein Schlüssel, vor allem, wenn man sie nicht nur in den Räumlichkeiten der Kirche lebt, sondern in den Häusern der Gemeindeglieder. Viele

Migranten vermissen die Gastfreundschaft, die sie aus ihren Herkunftsländern schätzen. Besonders gewinnend sind offene Häuser bei Gelegenheiten wie Weihnachten, an denen sich viele einheimische Familien in der Regel noch mehr verschließen.

Verunsicherung abbauen

Kommt man in ein neues Umfeld, fühlt man sich verunsichert. So geht es sowohl Migranten, die eine einheimische Gemeinde besuchen als auch Deutschsprachigen, die eine internationale Gemeinde entdecken möchten. Deshalb ist man froh um Hinweise, wie man sich verhalten soll. Einem gemischten Publikum schlägt man am besten eine Auswahl vor: Während der Fürbitte darf man laut oder leise beten, beim Lobpreis aufstehen oder sitzen bleiben, usw.

Bei interkulturellen Beziehungen gelten ein paar Punkte für alle,²⁶ aber oft gehen die Sensibilitäten der westlichen Kulturen und der Beziehungskulturen aus der sogenannten Mehrheitswelt auseinander. Deshalb möchte ich einheimischen und internationalen Gemeinden ein paar spezifische Hinweise geben.

Einheimische Gemeinden

Worüber kann man sich mit Besuchern anderer Herkunft unterhalten? Einige Westler stellen einen ganzen Katalog von Fragen, was bald einmal einem polizeilichen Verhör ähnelt. Andere möchten in interkulturellen Kontakten solche Fehler vermeiden und ihre Befangenheit bringt sie zum Schweigen. Eines der möglichen Unterhaltungsthemen ist, unser Gegenüber zu fragen, was sie an unserem Land mögen und was sie vermissen. Einige werden von ihrer Familie erzählen, die in vielen Kulturen einen großen Stellenwert hat und die ihnen fehlt. Andere, wie zum Beispiel Kriegsoffer, haben vielleicht schmerzhaftes Erinnerungen an ihre verlorene Familie und können über etwas Anderes sprechen.

Wie bereits erwähnt ist es wichtig, dass eine neue Person Kontakte zu mehreren Gemeindegliedern bekommt. Sie wird sich nur integrieren können, wenn Freundschaften in der Gemeinde ihr Ansehen in ihrem Umfeld erhöhen und wenn sie Wertschätzung erhält.²⁷ Dies

26 Zum Beispiel gesunde Selbsteinschätzung aufbauen, interkulturelle Kompetenzen entwickeln, Kontakte wagen, echte Wertschätzung zeigen und Versöhnung leben. Siehe Müller, Johannes, 2014: op.cit., S. 152-153.

27 Dunaetz, David R.: „Three Models of Acculturation: Applications for Developing a Church Planting Strategy among Diaspora Populations“, in Pocock, Michael und Wan, Enoch (Hrsg.): *Diaspora Missiology. Reflections on Reaching the Scattered Peoples of the World*,

geschieht oft durch ein Engagement mit einer echten Verantwortung. Deshalb schlagen internationale Gemeinden ihren Mitgliedern oft ein breites Angebot an verantwortungsvollen Aufgaben vor.²⁸ Eine einheimische Gemeinde, die sich für eingewanderte Christen öffnen will, sollte gut durchdenken, welche mit Verantwortung verbundenen Aufgaben sie anbieten kann. Wenn jemand anfängt, sich zu engagieren und Verantwortung zu übernehmen, ist es wichtig, ihm aufwerfende Rückmeldungen zu geben.

Internationale Gemeinden

Worauf sollte eine internationale Gemeinde achten, die mehr Einheimische empfangen will? Westler schätzen meist einen klar definierten Rahmen. So ist es wichtig, dass ein Gottesdienst ungefähr zur angesagten Zeit beginnt, damit die Besucher nicht verunsichert werden und deswegen nicht wiederkommen. Der Empfangsdienst darf einem asiatischen oder afrikanischen Besucher gerne einen Platz zuweisen, sollte aber Europäer besser selbst wählen lassen, damit sie sich nicht eingeengt fühlen. Wenn Besucher öffentlich begrüßt werden, lohnt es sich ihnen zu erklären, was man von ihnen erwartet (z.B. aufstehen und Namen sagen) und warum („weil wir uns freuen, dass Sie da sind und wir Ihnen die Hand geben möchten“).

Inwieweit Westler sich einer Gemeinde anschließen und aktiv beteiligen, hängt auch davon ab, ob sie eine Vertrauens-

beziehung zum Pastor und den Verantwortlichen aufbauen können. In der Schweiz ist man an zugängliche Vorgesetzte gewöhnt. Ein diskreter Führungsstil und direkte Kontakte des Pastors zu den Gemeindemitgliedern werden also geschätzt. Aus demselben Grund ist eine transparente Finanzverwaltung wichtig, ohne überzogene Spendenaufrufe, die als Angriff auf die persönliche Freiheit empfunden werden können.

Kontakte zu Gemeinden anderer Kulturen

Da die Anzahl der internationalen Gemeinden steigt, gibt es immer mehr Berührungsflächen mit einheimischen Gemeinden. Dieselben Infrastrukturen zu teilen, reicht noch nicht aus, um ermutigende Beziehungen aufzubauen. Im Gegenteil, wenn sich die Diskussionen hauptsächlich um Lärm, um Sauberkeit und Ordnung oder um Zeitpläne drehen, ist Frustration auf beiden Seiten absehbar.²⁹ Unnachgiebigkeit auf Seiten der einheimischen Christen kann leicht als Ausdruck von Rassismus interpretiert werden.

Deshalb ist es wichtig, nicht an möglichen Spannungspunkten hängen zu bleiben, sondern durch gemeinsame Aktivitäten konstruktive Akzente zu setzen. Dafür eignen sich besonders Feste. Oben habe ich bereits die Chancen von multikulturellen Festen erwähnt. Wenn sie der Annäherung von Gemeinden aus verschiedenen Kulturen dienen sollen, müssen ein paar zusätzliche Punkte berücksichtigt werden. Alle beteiligten Gemeinden sollten sich ihren Stärken entsprechend einbringen können und ihren Beitrag als gleichwertig empfinden – dann gelingt auch gegenseitige Stimulierung. Zentrale und sichtbare Verant-

Pasadena, William Carey Library, 2015, S. 143. Online: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID2668916_code2435165.pdf?abstractid=2668916&mirid=1 [24.10.16]

28 Die Aktivitäten umfassen zum Beispiel den Empfangsdienst, Musikgruppen und Chöre (auch mehrere), Gebetskämpfer, Technikdienste, Gottesdienstleitung (manchmal verteilt auf mehrere Personen), Verantwortung bei der Sonntagsschule für Erwachsene, Leitungsteams der Frauen, der Jugend, der Gemeinde usw.

29 Reimer, Johannes: *Multikultureller Gemeindebau. Versöhnung leben*, Marburg an der Lahn, Francke-Buchhandlung, 2011, S. 62.

wortungen müssen gut aufgeteilt sind. Es lohnt sich deshalb, genügend Zeit für eine gemeinsame Vorbereitung zu nehmen, den Rahmen abzustecken sowie die gegenseitigen Erwartungen zu klären.

Durch Programme, die diese Punkte berücksichtigen, vertiefen sich die Kontakte und tragfähiges Vertrauen wächst. Dabei nimmt die Überzeugung zu, nicht getrennt zu tun, was man zusammen tun kann, auch wenn multikulturelle Zusammenarbeit der aufwendigere Weg ist.³⁰ Die Gemeinden gewinnen zudem an Glaubwürdigkeit in der multikulturellen Gesellschaft. Diese können sie zum Beispiel bei gemeinsamer Evangelisation nutzen: Das interkulturelle Miteinander wirkt auf viele anziehend. Außerdem können verschiedene kulturelle Sensibilitäten abgedeckt werden.

Gemeindeverbände, die sich aus einheimischen und internationalen Gemeinden zusammensetzen, können für solche Annäherungen und Kontakte einen wichtigen Rahmen bieten. Innerhalb eines Gemeindeverbands haben die Mitgliedsgemeinden zentralen Glaubensüberzeugungen und gewissen Organisationsformen zugestimmt. Diese gemeinsame Grundlage fördert die Zusammenarbeit in einem Maß, wie es bei einem lockeren Netzwerk vor Ort nicht möglich ist.

Arbeit mit der zweiten Generation

Der Prüfstein für interkulturelle Ergänzung ist die Arbeit mit der zweiten Generation. Die Kinder und Jugendlichen, die vom Elternhaus und der Schule nach unterschiedlichen kulturellen Maßstäben geprägt werden, müssen lernen, ihren Glauben sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft zu leben. In allen internationalen Gemeinden sollte also die Jugendarbeit eine kulturübergreifende Ausrichtung haben.

Eine Gemeinde, die sich am multikulturellen Modell orientiert, bietet dies unter ihrem eigenen Dach, weil sie die kulturelle Vielfalt selbst lebt.

Eine Gemeinde, die mehr nach dem mono- oder dem interkulturellen Modell funktioniert, wird eine Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden oder Organisationen suchen müssen, damit ihre Kinder und Jugendlichen Christen ihres Alters aus der einheimischen Kultur kennenlernen. Diese Art von gemeinsamen Programmen ist eine hervorragende Chance, dass junge Christen mit- und voneinander lernen, wie sie im Glauben wachsen können. Voraussetzung ist eine solide Vertrauensbasis auf beiden Seiten – man überlässt seine Kinder nicht irgendwem. Gemeinsame Aktivitäten für Jugendliche sind also ein starker Ausdruck von geglückten interkulturellen Beziehungen zwischen Christen und Gemeinden von unterschiedlichem Hintergrund.

Schlussfolgerung

Das Mosaik der Kulturen in unseren Gesellschaften scheint manchmal chaotisch und unzusammenhängend zu sein. Die in diesem Artikel dargestellten drei Basisoptionen können einer Gemeinde eine Orientierung geben und Überlegungen anregen über die Richtung, in die sie sich weiterentwickeln will.

Unabhängig von der gewählten Option benötigt der Aufbau von Kontakten zwischen verschieden geprägten Christen und Gemeinden viele Schritte der Annäherung, die von Ausdauer, Sensibilität und gegenseitigen Respekt gezeichnet sind. Das Ergebnis solcher Prozesse wird unsern Herrn Jesus bis in die Vollendung seines Plans mit uns Menschen ehren. Dies kann uns ermutigen, die nächsten Schritte auf diesem Weg – seien sie erbauend oder manchmal auch etwas mühsam – in Gelassenheit anzupacken.

30 Standing, Roger: op.cit., S. 26, 27.

Mission und Dialog gehören zusammen!

Eine kritische Stellungnahme zu „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland“ (2015)

**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 erste Teil einer kritischen Auseinandersetzung mit den Argumenten des Dokuments. Er gibt gründlichen Einblick in den Inhalt des Papiers und argumentiert für einen anderen Weg des Umgangs in Respekt und Aufrichtigkeit in einer pluralen Gesellschaft.

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: drthschirmmacher@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.

„Islammission
... bedroht den
innergesell-
schaftlichen
Frieden ...“

Die Argumentationsgrundlage für diese Behauptung ist in den vorangehenden Kapiteln des Dokuments aufgebaut worden. Wir möchten im Folgenden in einem ersten Teil den Hauptteil des Dokuments bis zur der obengenannten Schlussfolgerung Seite für Seite durchgehen und bestimmte Abschnitte und ihre Aussagen kommentieren. Dabei geht es um zwei Aspekte, nämlich einerseits um die Gültigkeit einer Aussage an sich und andererseits um ihre Verwendung als Argument gegen ein christliches missio-

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]).

narisches Zeugnis „mit Konversionsabsicht“ in der Begegnung mit muslimischen Mitbürgern.

In einem zweiten Teil werden wir auf den Schlussteil des Dokuments eingehen und schließlich grundsätzliche Anfragen an das Dokument und seine Zielsetzung zusammenfassen.

„... und
widerspricht
dem Geist
und Auftrag
Jesu Christi.“

Teil I: Kommentierte Zitate und Aussagen der Arbeitshilfe

1. Die Einleitung

Die Arbeitshilfe beginnt mit einer Beschreibung der gegenwärtigen heterogenen Gesellschaft und der Reaktion der Zivilgesellschaft, der Bildungseinrichtungen und der christlichen Kirchen auf die gesellschaftliche Veränderung der letzten sechs Jahrzehnte. Dabei werden folgende Fragestellungen berührt:

a) Kirchen und Staat

Das Dokument beginnt:

Seit der Anwerbung ausländischer Arbeitnehmer vor über einem halben Jahrhundert ist die Bevölkerung Deutschlands in kultureller und religiöser Hinsicht wesentlich ‚bunter‘ geworden. Heterogenität ist zum gesellschaftlichen Normalfall geworden, nationale Homogenität gehört der Vergangenheit an, wie wir in unseren Kindertagesstätten und Schulen genauso erkennen können wie an den Universitäten und in der Arbeitswelt. Diese Pluralität wurde lange Zeit vor allem als Problem angesehen, weil sie große Aufgaben für die Integration beinhaltet. Heute wandelt sich jedoch diese Sicht. Man begreift die Vielgestaltigkeit auch als wichtige Chance in einer sich immer stärker globalisierenden Welt. (5)

Das Arbeitspapier fordert Christen heraus, sich der pluralen gesellschaftlichen Realität nicht nur zu stellen,

sondern ihr auch mit einer konstruktiven Haltung zu begegnen. Das ist sicherlich ein wichtiges Anliegen.

Problematisch wird es hier wie auch an anderen Stellen, wenn soziologische Argumente verwendet werden, um theologische Aussagen zu begründen. Beschreibungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, deren Gültigkeit ja zudem stets von der Betrachtungsweise abhängen, werden so zu theologischen Wahrheiten. Diese Art der Argumentation vermischt Kirche und Staat, d.h. es werden die „Spielregeln“ zweier Bereiche durcheinander gebracht. Was das bedeutet, kann an folgenden Beispiel illustriert werden: Wenn anlässlich des 65jährigen Jubiläums des Grundgesetzes ein Muslim als Redner vor dem Parlament eingeladen wurde, so ist dies ein erfreuliches Ereignis und ein Zeichen, das der gesellschaftlichen Realität entspricht. Jedoch wäre es eine unzulässige Schlussfolgerung, dass ein Muslim auch das Abendmahl in der Kirche austeilern sollte.

Die hier hervorgehobene „Pluralität“ und die „Chance“, die sie in allen Bereichen der gesellschaftlichen Realität bietet,

Christen
anderer
Prägung
werden
ausgegrenzt.

sprechen nun aus christlicher Sicht gerade *nicht* gegen ein überzeugendes Gespräch mit Muslimen. Zur gesellschaftlichen Realität unseres Landes in ihrer Vielfalt und Modernität gehören eben gerade auch

solche Begegnungen sowie die Tatsache, dass religiöse Zugehörigkeiten nicht mehr in Stein gemeißelt sind, sondern Menschen informierter denn je ihre eigene Religion und Weltanschauungen wählen.

Zum immer bunter werdenden Bild in Deutschland gehört auch gerade die wachsende Zahl der Migrantenkirchen. Es war die EKD, die als erster kirchlicher Dachverband öffentlichkeitswirk-

sam Respekt und Anerkennung gegenüber diesen Kirchen zum Ausdruck brachte, verbunden mit der Absicht, von ihnen lernen zu wollen.³ Inzwischen hat die Deutsche Evangelische Allianz nachgezogen. Anstatt aber von diesen Gemeinden zu lernen, wird ihnen jetzt gewissermaßen etwas verboten, was sie wesentlich charakterisiert, nämlich ihre missionarische Ausstrahlung.

b) Chance und Bereicherung

Das Arbeitspapier sagt weiter:

Daraus hat sich als Arbeitsprogramm für öffentliche Institutionen die Aufgabe der „Interkulturellen Öffnung“ entwickelt. Häufiger wird inzwischen auch von „sozialer Inklusion“ gesprochen. Damit soll ausgedrückt werden, dass wir mit Unterschiedlichkeit („Heterogenität“) nicht ab- und ausgrenzend umgehen, sondern Verschiedenheit als Chance und Bereicherung wahrnehmen. (5)

Hier ist zu fragen, wie das richtige und wichtige Anliegen sozialer Inklusion auf das Thema Mission bezogen wird? Soll hier argumentiert werden, dass Mission immer Ausgrenzen bedeute und Ausgrenzung nur dann ende, wenn auf Mission verzichtet werde? Gerade solch ein Standpunkt grenzt dann aber viele Mitchristen aus, die aus unterschiedlichsten Gründen Mission planen, vom ÖRK bis zu den Migrantenkirchen. Statt auch die Verschiedenheit der Kirchen und Christen als „Chance und Bereicherung“ zu sehen, werden im Namen der „sozialen Inklusion“ Christen anderer Prägung abgewertet und letztlich wird das Menschenrecht auf Religionsfreiheit beschränkt.

Wie wird
das richtige
Anliegen
sozialer
Inklusion auf
das Thema
Mission
bezogen?

3 Siehe z.B. das Dokument „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ von 1997, <https://www.ekd.de/EKD-Texte/44670.html> [12.12.2016].

Auf der rein empirischen Ebene ist zu fragen, wo der Beweis dafür ist, dass dort, wo keine Mission geschieht, automatisch weniger Ausgrenzung und mehr Inklusion geschieht? Lässt sich dieses theoretische Postulat an der Realität in den christlichen der Gemeinden und in der Gesellschaft verifizieren? Wenn zum Beispiel missionarisch gesinnte Christen persönlichen Kontakt zu muslimischen Mitbürger suchen, sie zuhause besuchen oder zu sich nach Hause einladen, so hat dies einen sehr positiven Effekt gegen gesellschaftliche Ausgrenzung und für interkulturelle Öffnung. Könnte es nicht am Ende sein, dass diese missionarisch motivierte Gastfreundschaft und Freundschaft für den gesellschaftlichen Frieden fruchtbarer sind als der Verzicht auf Mission?

c) Mission contra Dialog?

An dieser Stelle leitet das Dokument über zu dem im Folgenden dominierenden Thema: dem Verhältnis von Mission und Dialog.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von ‚Mission‘ und ‚Dialog‘ gerade in der Beziehung von Christen und Muslimen hierzulande – aber auch weltweit – noch einmal neu. In den letzten Jahren haben die evangelischen Kirchen die Reflexion des Missionsbegriffs vertieft. ‚Dialog‘ ist für das Miteinander in den Stadtteilen und in der Gesellschaft immer unverzichtbarer geworden. So hat die Synode dann auch 2010 beschlossen: „Die Landessynode tritt nachdrücklich für den Dialog und die Zusammenarbeit mit Musliminnen und Muslimen ein.“ (5)

Multireligiöse Gesellschaften sind weltweit schon seit Langen die gesellschaftliche Realität. Die Frage nach dem Verhältnis von „Mission“ und „Dialog“ ist nicht neu, sondern hat sich immer gestellt und wird sich immer stellen. Sie ist im weltweiten Maßstab und in ökumenischer Ausrichtung gerade von dem

Dokument beantwortet, auf das die „Arbeitshilfe“ selbst am häufigsten verweist, nämlich dem Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ (im Folgenden CZiemW) von 2011, das von dem Vatikan, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Weltweiten Evangelischen Allianz verabschiedet wurde. Dieses Dokument hat nicht nur im ökumenischen Horizont die derzeit breiteste Unterstützung erlangt, sondern wurde ausdrücklich auf einem Berliner Symposium Ende 2014 von allen Kirchen Deutschlands gleichzeitig angenommen – dies ist das erste Mal, dass so etwas geschah. In ihm werden Mission und Dialog einander deutlich zugeordnet und die Berechtigung von beidem bestätigt. Man muss nicht mit diesen Aussagen des CZiemW-Dokuments übereinstimmen. Aber diesen derzeitigen globalen Konsens zu übergehen und so zu tun, als sei die eigene Meinung der aktuelle Stand weltweit gültiger Einsicht, ist keine überzeugende Argumentationsweise.

Im Hintergrund steht der gedankliche Automatismus, dass jede Stellungnahme pro Dialog zugleich eine Stellungnahme contra Mission sei. Das mag in der Zeit der Grabenkämpfe des letzten Jahrhunderts so gewesen sein, hat aber nichts mit der weltweiten Realität in der Gegenwart zu tun. Das Missionspapier des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ von 2013 stellt Dialog und Mission – welche ausdrücklich auch die verbale Verkündigung des Evangeliums umfasst – nebeneinander und sieht sie nicht als Entweder – Oder. Das CZiemW-Dokument, auf das sich die Autoren immer wieder

Ist jede
Stellungnahme
pro Dialog
zugleich eine
Stellungnahme
contra
Mission?

berufen, beginnt mit den Worten „Mission gehört zum ureigensten Wesen der Kirche“ und erklärt zugleich Dialog für unverzichtbar.

d) Kuscheldialog?

Das Arbeitspapier beschreibt das Besondere der heutigen Situation wie folgt:

Anders als heute war damals weder der Missionsbegriff kirchlicherseits von besonderem Interesse, noch sah sich der christlich-islamische Dialog der Kritik gegenüber, den eigenen Standpunkt unzureichend deutlich zu machen („Kuscheldialog“). Inzwischen haben aber viele erkannt, dass der Dialog eine Form ist, in der die Kirche den Glauben der Anderen respektvoll und auf Augenhöhe wahrnimmt und zugleich den eigenen Glauben vertritt, ohne Differenzen einzuebnen. In einer nicht konfliktfreien gesellschaftlichen Situation, sollten Äußerungen und Handlungen der Kirchen und ihrer Gemeinden dem friedlichen Zusammenleben aller dienen und die Gesprächsbrücken stärken, so wie es die rheinische Kirche formuliert hat: „Parallelen in den Glaubensüberlieferungen, in der theologischen Lehre und der kulturellen Gestalt der Religion können Anknüpfungspunkte für das Gespräch sein.“ (6)

Der Missionsbegriff steht seit 1960 im Mittelpunkt der internationalen ökumenischen Diskussion. Wie kann man da behaupten, der Missionsbegriff sei früher

nicht von besonderem Interesse gewesen? Die EKD-Synode hat sich seit Jahrzehnten immer wieder mit Mission beschäftigt. 1980 wurde als missionarisches Jahr ausgerufen. Auch der Vorwurf, Dialog werde leicht zum „Kuscheldialog“, ist so alt wie

der Dialogbegriff selbst. Ebenso unzutreffend ist die Darstellung, dass man erst „inzwischen“ zur Erkenntnis gekommen sei, dass die Kirche „den Glauben der Anderen respektvoll“ wahrnehmen und behandeln könne.

Diese Erkenntnis ist so alt wie der Dialoggedanke. Das zeigen viele offizielle Verlautbarungen und ganz aktuell eben das CZiemW-Dokument. So versuchen die Autoren auch in diesen Sätzen, ihre persönliche Position als das Ergebnis allerneuester Erkenntnis und globaler Überlegungen darzustellen, während sie in Wirklichkeit eine früher verbreitete Position („entweder Dialog oder Mission“) wiederholen, die von der ökumenische Entwicklung längst überholt wurde.

e) Öffnung?

Abschließend wird die Neubestimmung von Mission und Dialog mit einem soziologischen Konzept begründet:

Mit dem Begriff „Inklusion“ ist ein Perspektivenwechsel beabsichtigt: Unsere Gesellschaft öffnet sich für jede Einzelne und jeden Einzelnen als Teil des Ganzen und für ihre und seine Begabungen und Talente. Wir gehen in der sozialen Arbeit nicht mehr von den Unterschieden aus, sondern von dem, was uns verbindet, und was wir aneinander haben (6).

Dieser Aussage zur Bedeutung von Inklusion ist voll und ganz zuzustimmen. Aber es wird weder gesagt, was diese Aussage, die sich auf die Gesellschaft bezieht, für die Kirche bedeutet, noch ist ersichtlich, was sie mit Mission zu tun hat. Warum sollte eine Kirche, die für Mission ist, andere Menschen und ihre Begabungen nicht wertschätzen? Oder warum sollte eine wertschätzende Freundschaft mit Muslimen ausschließen, dass man ihnen respektvoll den christlichen Glauben erklärt? Wenn Muslime christliche Freunde nach deren Glauben fragen, gebieten der Respekt und die gegenseitige Verbundenheit doch wohl gerade, dass man ihnen die Antwort nicht aus vermeintlicher Rücksichtnahme verweigert!

Persönliche
Positionen
werden als
das Ergebnis
allerneuester
Erkenntnis
dargestellt.

2. „Was ist Dialog?“

In dem zweiten Kapitel geht es im ersten Teil zunächst um „biblisch-theologische Erwägungen“ zum Dialog.

a) Dialog mit Anders-Glaubenden

... Das Gespräch, auch zwischen verschieden denkenden Menschen, ist als Kommunikationsform in der Bibel zentral. Entscheidend ist, wie der Dialog geführt wird. Geschieht dies im Respekt gegenüber anderen Menschen und in der Liebe zu Gott, dann ist der Dialog bereichernd, ein Prozess, in dem man seinen Glauben nicht aufgibt, aber seinen Horizont erweitert. Man erhält Einblick in die Glaubensvorstellungen des Gegenübers und gewinnt zugleich größere Klarheit über den eigenen Glauben, die eigene Existenz, die christliche Wahrheit. ... Aus theologischer Perspektive begründen der Gedanke der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen sowie das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe eine Haltung des Respekts und der Wertschätzung, die ein dialogisches Toleranzverständnis kennzeichnet. Der Andersglaubende wird als einzigartig, schutzwürdig und wertvoll erkannt, auch wenn seine religiösen Überzeugungen nicht geteilt werden können (8).

Internationaler
ökumenischer
Konsens unter
Christen.

Das hier Genannte ist mittlerweile internationaler ökumenischer Konsens unter Christen. Warum daraus folgen sollte, dass man in einem offenen Dialog nicht zu-

gleich beabsichtigen darf, die eigenen Glaubensinhalte glaubwürdig und überzeugend weiterzugeben, ist nicht nachvollziehbar.

b) Alttestamentliche Aussagen:

Mit Bezug auf die Urgeschichte, den Noah-Bund, den Abraham-Bund und die Eschatologie der Propheten, aber auch auf die Exodus-Erzählung sowie andere alttestamentliche Texte wird festgestellt, dass „alle Menschen einen gemeinsame

Ursprung teilen“ (8, Hervorhebung im Original).

Wie so oft im christlich-muslimischen Dialog, wird der Abraham-Bund besonders hervorgehoben, denn

[g]erade die Abraham-Familie, auf die sich jüdische, christliche und muslimische Traditionen beziehen, bietet ein mögliches Modell für das christlich-muslimische Gespräch an: Menschen aus verschiedenen Völkern stehen hier in komplexen und zum Teil konflikthafter Familienbeziehungen (8).

Neben einer scharfen Trennung von Andersgläubigen berichtet die Bibel auch von solchen Menschen,

... die einen festen Platz in der Geschichte Gottes mit seinem Volk haben, obwohl sie nicht zu Israel gehören: So der Priesterkönig Melchisedek, der sich zu dem einen Gott bekennt und Abraham segnet (Gen 14), oder der Perserkönig Cyrus, der dem Volk Israel die Rückkehr aus dem babylonischen Exil ermöglicht. In verschiedenen Überlieferungen der Hebräischen Bibel ist von Nichtisraeliten die Rede, die sich der Verehrung des Gottes Israels anschließen, ohne selber zum Volk Israel zu gehören: Jitro (Ex 18), Rahab (Jos 2), Naaman (2Kön 5) ... (9).

Insbesondere die eschatologischen Verheißungen der Propheten verwiesen

... auf den umfassenden **Heilswillen Gottes für alle seine Geschöpfe**. ... Die Zukunft und damit das Schicksal aller Völker ist aus dieser eschatologischen Perspektive offen und von Gottes zukünftigem Heilshandeln bestimmt, nicht jedoch von den Urteilen, die wir als Menschen treffen (10, Hervorhebung im Original).

Natürlich ist Gottes Volk größer als Israel im politischen oder genealogischen Sinne, bzw. neutestamentlich gesprochen größer als die organisierte Kirche. Aber weder im Alten noch im Neuen Testament wird daraus der

Schluss gezogen, dass deswegen Mission unnötig oder gar falsch sei.

Die Schlussfolgerung lautet gerade umgekehrt: Weil Zusagen der Heiligen Schrift wie „So ihr mich von ganzem Herzen sucht, will ich mich finden lassen“ oder „Wer den Namen des Herrn anruft, wird errettet werden“ allen Menschen gelten, dürfen wir sie allen Menschen bezeugen!

So lässt sich auch in Hinblick auf den Abraham-Bund fragen, warum Christen nicht von dem Segen sprechen sollten, den Gott durch Abraham in die Welt gebracht hat und der besonders mit dem jüdischen Volk verbunden ist, das Christen deswegen würdigen. Nach christlichem Verständnis gelangt der Abraham-Segen ja durch das jüdische Volk und dessen größten Sohn, Jesus Christus, zu allen Völkern, auch zu den Völkern Europas und des Nahen Ostens.

Im Alten Testament ist der Nachweis dafür, dass Menschen außerhalb der Kultgemeinschaft Israels auch zu Gott gehören, die Tatsache, dass sie den wahren Gott recht verehren. Wenn man diese Aussagen auf das Verhältnis des Christentums zu Menschen anderer Religionen beziehen will, dann geht es um Menschen, die ohne direkten Kontakt zur christlichen Kirche trotzdem den Gott verehren, der sich in dem Alten und Neuen Testament offenbart. Tatsächlich muss man, um an Jesus Christus

zu glauben und durch ihn erlöst zu werden, nicht zwingend Kontakt zur Kirche gehabt haben. Das lässt sich jedoch nicht einfach auf Menschen übertragen, deren Gottesverehrung zentrale biblische Selbstoffenbarungen Gottes, wie z.B. die Gottheit Jesu und sein Erlöseramt, ausdrücklich ablehnt.

Um an Jesus zu glauben, muss man nicht zwingend Kontakt zur Kirche gehabt haben.

zu glauben und durch ihn erlöst zu werden, nicht zwingend Kontakt zur Kirche gehabt haben. Das lässt sich jedoch nicht einfach auf Menschen übertragen, deren Gottesverehrung zentrale biblische Selbstoffenbarungen Gottes, wie z.B. die Gottheit Jesu und sein Erlöseramt, ausdrücklich ablehnt.

c) Neutestamentliche Aussagen

Mit Bezug auf das Neue Testament wird auf das Matthäus-Evangelium und insbesondere das Lukas-Evangelium und die Apostelgeschichte verwiesen (z.B. Mat 15,21-28; Luk 7,1-10; Luk 10,25-37; Apg. 10; Apg. 17, 16-24) als Beispiele für Geschichten, „in denen Menschen außerhalb des Volkes Israel eine besondere Rolle spielen“ (10). In diesen Texten gehe es um „die Rechtfertigung des Heidenmission“, sie können „aber auch als eine **Anleitung zum Umgang mit religiöser Verschiedenheit** gelesen werden“ (10, Hervorhebung im Original). Der römische Hauptmann in Luk 7 und Cornelius in Apg 10

... gehören nicht zum Volk Israel, verfügen dennoch über die Fähigkeit, Gottes Güte, seine Zugewandtheit und Gegenwart zu erkennen (10).

Die kanaänäische Frau in Mat 15, 21-28

... hat Jesus dazu gebracht, zu überdenken, wie weit die Barmherzigkeit Gottes auch über das Volk Israel hinaus reicht (11).

Schließlich ist die Areopag-Rede des Paulus (Apg. 17, 16-34)

...ein weiterer Hinweis darauf, dass die Vielzahl der Perspektiven der schöpfungsmäßigen Vielfalt der Völker und Kulturen entspricht (11).

Die Schlussfolgerung lautet:

In gleicher Weise ist es an uns Christen zu fragen, ob die Offenbarung in Jesus Christus notwendig bedeutet, dass Gott eine Beziehung zu Menschen aller anderen Religionen an ein ausdrückliches Bekenntnis zu Christus bindet (11).

Der Leser wird zu einer „theologischen Entscheidung“ aufgefordert:

Als heutige Leser müssen wir **theologisch entscheiden**, auf welche Traditionen der Bibel wir in der heutigen Situation den Schwerpunkt legen wollen. Im Hinblick auf die religiöse und kulturelle Pluralität in unserer Gesellschaft kommen hier diejenigen Erzählausammenhänge in den Blick,

die einem friedlichen Zusammenleben in Unterschiedlichkeit dienen (ebd.; Hervorhebung im Original).

Selbstverständlich sollen Christen sich für das friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen einsetzen. Aber hier werden die Gegebenheiten und der Bedarf der Gesellschaft zu den Kriterien für theologische Entscheidungen und die Interpretation biblischer Texte erhoben. Es werden erneut Kirche und Staat vermischt.

Aufgrund dieser Vorentscheidung wird nun die berühmteste „Missionspredigt“ gegen Mission angeführt: Paulus stellt sich in der Areopag-Rede in der Tat in

Die Aussageabsicht des Bibeltextes wird auf den Kopf gestellt.

Sprache, Argumentation und Thematik bemerkenswert intensiv auf seine nicht jüdischen, griechischen Zuhörer ein. Er zitiert dazu meisterhaft aus den Quellen seiner Zuhörer und respektiert offensichtlich ihre Religiosität. Aber dabei hat

er doch klare Bekehrungsabsichten, wie aus seinen unmittelbar anschließenden Worten deutlich wird

Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, dass alle an allen Enden Buße tun. Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdbreis richten will mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und hat jedermann den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferweckt hat (Apg 17,30-31).

Der Text, der 2000 Jahre lang als Beispiel und Aufforderung verstanden wurde, sich bei der Verkündigung der christlichen Botschaft radikal auf die jeweiligen Zuhörer einzustellen und sie dort abzuholen, wo sie sind, also im weitesten Sinne ihre Sprache zu sprechen, wird nun als Kronzeuge dafür angeführt, dass Christen eben dies

gegenüber Muslimen *nicht* tun sollen. Die Aussageabsicht des Bibeltextes wird somit auf den Kopf gestellt. Das lässt sich nur dadurch erklären, dass das Ergebnis der Exegese unter Berufung auf die heutige gesellschaftliche Lage schon im Vorherein feststand und der Bibeltext dann entsprechend eingepasst wurde.

d) Eine fragliche Begründung der Religionsfreiheit

Auf die Auslegung zentraler biblischer Texte zur Mission nach den Vorgaben der gesellschaftlichen „Bedarfs“ (friedliches Miteinander von Christentum und Islam) folgt eine vermeintlich „biblische“ Begründung für Religionsfreiheit, welche letztlich in Widerspruch zur dem Anliegen der Religionsfreiheit gerät.

Auch wenn die Bibel nicht das neuzeitliche Prinzip der Religionsfreiheit formuliert, so lassen sich aus biblischen Texten doch grundlegende Einsichten und Kategorien herleiten, die ein friedliches Miteinander mit Menschen anderer Religionen begründen. Neben dem grundlegenden Konzept der Gottebenbildlichkeit aller Menschen sind es die verschiedenen Bundesschlüsse (Noah-Bund, Abraham-Bund) die deutlich machen, dass sein Heilshandeln nicht nur einem Teil seiner Geschöpfe, sondern allen Menschen gilt. Deshalb ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch Wahrheitsansprüche in den anderen Religionen, die dem christlichen Glauben widersprechen, und auch solche außerhalb religiöser Gemeinschaften ihre Berechtigung haben können. Dies zeigen besonders diejenigen biblischen Erzählungen, in denen Menschen, die nicht zum Volk Israel gehören, Teil von Gottes Heilsplan werden und seine Gnade und Zuwendung erfahren. Auch dem christlichen Glauben widersprechende Glaubensvorstellungen stehen unter der Gnade Gottes in seiner Geschichte des Heilsweges mit seiner Schöpfung. Ob und wie genau sich dies in unterschiedlichen Religionen realisiert, wie genau der eine

Gott hinter den verschiedenen Geltungsansprüchen steht, das gehört zu Gottes Verborgtheit und ist uns nicht zugänglich (11-12).

Religions-
freiheit gilt
unabhängig
von dem
Wahrheits-
gehalt einer
Religion!

Religionsfreiheit wird hier also damit begründet, dass möglicherweise berechnigte „Wahrheitsansprüche in den anderen Religionen“ bestehen. Das hat aber nichts mit der Geschichte dieses Menschenrechts zu tun! Religionsfreiheit gilt vielmehr unabhängig davon,

wie man den Wahrheitsgehalt einer anderen Religion einschätzt und wie viele Gemeinsamkeiten mit ihr zu finden sind. Religionsfreiheit gilt in gleicher Weise für eine Glaubensrichtung mit nur kleinen Abweichungen von meiner eigenen Religion wie auch für einen völlig konträren Gegenentwurf. Sie gilt vorab, bevor ich mich überhaupt mit einer anderen Religion beschäftigt habe. Sie schützt auch Religionen, die ganz offensichtlich falsch liegen und Weltanschauungen, die Religion entschieden ablehnen. Religionsfreiheit leitet sich eben nicht daraus ab, dass die anderen etwas vertreten, was nach meiner Überzeugung Wahrheit enthalten könnte, sondern sie ist gerade der Schutz des völlig Andersdenkenden.

Da die Argumentationsgrundlage des Arbeitspapiers die Pluralität der Religionen und Lebensstile in der heutigen Gesellschaft ist, wäre es naheliegend gewesen, auf die Gleichzeitigkeit religiöser und säkularer Weltanschauungen einzugehen. Säkularismus und Atheismus sind ja bis weit in die Kirchen hinein gesellschaftliche Realität. Aber abgesehen von der kurzen Erwähnung derer „außerhalb religiöser Gemeinschaften“ wird der Dialog mit Atheisten und dem Säkularismus in dem Papier überhaupt nicht thematisiert.

Die Argumentation des Arbeitspapiers impliziert, dass geteilte Glaubenswahrheiten gegenseitige Toleranz stärken würden. Die schlimmsten Verletzungen der Religionsfreiheit fanden historisch gesehen jedoch innerhalb von Religionen statt. Katholiken und Protestanten haben z.B. nie bezweifelt, dass sie grundlegende Wahrheiten teilen (etwa die Entscheidungen der frühen Konzile) und haben sich trotzdem gegenseitig verfolgt.

Aus der Feststellung, dass gemäß des Noah-Bunds und des Abraham-Bunds Gottes „Heilshandeln ... allen Menschen gilt“, wird der Wahrheitsgehalt anderer Religionen abgeleitet. Dies wird als Argument gegen „Konversions-Absichten“ verstanden. Aber was lässt von der universellen Gültigkeit des Heilshandelns Gottes in diesen Bundes-schlüssen auf ein Heilshandeln Gottes oder eine Kenntnis davon in anderen Religionen schließen? Und warum sollte man das in gleicher Weise allen Menschen geltenden neutestamentliche Zeugnis von dem Heilshandeln Gottes irgendjemandem verschweigen?

Zudem wäre es gerade in Hinsicht auf die Fragestellung der Religionsfreiheit als einem Menschenrecht und der Freiheit zu individueller Religionswahl hilfreich, die beiden Bundesschlüsse etwas genauer zu beschreiben. Der Noah-Bund ist tatsächlich eine Zusage an alle Menschen hinsichtlich der Zukunft der Erde. Er gilt für alle Menschen, und zwar unabhängig davon, ob sie die Zusage kennen oder für gut befinden. Der Abrahams-Bund ist dagegen eine Zusage an alle Glaubenden, die wie Abraham glauben. Dies schließt als Zielgruppe alle Menschen ein, zielt aber auf die Zustimmung des Menschen ab.

Der Dialog
mit dem
Atheismus und
Säkularismus
wird überhaupt
nicht
thematisiert.

e) Systematisch-theologische Erwägungen zum Dialog

Die systematisch-theologischen Erwägungen zum Dialog, die sich an die biblischen Überlegungen anschließen, beschränken sich darauf, den christlich-muslimischen Dialog einerseits mit dem christlich-jüdischen Verhältnis und andererseits mit dem Dialog zwischen dem Christentum und allen anderen Religionen zu vergleichen.

Das Arbeitspapier hält im Prinzip ausdrücklich fest, dass die Beziehung des Christentums zu dem biblischen Bundesvolk und dem Judentum anders zu betrachten sei als seine Beziehung zum Islam. Aber in der praktischen Konsequenz will es dann doch die „Erfahrungen“ aus dem einen Dialog für den anderen „fruchtbar machen“ (12), und zwar insbesondere *eine* Erfahrung:

Im christlich-jüdischen Verhältnis hat sich gezeigt, dass die Formel von der Zusammengehörigkeit von Mission und Dialog nicht aufgeht. Vielmehr hat sich der bewusste Verzicht auf Judenmission als notwendige Voraussetzung jedes Dialogs erwiesen. ... Dies muss letztlich auf eine Ersetzung der Mission durch den Dialog hinauslaufen. Wir haben dem jüdischen Volk keinen anderen Gott zu verkünden, sondern bekennen dankbar die Treue Gottes zu seinem Volk ..., an der auch wir Anteil bekommen haben. Solches kann nicht in gleicher Weise für das christlich-muslimische Verhältnis gesagt werden. Es gibt allerdings Verbindungen zwischen Judentum, Christentum und Islam, die das christlich-muslimische Verhältnis in einen besonderen Kontext im Unterschied zu anderen Religionen setzen, ohne diese vom Segen Gottes und von seinen Verheißungen auszuschließen. Christen und Muslime bezeugen in ihrem Glauben den Heilswillen Gottes, der über sein Volk Israel hinaus zu allen Menschen reicht. Besonders die Geschichte der gemeinsamen Verheißung an Abraham, Sara, Hagar und ihre Kinder

Ismael und Isaak stellt trotz unterschiedlicher Akzentuierungen in den einzelnen Religionsgemeinschaften einen besonderen Zusammenhang zwischen den drei Religionen dar (12-13).

Die Zielsetzung dieses Abschnittes ist es, dem Leser aufgrund vermeintlicher Parallelen zwischen Judentum und Islam hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Christentum die Schlussfolgerung nahe-zulegen:

Dies muss letztlich auf eine Ersetzung der Mission durch den Dialog hinauslaufen (12).

Hier werden zwei Sachlagen miteinander verbunden, die nicht vergleichbar sind: Das Alte Testament ist der unverzichtbare Unterbau des christlichen Glaubens, der Koran nicht. Das Neue Testament beginnt in der Welt des alttestamentlichen Bundesvolkes, nicht in der Welt des Islam. Jesus war Jude, nicht Muslim.

Muslime bezeugen zwar „in ihrem Glauben den Heilswillen Gottes, der *über sein Volk Israel hinaus* zu allen Menschen reicht“

(13), doch sie bezeugen keinen Heilswillen, der *von Israel ausgeht*. So geht es auch in Bezug auf die Patriarchen um weitaus mehr als nur um „unterschiedliche Akzentuierungen“. Während die Sichtweisen der christlichen und jüdischen Tradition sehr nahe beieinander liegen, stimmt die islamische Sicht eigentlich nur in den Namen und dem groben Handlungsverlauf überein. Aufgrund der Überzeugung, dass ein Prophet nie versagt, werden die schwachen Erzvätern und Propheten, die Gott trotz ihrer Sünden und Schwächen aus reiner Gnade beruft, im Koran als Sieger und Herren dargestellt.

Auch hier versucht das Arbeitspapier, freundschaftliche Beziehung zu Anders-

Man versucht, freundschaftliche Beziehungen auf inhaltlicher Nähe aufzubauen.

Glaubenden auf inhaltlicher Nähe aufzubauen, und auch hier wird die Sackgasse sichtbar, in die diese Argumentation führt: Um eine Abwertung aller nicht-abrahamitischen Religionen zu verhindern, wird eingeschoben, dass es trotz des besonderen Verhältnisses von Christen und Muslimen nicht darum gehen könne, andere Religionen „vom Segen Gottes und von seinen Verheißungen auszuschließen“. Dies setzt voraus, dass die Autoren von einem solchen grundsätzlichen Segen über alle Religionen ausgehen. Hier stellt sich wieder die Frage: Um welchen Segen und um welche Verheißungen geht es genau? Geht es um die Segnungen der allgemeinen Gnade? Die gelten aber wirklich ausnahmslos allen Menschen und damit auch allen Atheisten und Agnostikern. Oder geht es den Autoren doch um spezifischere Segnungen und Gotteserkenntnis? Dann müsste man fragen, wie sie das biblisch begründet sehen, da hier ja gerade der gemeinsame Bezugspunkt in biblischen Traditionen als Grund für Segen und Wahrheitsanspruch angeführt wird.

Abschließend wird auf die Rolle Jesu im Islam hingewiesen:

Hinzu kommt, dass im Islam Jesus als Prophet eine wichtige Rolle spielt: So beziehen sich Muslime auf zentrale Inhalte des christlichen Glaubens, ohne diese in vollem Umfang zu teilen. Auch dies gilt es von christlicher Seite wahrzunehmen und zu würdigen (13).

Wiederum werden Unterschiede klein geredet. Es stimmt, dass Muslime sich an verschiedenen Stellen auf „zentrale Inhalte des christlichen Glaubens“ beziehen. Wenn es dabei aber um zentrale Fragen geht wie z.B. die Dreieinigkeit, die Gottessohnschaft Jesu und sein stellvertretender Opfertod am Kreuz, so teilen Muslime diese nicht nur nicht „in vollem Umfang“, sondern sie lehnen diese Inhalte vielmehr kategorisch ab. Will man sein Gegenüber wirklich auf

Augenhöhe im Dialog ernst nehmen, dann muss man diese Fakten anerkennen und Unterschiede verstehen.

Gerade wer die Wertschätzung eines Moslems für Jesus als Propheten „wahrnimmt und würdigt“, wird seinem Gegenüber doch wünschen, dass er noch mehr direkt aus den Evangelien über diesen Jesus erfährt. Die Evangelien selbst aber bezeugen nicht nur Glaubensinhalte, die der Islam ablehnt, sie tun diese zudem in deutlicher „Konversions-Absicht“! Kann ein Christ in einem aufrichtigen Gespräch mit einem Moslem anders über Jesus reden, als es die Evangelien tun? Die Erfahrung zeigt gerade, dass solch ein aufrichtiges Gespräch den respektvollen Dialog nicht unmöglich macht, sondern ihn eröffnet.

Den knappen „systematisch-theologischen Erwägungen zum Dialog“ liegt offensichtlich ein bestimmtes Vorverständnis von Dialog- und Mission zugrunde, welches die beiden im Gegensatz sieht. Dieses Vorverständnis kommt im dritten Kapitel näher zur Sprache.

Die Evangelien bezeugen Jesus in deutlicher „Konversions-Absicht“.

3. Wie verhält sich Mission zum Dialog?

Auch dieses Kapitel teilt sich in einen relativ ausführlichen biblisch-theologischen Teil („Biblisch-theologische Überlegungen zur Mission“) und einen knappen systematisch theologischen Teil („Systematisch-theologische Überlegungen zur Mission in Bezug auf Muslime“).

a) Missio Dei

Die biblisch-theologischen Überlegungen beginnen mit einer kurzen Beschreibung des *Missio-Dei*-Gedankens („*missio dei*“: lateinisch für „die Sendung Gottes“, „Gottes Mission“), der heute breiter ökumenischer Konsens ist.

... Die Bewegung Gottes zu den Menschen und zu der Welt hin, die hier [in Gottes Handeln an Israel im Alten Testament] zum Ausdruck kommt, beschreibt den Grundgedanken der *Missio Dei*. Diese Bewegung setzt sich in den Zeugnissen des Neuen Testaments fort: **Jesus selbst ist Ausdruck der *Missio Dei***. In ihm und durch ihn kommt Gott zu den Menschen. Im Zentrum der Botschaft Jesu stehen die Verkündigung und der Anbruch von Gottes Reich. Dieses zeigt sich in Jesus selbst, in seiner Botschaft und in seinen Taten. Besonders in den Gleichnissen werden Menschen zu eigenem Urteilen und eigener Stellungnahme aufgefordert. In den Wundererzählungen ist die Entscheidung des Einzelnen, geheilt werden zu wollen, zentral: Niemand wird gegen seinen Willen geheilt oder manipuliert. ... Dies setzt sich im Zeugnis der Apostel und der ersten Christen fort: Wenn wir nach dem Inhalt des christlichen Zeugnisses fragen, so sehen wir auch hier, dass es sich um den umfassenden Heilswillen Gottes für seine Menschen handelt. Dieser wird im Neuen Testament beschrieben als der Anbruch des Gottesreiches und zeigt sich im Sieg des Lebens über den Tod durch die Auferweckung seines Sohnes ... (13; Hervorhebung im Original).

Missio Dei
umfasst
„Zeugnis“
und verbale
Verkündigung.

Hier wird ausdrücklich bestätigt, dass „*Missio Dei*“, „Zeugnis“ und verbale Verkündigung durch Jesus wie auch durch die christlichen Gemeinde umfasst, und zwar in einer Weise, die zur „Stellungnahme auffordert“ und zur freien Entscheidung führt.

Es ist beachtenswert, wie im Verlauf der folgenden Argumentation dieser ökumenische Konsens zur *Missio Dei* als Argument *gegen* eine friedliche, freundliche, respektvolle, sich zuwendende Verkündigung des Evangeliums an Muslime verwendet wird – obgleich er doch vielmehr *dafür* spricht.

b) Fehler der Vergangenheit

Die negativen Bilder von „Mission“ und „Konversions-Absicht“, die die Denkvoraussetzung des Arbeitspapiers bilden, speisen sich aus der negativen Geschichte der Kreuzzüge und des Kolonialismus:

In der weiteren Geschichte der christlichen Kirche begegnen uns immer wieder Beispiele davon, wie Mission schrecklich missverstanden wurde. Nicht Gott, sondern die Kirche, häufig im Bündnis mit weltlicher Macht, wurde als Subjekt der Mission angesehen. Eine sich triumphalistisch gebärdende Kirche schreckte dabei auch vor schlimmster Gewalt nicht zurück. Dies belastet bis heute auch die Beziehungen zu Muslimen, für die die Kreuzzüge und die Reconquista im kollektiven Gedächtnis tief verhaftet sind.

In der heutigen Auseinandersetzung um den Begriff der Mission stehen dem Konzept der *Missio Dei* **Vorstellungen von Evangelisation und persönlicher Bekehrung** entgegen. Diese berufen sich besonders auf den sog. Missionsbefehl in Mat 28 (14; Hervorhebung im Original).

Es ist ohne Frage wichtig, sich in der Begegnung mit Muslimen der Bedeutung bewusst zu sein, die die Kreuzzüge und die Herrschaftsepoche „christlicher“ Kolonialherren oft für ihr Bild vom Christentum haben. Zweifelsfrei lassen sich gerade in diesen Epochen viele schreckliche Entstellungen „christlicher Mission“ finden, insbesondere aufgrund des Bündnisses der Kirche mit militärischer und politischer Macht. Aber der Missbrauch der Rolle der Kirche in der Mission hebt doch den rechten Gebrauch nicht auf. Die Frage müsste lauten: Welche Aufgabe hat die christliche Kirche in der *Missio Dei*? Aufgrund der vorangehenden Beschreibung der *Missio Dei* läge es doch nahe,

Anwendung
staatlicher
Gewalt durch
christliche
Gemeinden?

hier u.a. von der Fortsetzung der verbalen Verkündigung Jesu zu sprechen, welche zur freien Entscheidung auffordert. Doch das Gegenteil geschieht: Das Arbeitspapier setzt ohne irgendeine Begründung den Triumphalismus, den Machtmissbrauch und die Gewaltanwendung durch die Kirche in der Vergangenheit mit den heutigen „Vorstellungen von Evangelisation und persönlicher Bekehrung“ gleich. Denn beides wird parallel als Widerspruch zur *Missio Dei* beschrieben!

Wie kommen die Autoren angesichts der heutigen gesellschaftlichen Realität darauf, christliche Gemeinden, denen an Evangelisation und persönlicher Bekehrung gelegen ist, mit der Anwendung von staatlicher Gewalt in Verbindung zu bringen? Wenn es denn in der „Aus-

Steht
Missio Dei im
 Gegensatz zu
 Evangelisation
 und
 persönlicher
 Bekehrung?

einandersetzung um den Begriff Mission“ irgendwo Ansätze gibt, eine gesellschaftliche Machtstellung zur Durchsetzung der eigenen Position zu gebrauchen, dann doch wohl am ehesten in kirchlichen Dokumenten wie diesem Arbeitspapier, das Christen, die Muslimen

„in Konversationsabsicht“ begegnen, öffentlich vorwirft, den gesellschaftlichen Frieden zu bedrohen und dem Geist und Auftrag Jesu Christi zu widersprechen (vgl. 18)!

Die Behauptung, in der aktuellen Diskussion werde *Missio Dei* im Gegensatz zu Evangelisation und persönlicher Bekehrung gesehen, stellt die Wirklichkeit auf den Kopf! Das war bestenfalls der Stand der 1970er und 1980er Jahre! Macht man sich die Mühe eines Überblicks über unterschiedliche theologische Darstellungen der *Missio Dei* innerhalb eines weiten ökumenischen Rahmens,¹

1 Siehe Thomas Schirrmacher, *Missio Dei. Mission aus dem Wesen Gottes*. VTR: Nürnberg, 2011,

so kann man festhalten, dass nirgends aus der *Missio Dei* abgeleitet wird, man könne und dürfe bestimmten Personengruppen das Evangelium nicht empfehlen. In der neuen Missionserklärung des ÖRK von 2013 sowie in dem CZiemW-Dokument von 2011 steht vielmehr ausdrücklich: *Missio Dei* umfasst auch und gerade die verbale Verkündigung des Evangeliums.

Insbesondere das CZiemW-Dokument stellt ja einen Verhaltenskodex bereit, wie Mission und Evangelisation in ethischer Verantwortung geschehen sollen, um jeden Gebrauch von Gewalt und die Verflechtung mit Machtstrukturen zu unterbinden. Dieses Dokument leitet den Missionsauftrag aus der *Missio Dei* ab, aus der es dann ebenfalls die Ethik der Mission entwickelt. In diesem Konsenspapier des ÖRK, der Katholischen Kirche und der Weltweiten Evangelischen Allianz ist wohlgemerkt in keiner Weise von einem prinzipiellen Verzicht auf Evangelisation oder „Konversationsabsichten“ die Rede.

c) Mat 28

Im Folgenden wird als eine entscheidende Ursache für den (vermeintlich falschen) Fokus auf Evangelisation und Bekehrung ein (vermeintlich) falsches Verständnis von Mat 28, 18-20 genannt und eine alternative Lesart postuliert, die der heutigen gesellschaftlichen Situation „angemessen“ sei:

Diese [Vorstellungen von Evangelisation und persönlicher Bekehrung] berufen sich besonders auf den sog. Missionsbefehl in Mat 28. Ein Blick in die Wirkungsgeschichte zeigt, wie unterschiedlich dieser

insbesondere S. 9-21. Anschließend an den historischen Überblick wird im Einklang mit dem weltweiten ökumenischen Konsens eine exegetische Begründung der Mission gegeben, die die *Missio Dei* im Wesen des dreieinigen Gottes verankert. Dabei werden Auffassungen diskutiert, die von der Sicht des Autors abweichen.

Text in der Kirche verstanden wurde. Erst im 19. und 20. Jahrhundert setzte sich eine Lesart des Textes als „Missionsbefehl“ langsam durch; er wurde nun als der grundlegende Auftrag Christi an alle Christen gesehen, wobei insbesondere die Bekehrung des Einzelnen im Mittelpunkt stand.

Heute ist es notwendig, neu darüber nachzudenken, wie wir diesen Text in einer multireligiösen und religiös pluralen Gesellschaft angemessen verstehen können (14-15).

Zunächst einmal vermischen die Autoren hier zwei Dinge, nämlich die Frage, ob Mission im Laufe der Kirchengeschichte aus der Bibel abgeleitet wurde, und die Frage, welche Bibeltexte dafür jeweils benutzt wurden. Denn aus der großen Zahl an klassischen Missionstexten wurden zu verschiedenen Zeiten verschiedene Texte bevorzugt. Jedes der vier Evangelien enthält am Ende eine andere Form der Beauftragung der Jünger mit der Weltmission. Welche jeweils zu welcher Zeit am beliebtesten war, änderte sich. Derzeit ist etwa die *Missio-Dei*-Begründung des Johannesevangeliums („Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch ...“ Joh 20,21) sicher beliebter als Mat 28,18-20. An der Sendung an sich ändert das nichts.

Im Übrigen gibt es gegen die Sichtweise, dass Mat 28,18-20 sich erst im 19. und 20. Jahrhundert langsam als zentraler Missionstext durchsetzte, wichtige Einwände: So spielt dieser Text etwa bei William Carey in seiner Hauptschrift von 1768 („Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden“) eine zentrale Rolle. Aber auch schon Martin Bucer verstand diesen Text im modernen Sinne als Beauftragung der Kirche, im Unterschied zu den anderen Reformatoren, in deren Sicht er sich nur an die Zwölf Apostel wendete. In jedem

Fall hatte der Text generell immer einen sehr prominenten Platz in der Kirche. Beispielfhaft wird das durch die Verwendung im Kleinen und Großen Katechismus Martin Luthers deutlich.

Das Neue Testament ist in „einer multi-religiösen und religiös pluralen Gesellschaft“ entstanden und hat in der Frühen Kirche ausschließlich als Minderheit in multireligiösen Gesellschaften gelebt. Mit Ausnahme der christianisierten Staaten der westlichen Welt galt und gilt das so für die gesamte Christenheit in ihrer Geschichte. Die Frage, wer in einer multi-religiösen Welt „alle Völker“ sind, die in die Nachfolge gerufen, getauft und gelehrt werden sollen, ist also keineswegs neu oder auf die gegenwärtige deutsche Kirchenlandschaft beschränkt.

Das Neue Testament ist in einer multireligiösen Gesellschaft entstanden.

Die angeführten „neueren Arbeiten“ sind sehr selektiv und mit einer klaren Zielsetzung ausgewählt:

Neben dem traditionellen Verständnis treten neuere Arbeiten, die eine Öffnung in der Interpretation ermöglichen. So legen exegetische Untersuchungen nahe, den Auftrag in V. 19 als eine Aufzählung zu lesen. Zentral ist dabei die Frage, wie der griechische Begriff *matteteuein* [sic] zu übersetzen ist. Es geht weniger darum, alle zu Anhängern Jesu (Jüngern) zu machen, als vielmehr sie als Schüler anzunehmen. Die Lehre Jesu soll in der Welt, unter den Völkern, bekannt gemacht werden. Wer zum Glauben kommt, der soll getauft werden. Eine zwangsläufige Abfolge ist damit nicht gemeint. Die Bewegung hin zu den Völkern hat im Kontext des MT-Evangeliums daher weniger den Charakter des Befehls, die Welt zu missionieren und alle zu Christen zu machen, vielmehr geht es um die explizite Erlaubnis, die gute Botschaft auch unter den Völkern bekannt machen zu dürfen. ...

... Das Ziel der Mission durch die Jünger ist also nicht eine Bekehrung, sondern die Praxis der neu gewonnenen Jüngerinnen und Jünger, ihre Lehre ist von ihren guten Taten begleitet

Damit erscheint auch der sog. ‚Taufbefehl‘ in einem anderen Licht. Es ist eben nicht damit gemeint, dass eine Begegnung von Christen mit Menschen anderer Religion grundsätzlich das Ziel der Bekehrung des anderen hat. Gleichwohl haben Christen den Auftrag, in ihrem Handeln Zeugnis darüber abzulegen, was ihren Glauben trägt (15-16).

Das Dokument bezieht sich auf *einen* Exegeten, der *mathēteuein* mit „als Schüler anzunehmen“ statt mit „zu Jüngern machen“ übersetzt. Diese Auslegungs-Möglichkeit wird dann verabsolutiert und in der Konsequenz *gegen* Mission verwendet.

Gegen den Begriff „*Missionsbefehl*“ mag zu Recht eingewendet werden, dass es nach exegetischem Konsens in Mat 28,18-20 um eine Beauftragung geht. In dem missionsgeschichtlich wichtigeren englischen Begriff *great commission* kommt dies jedoch korrekt zum Ausdruck. Es geschieht eine Beauftragung, die nicht die Apostel zu Autoritäten macht, sondern die Autorität Jesu wird zum Ausgangspunkt für die Weitergabe der Lehre und Gesinnung Jesu macht. Das Arbeitspapier schwächt diese „Beauftragung“ zu einer „expliziten Erlaubnis“ ab. Wie wir sehen werden, wird aus dieser „Erlaubnis“ dann verblüffender Weise schließlich ein Verbot der Mission abgeleitet.

Das Arbeitspapier beruft sich für die ‚neue‘ Sicht des Missionsbefehls auf Aussagen aus einem Aufsatz von W. Reinbold², der im Ganzen aber letztlich

eine andere Position vertritt. In dem Aufsatz verteidigt der Autor die Übersetzung Luthers („Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und tauft sie ...“) und die Auslegung, es gehe um ein allgemeines Lehren der Völker jeweils als Gruppe, aus der dann nur die Einzelpersonen getauft würden, die positiv auf die Lehre reagieren. Reinbold stellt aber „Heidenmission“ keinesfalls *per se* in Frage! Er spricht auch nicht nur von einem „Dürfen“, sondern sehr wohl auch von einem „Sollen“ (mehrfach, Reinbold, 201) und wird dem Imperativ des Textes damit gerecht. Es geht ihm um die Bedingungen, unter denen Mission geschieht. Stimmen diese, heißt das für Reinbold:

Die matthäischen Christgläubigen dürfen von nun an den »Weg der Heiden« (Mat 10,5) betreten. *Sie dürfen und sollen den Nichtjuden in werbender Absicht das Evangelium verkünden* und sie als Schüler annehmen. Und sie dürfen und sollen, sollten ihre Worte auf fruchtbaren Boden fallen, diese Frauen und Männer durch die Taufe in die Gemeinschaft der Christgläubigen aufnehmen (ebd. S. 201, Hervorhebung hinzugefügt).

Mit den Thesen der Handreichung, die sogar ein Gespräch in werbender Absicht für unstatthaft halten, hat das überhaupt nichts zu tun.

Natürlich geht es in Mat 28,19 nicht darum, Menschen zu Kirchenmitgliedern zu machen, sondern sie „Lernende“ werden zu lassen, die sich darin üben, das zu tun, was Jesus aufgetragen hat. Aber das steht nun gewiss nicht im Widerspruch zu einer „persönlichen Bekehrung“ zu Jesus. Im Gegenteil, Bekehrung ist in dem multireligiösen Kontext des Neuen Testaments die selbstverständliche Voraussetzung dafür, dass man getauft wird und anschließend tatsächlich Jesu Willen tut.

Natürliche geht es in Mat 28 nicht darum, Menschen zu Kirchenmitgliedern zu machen.

2 Wolfgang Reinbold, [„Gehet hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker“? Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f.“. Zeitschrift für Theologie und Kirche 109 (2012): 176-205

Die Aussagen des Arbeitspapiers hinsichtlich des Taufbefehls sind widersprüchlich und mehr verwirrend als erhellend. Was ist mit der Aussage gemeint, dass Christen in der Begegnung mit Menschen anderer Religion nicht „grundsätzlich das Ziel der Bekehrung des anderen“ haben? Heißt es, dass Christen nicht in jeder Alltags-Begegnung mit Anders-Glaubenden diese bekehren wollen? Das ist so selbstverständlich, dass es nicht gesagt werden müsste. Heißt es, dass Christen grundsätzlich nicht dieses Ziel haben sollten? Dem widerspricht der folgende Satz, der plötzlich doch wieder von einem Auftrag zum Glaubens-Zeugnis durch die Tat spricht. Ist also gemeint, dass man einerseits einen positiven Eindruck vom Christentum vermitteln soll, aber zugleich verhindern muss, dass dieser Eindruck so attraktiv für das Gegenüber ist, dass er sich für das Christentum interessiert? Darf Bekehrung nur „aus Versehen“ geschehen?

Eine
Auslegung des
Taufauftrags
im Gegensatz
zur Praxis
des Neuen
Testaments.

Diese Auslegung des Taufauftrags steht offensichtlich im Gegensatz zur Praxis in dem multireligiösen Kontext des Neuen Testaments, in dem religiöse Streitigkeiten den gesellschaftlichen Frieden ständig bedrohten. Sowohl die Apostelgeschichte als auch die Briefe lassen erkennen, wie die frühen Christen einerseits unnötige Provokation vermieden und der Wahrung des gesellschaftlichen Friedens hohen Wert

zumaßen. Doch gleichzeitig sehen wir in den Taufberichten, dass Menschen getauft wurden, die vorher nicht an Jesus als den Christus geglaubt haben und durch das verbale Zeugnis von Christen „mit Konversions-Absicht“ zum Glauben gekommen sind. Nirgends findet sich der Gedanke, dass die mögliche Gefährdung

des gesellschaftlichen Friedens gegen eine solche Evangelisation spricht.

Eben diese Schlussfolgerung legt das Arbeitspapier aber dem Leser in dem abschließenden Absatz nahe:

In der heutigen Situation könnte dies bedeuten, im sog. Missionsbefehl in erster Linie einen innerkirchlichen Auftrag zu hören und unsere Praxis danach zu befragen, wie sie dem Anbruch und der Verkündigung des Reiches Gottes entspricht. Konkret wird dies heute, wenn Mission sich auf den Aufbau heilender und versöhnender Gemeinschaften konzentriert (16).

Was hier zunächst nur als eine mögliche Konsequenz unter vielen angesprochen wird („könnte“, „in erster Linie“), führt letztendlich zu der eindeutigen Aufforderung, das Missionieren von Muslimen einzustellen.

Ist mit dem „innerkirchlichen Auftrag“ gemeint, dass die Kirche nur die Menschen mit dem christlichen Glauben bekannt machen und zur Taufe auffordern darf, die bereits getauft sind? Mission hätte sich dann also im Sinne einer „Re-Evangelisation“ auf die Getauften ohne kirchliche Praxis zu beschränken. In der Konsequenz hieße das doch, dass im Namen der Toleranz und des gesellschaftlichen Friedens christliche Lehre und Verkündigung sich nur an Religions-Mitglieder richten soll, aber nicht nach an Anders-Glaubende. Diese Logik ist erschreckend nahe an den Regularien zur Kontrolle religiösen Lebens in totalitären Staaten, die „im Prinzip“ auch Religionsfreiheit garantieren.

Soll christliche
Verkündigung
sich nur an
Religions-
Mitglieder
richten?

Das Arbeitspapier bestimmt auch die Zielsetzung der so verstandenen Mission: „der Aufbau heilender und versöhnender Gemeinschaften“. Hier ist aufs Neue die Vermischung von Kirche und Gesellschaft zu finden. Natürlich ist

der gesellschaftliche Friede ein hohes Gut, für das sich auch Christen einsetzen sollen. Aber darum wird es doch noch nicht zum herrschenden Kriterium für die inhaltliche Bestimmung des „Missionsauftrags“ von Jesus Christus an seine Gemeinde! Die gesellschaftliche Situation hat Einfluss auf das „Wie“, jedoch nicht auf das „Was“.

Gesellschaftlicher Friede als herrschendes Kriterium für die Bestimmung des Missionsauftrags?

Diese Vermischung bringt zugleich eine Ausgrenzung gesellschaftlicher Gruppen mit sich. Denn wenn Mission „in erster Linie“ ein „innerkirchlicher Auftrag“ ist, müssten die „versöhnenden Gemeinschaften“ konsequenter Weise auch primär nur Kirchenmitglieder umfassen. Das wäre aber sicherlich kein Beitrag

für ein gesamtgesellschaftliches friedliches Miteinander, sondern würde Muslime ausschließen – oder eben nur „aus Versehen“ aufnehmen.

c) Systematisch-theologische Überlegungen zur Mission in Bezug auf Muslime

Auch dieser Abschnitt bietet vor allem Kritik an einem „falsch verstandenen Missionsauftrag“ und preist ein Dialog-Konzept als Alternative an:

Eine verbreitete Argumentation besagt, dass Mission und Dialog zwei Seiten derselben Medaille seien. So werde der Dialog inhaltsleer, wenn ihm die missionarische Dimension fehle – was immer darunter zu verstehen sein soll. Weniger wird jedoch im Allgemeinen die Kehrseite benannt: dass demnach Mission fehlgeschlagen wäre, wenn sie nicht auf Dialog setzen würde.

Gleichwohl gilt, dass der Glaube an den einen Gott nicht nur verbindet, sondern auch trennt: Während Christen bekennen, dass sich der Gott Israels in Jesus Christus offenbart hat, können Juden und Muslime dies nicht mitvollziehen. Diese Differenz muss ausgehalten werden. Sie kann nicht

durch einen falsch verstandenen Missionsauftrag überbrückt werden; vielmehr sollte sie als Chance eines sich immer weiter vertiefenden Gesprächs und des gemeinsamen Lernens begriffen werden. Es geht darum, den gemeinsamen Auftrag von Christen und Muslimen in der Welt zu erkennen. (16-17)

Die Aussage dieser Sätze bleibt durch den Gebrauch des Konjunktivs und die Abstraktionen diffus. Doch die subtile Botschaft ist klar: Mission ist problematisch. Dialog ist die Lösung.

Was ist konkret damit gemeint, dass „ein falsch verstandener Missionsauftrag“ die Differenz zwischen Islam und Christentum nicht überbrücken kann? „Falsch“ meint offensichtlich „anders als das Arbeitspapier“, also Mission als Evangelisation mit Konversions-Absicht. Gerade hier wird ja aber die Differenz zwischen Christentum und Islam „ausgehalten“, d.h. nicht heruntergespielt. Bekehrung als „Religionswechsel“ bedeutet einen „Seitenwechsel“ bei bestehenden Differenzen und hat nichts mit „Überbrücken“ zu tun. So unklar diese Aussagen sind, so klar ist ihre Aussageabsicht: Mission sei die falsche Antwort auf Differenz.

Natürlich muss Differenz freundlich und friedlich ausgehalten werden. Aber Differenz wird doch gerade dann nicht „ausgehalten“, sondern „aufgehoben“ oder heruntergespielt, wenn als Ziel „das gemeinsame Lernen“ hin zur Erkenntnis des „gemeinsamen Auftrags[s] von Christen und Muslimen in der Welt“ vorgegeben wird!

Die Alternative zum „falschverstandenen Missionsauftrag“ ist hier der „gemeinsame Auftrag von Christen und Muslimen“. Entsprechend tritt an die Stelle des „missionarischen Zeugnisses“ das „gegenseitige Zeugnis“:

Natürlich muss Differenz freundlich und friedlich ausgehalten werden.

Wenn der Dialog zwischen Christen und Muslimen auf Augenhöhe erfolgen und ein gegenseitiges Zeugnis einschließen soll, dann ist nicht nur danach zu fragen, welches Zeugnis Christen gegenüber Muslimen zu geben haben, sondern auch, was Christen im Dialog mit Muslimen in der *Missio Dei* zu lernen hätten: **Was ist die „Mission“ der Muslime für uns?** Dabei geht es nicht nur um Äußerlichkeiten wie etwa die Wahrnehmung, dass Muslime ihren Glauben oft sehr viel ernsthafter vertreten als Christen. Es geht auch um theologisch Inhaltliches, das nicht missionarisch „bezeugt“, sondern nur dialogisch gelernt werden kann.

Im Übrigen hat sich im christlich-jüdischen Verhältnis die Erkenntnis herausgestellt, dass es beim „wechselseitigen Zeugnis“ in erster Linie nicht um ein Wortzeugnis, sondern um den **„Dialog des Lebens“** geht. Diese Erkenntnis sollte auch das christlich-muslimische Verhältnis prägen (17, Hervorhebungen im Original).

Aus welchem Grund und mit welchem Recht sollen Christen fragen, was die Mission der Muslime für Christen sei? Liegt diese Antwort nicht „im Hoheitsgebiet“ der Muslime selbst? Oder möchte das Arbeitspapier nicht nur allen Christen vorgeben, wie ihre „Mission“ zu verstehen sei, sondern auch den muslimischen Mitbürgern?

Natürlich lernen wir etwas im Gespräch mit Menschen, die anders glauben, und sollen mit dieser Lernbereitschaft auch unseren muslimischen Mitbürgern begegnen. Doch was hier hochgestochen als „theologisch Inhaltliches“ bezeichnet wird, das sich nur „dialogisch“ erschließt, bleibt sehr abstrakt und ist weit entfernt von der Realität des christlich-islamischen Gesprächs, sowohl von dem kleinen Dialog des Lebens als auch von dem offiziellen Dialog der Gelehrten.

Wer meinte, wenigstens im Rahmen eines „gegenseitigen Zeugnisses“ und „dialogischen“ Lernens hätte das verbale

Mitteilen eine wichtige Bedeutung, der wird belehrt, dass im Sinne der Konvivenz das gemeinsame Leben entscheidend sei. So wahr es ist, dass gemeinsames Leben eine wichtige Grundlage für das gegenseitige Verstehen ist, so fragt man sich doch, wie ohne Worte ein Verständnis für theologische Inhalte entstehen soll. Es entsteht der Eindruck, dass ein „Dialog auf Augenhöhe“ dann geschieht, wenn man miteinander lebt, ohne über Glaubensunterschiede zu sprechen.

Zum Dialog des Lebens gehört aber nicht nur das zwanglose Gespräch über Inhalte im Alltag. Da gerade Muslime sehr gerne über Gott und Religion sprechen, gehört es auch zum Dialog des Lebens, ehrliche Antworten zu geben und nicht künstlich auszuweichen. Darum wird ein echter „Dialog des Lebens“ durch solche schriftlichen Vorgaben, die ihn mit Verboten und Beschränkungen belasten, nicht gefördert. Er ergibt sich vielmehr aus dem Leben selbst und dem Respekt und der Liebe gegenüber Andersgläubenden.

Schriftliche Vorgaben belasten einen Dialog des Lebens.

4. Dialog und Mission im ökumenischen Kontext

Das vierte Kapitel erweitert kurzzeitig den Blick über den deutschen Kontext hinaus und verweist auf Erkenntnisse und Erfahrungen der weltweiten Kirche im Bezug auf Mission und Dialog, insbesondere in der Begegnung mit Muslimen. In dem knappen ersten Teil wird das CZiemW-Dokument kurz vorgestellt und in den deutschen Kontext „übersetzt“. Diese Anwendung auf den deutschen Kontext ist optisch in dem Dokument hervorgehoben und funktioniert daher als Zusammenfassung der

prinzipiellen Aussagen der „Arbeitshilfe“ hinsichtlich Mission und Dialog.

In einem relativ ausführlichen zweiten Teil werden Beispiele für den christlich-muslimischen Dialog aus Indonesien berichtet. Daran schließt sich ein dritter knapper Teil zu dem Thema „Fundamentalistische Verweigerung des Dialogs“.

a) Das Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt – ein Verhaltenskodex

Der Hintergrund und die Bedeutung des CZiemW-Dokuments werden kurz dargestellt:

Angesichts vielfacher Spannungen zwischen Religionen in manchen Regionen der Welt und angesichts extremistischer und fundamentalistischer Ausprägungen sowohl des Christentums wie auch des Islam und anderer Religionen wurde im Jahr 2011 die Schrift: „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt – Empfehlungen für einen Verhaltenskodex“ erarbeitet. Bemerkenswert ist, dass neben dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog auch die Weltweite Evangelische Allianz diese Empfehlungen gemeinsam verantworten. Hier ist ein **breiter ökumenischer Konsens** erzielt worden, der den Aussagen dieser Schrift eine besondere Relevanz gibt (18; Hervorhebung im Original).

Angesichts der Tatsachen, dass das CZiemW-Dokument sich ausführlich mit den Fragen von Mission, Dialog und Evangelisation sowie einem respektvollen Umgang und Toleranz gegenüber Andersgläubigen in pluralen Kontexten auseinandersetzt, und dass seine „besondere Relevanz“ als „breiter ökumenischer Konsens“ extra betont wird, ist nicht nachvollziehbar, warum mit keinem Wort weiter auf seinen Inhalt eingegangen wird.

Der breite ökumenische Konsens ist ganz eindeutig: Mission ist nur Mission, wenn

sie die Menschenwürde der Gesprächspartner respektiert und auf jeden Zwang und jegliche Manipulation verzichtet. Solche Mission leitet sich aus der *Missio Dei*, aus der Sendung eines liebenden Gottes ab. Daher gehört sie zum Wesen der Kirche und ist damit unverzichtbar. Dialog ist – sofern die Partner ihn zulassen – in der Begegnung mit Menschen ebenfalls unverzichtbar. Er setzt aber immer voraus, dass man sich zunächst des eigenen Glaubens zu vergewissert. So und nicht anders steht es in dem CZiemW-Dokument von 2011 sowie auch in der Erklärung des ÖRK „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ von 2013.³

Ohne also näher auf diesen Inhalt des CZiemW-Dokumentes einzugehen, geht das Arbeitspapier dazu über, in Hinblick auf die „Erstellung von Richtlinien im eigenen gesellschaftlichen Kontext“ drei „Gesichtspunkte besonders hervorzuheben“. Diese sind als Zwischenresultat in dem Dokument optisch hervorgehoben:

Gegenüber Verunglimpfungen, Verzerrungen, falschen und vereinfachenden Darstellungen des Islam in Gesellschaft und Medien haben die Kirchen, mithin alle Christinnen und Christen, die Aufgabe sich kritisch zu verhalten und ein von Liebe und Respekt getragenes Verständnis der Muslime, in dem diese sich selber wiederfinden können, zu entwickeln. Das schließt eine kritische Haltung gegenüber einzelnen bedenklichen islamistischen Gruppen keineswegs aus, sondern ein. So wird die Vielfalt muslimischen Lebens gebührend berücksichtigt.

Aus dem Glauben heraus in Gottes Liebe zu handeln bedeutet Respekt und Vertrauen aufzubauen, das wechselseitige Verständnis

Mission ist nur Mission, wenn sie die Menschenwürde der Gesprächspartner respektiert.

3 BELEGE Suchen

zu vertiefen, zu stärken und zu ermutigen. Die Zukunft der Gesellschaft als gemeinsame Aufgabe zu verstehen fordert zu stärkerer Zusammenarbeit heraus.

Auch der Wechsel von einer Religion zur anderen muss möglich sein, Bekehrung zum Christentum bleibt aber das Werk des Heiligen Geistes. 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).

Respektvoller
Umgang mit
Muslimen liegt
auch denen
am Herzen,
die für ein
missionarisches
Zeugnis
eintreten.

Die ersten beiden Punkte entsprechen ganz dem breiten Konsens des CZiemW-Dokuments. Ein respektvoller Umgang mit Muslimen, eine differenzierte Betrachtung des Islams und ein von Aufrichtigkeit und Vertrauen geprägtes Miteinander liegen auch den Christen am Herzen, die für ein missionarisches Zeugnis ge-

genüber Muslimen eintreten.

Und umgekehrt gilt: Viele der Menschen, die sich als Christen verstehen, aber Muslime und ihren Glauben verunglimpfen und mit negativen Pauschalurteilen entgegneten, waren noch nie für Mission und wollen gewisslich nicht Muslime zum christlichen Glauben einladen.

In dem dritten Punkt wendet sich die Argumentation des Arbeitspapiers gegen Mission. Damit vollzieht das Arbeitspapier mit Berufung auf das CZiemW-Dokument eine Wende, die das Gegenteil dieses Dokuments selbst besagt. Der Leser erhält aber keinerlei Hinweis, dass es nun um Schlussfolgerungen der Autoren geht, die von dem ökumenischen Konsens abweichen.

Der Satz „Bekehrung zum Christentum bleibt aber das Werk des Heiligen Geistes“ leitet über zur Ablehnung von

„strategischer“ Mission und „Konversionsabsicht“. Hier wiederholt sich das Muster eines äußerst selektiven und verkürzten Hinweises auf biblische Sachverhalte, die Schlussfolgerungen nahelegen sollen, die im Gegensatz zu den Schlussfolgerungen innerhalb des biblischen Kontexts stehen. So ist im Neuen Testament die Gewissheit, dass der Heilige Geist Bekehrungen wirkt, gerade ein Motivationsfaktor für die verbale Verkündigung mit deutlicher Konversionsabsicht (vgl. z.B. Apg 18,8-11). Nach der Logik des Arbeitspapiers müsste man konsequenterweise auf jede Art der Predigt und kirchlichen Veröffentlichung verzichten, da ja auch bei Christen jede Veränderung der Herzen ein Werk des Heiligen Geistes ist.

Der abschließende Satz steht nicht nur im strikten Widerspruch zu dem breiten ökumenischen Konsens des CZiemW-Dokuments, sondern lehnt „entschieden“ ab, was Teil des Menschenrechts auf Religionsfreiheit ist! Mit den schärfsten Worten werden nicht nur institutionell geplante Mission, sondern selbst der private, persönliche Wunsch, ein Muslim möge Christ werden, verurteilt. Diese werden politisch diffamiert als Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens und theologisch mit dem Bann belegt als unvereinbar mit dem „Geist und Auftrag Jesu“. Dieses Urteil wurde in den vorangehenden Kapiteln weder biblisch noch systematisch-theologisch wirklich begründet. Vielmehr wird das, was vorher in Konjunktiven, als Möglichkeit oder als Anfragen formuliert wurde, hier nun plötzlich zu apodiktischen, dogmatischen Aussagen.

Solche eine pauschale Verurteilung eines breiten Spektrums von Mit-Christen – nicht zuletzt von christlichen Migranten

... im
Widerspruch
zu dem breiten
ökumenischen
Konsens.

und multikulturellen Gemeinden – steht im eklatanten Widerspruch zu dem Selbstanspruch, Andersgläubenden nicht mit „Verunglimpfungen, Verzerrungen, fälschen und vereinfachenden Darstellungen“ zu begegnen – von „Liebe und Respekt“ ganz zu schweigen.

Solche
pauschale
Verurteilungen
stehen im
eklatanten
Widerspruch zu
Liebe und
Toleranz.

Das Arbeitspapier führt nirgends näher aus, auf welche Weise „Islammission“ den gesellschaftlichen Frieden gefährdet. Zu diesem Tatbestand würden ja in irgendeiner Weise öffentliche Unruhen, gewalttätige Ausschreitungen, tätliche oder verbale Angriffe auf bestimmte

Menschengruppen gehören oder die gezielte Provokation zu solchen Taten. Wo hat sich denn eine christliche missionarische Aktivität in unserer heutigen Gesellschaft einer dieser Dinge schuldig gemacht?

Es ist zu vermuten, dass die Autoren der Arbeitshilfe an die Möglichkeit denken, dass Muslime sich durch christliche Mission provoziert fühlen. Das hat natürlich negative Folgen für das persönliche Verhältnis der betroffenen Menschen oder auch Menschengruppen zum Christentum. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass christliche Mission nicht um dieser Provokation willen gezielt

provoziert. Diese Art von Konfliktpotential ist vielmehr Teil der multikulturellen Lebensrealität einer offenen Gesellschaft, zu deren Grundlagen gelebte Religionsfreiheit gehört. Ob daraus eine Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens entsteht, hängt davon ab, wie auf die empfundene Provokation reagiert wird! So wird ja der gesellschaftliche Friede z.B. auch nicht durch das Tragen von Kopftüchern gefährdet, sondern durch die öffentlichen Hassäußerungen derer, die sich dadurch provoziert fühlen.

Wenn es den Autoren des Arbeitspapiers darum gehen sollte, dass unnötige Provokationen seitens der Christen vermieden werden und sie im Umgang mit muslimischen Mitbürgern zu gegenseitigem Respekt und Vertrauen beitragen, so finden sich gerade dazu wichtige Hilfestellungen und Richtlinien in dem CZiemW-Dokument. Dieser breite ökumenische Konsens bietet eine gute Grundlage dafür, bei allen theologischen Unterschieden hinsichtlich Mission und Dialog einander mit Respekt und unter Anerkennung von unterschiedlicher Sichtweisen zu begegnen und nicht mit Verurteilungen und Zerrbildern – sei es in der Begegnung mit Muslimen oder mit Mitchristen.

*Der zweite Teil der folgt in der nächsten
Ausgabe dieser Zeitschrift.*

Überlegungen zur Verarbeitung von Leid-Erfahrung in Japan als Chance und Herausforderung missionarischen Handelns

Tobias Schuckert

Das Anliegen dieses Aufsatzes ist, deutlich zu machen, wie japanische Tsunami-betroffene nach der Dreifachkatastrophe vom 11. März 2011 mit ihrer Leidsituation umgehen. Dabei arbeitet diese Studie anhand von Interviewanalysen sowie grammatikalischen Beobachtungen heraus, dass für die Gesprächspartner das Gefühl von Verbundenheit ein ausschlaggebendes Element zur Verarbeitung der traumatischen Erlebnisse darstellt. Abschließend wird kurz aufgezeigt, welche missiologische Bedeutung diese Erkenntnisse für eine kulturell angemessene Begegnung mit den betroffenen Menschen haben können.

Tobias Schuckert, M.A., ist Mitarbeiter bei der Studien- und Lebensgemeinschaft der Liebenzeller Mission. Von 2000 bis 2013 war er mit der Liebenzeller Mission in der Studentenarbeit und Gemeindegründung in Japan tätig. Seit 2013 studiert er im PhD-Programm für Intercultural Studies am Fuller Theological Seminary, Pasadena, Kalifornien. Email: tobias.schuckert@liebenzell.org.

Die Dreifachkatastrophe vom 11. März 2011, bestehend aus Erdbeben, Flutwelle und nuklearem Unfall wird als die schlimmste Krise der japanischen Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg bezeichnet. 20.000 Menschen haben ihr Leben im Tsunami verloren. Tausende wurden aufgrund der atomaren Katastrophe von Fukushima entwurzelt und mussten ihre Heimat verlassen. Ohne zu übertreiben, kann man von einer Katastrophe sprechen, die spürbare Auswirkungen auf das gesamte Bewusstsein der japanischen Nation hat. Die Dreifachkatastrophe wurde zu einem regelrechten Politikum. Nicht zuletzt hatte sie Auswirkungen auf die Politik in Deutschland. Ohne Fukushima gäbe es wohl kaum einen „Grünen“ als Ministerpräsidenten im Bundesland Baden-Württemberg. Der 11. März und die Zeit

danach wurde von ethnologischer¹ und soziologischer² Seite ausgiebig erforscht. Künstler und Schriftsteller haben sich mit der Katastrophe auseinandergesetzt. Nicht zu vergessen sind die vielen Berichte, Bücher und Artikel, die Geschichten von Betroffenen und Helden der Krise einer breiten Masse zugänglich machten³. Viele Tsunamiopfer haben ihr Leid anhand von Tagebüchern oder mit Hilfe von Fotobänden verarbeitet und veröffentlicht. Christen haben die Dreifachkatastrophe genutzt, um über ihre eigene Identität und über die Bedeutung von Leid nachzudenken und diese theologisch-missiologisch zu verarbeiten⁴.

Der Umgang mit Leid gibt Einblicke in die Kultur und das Wertesystem.

Trotz aller Forschung bleibt die Frage, wie den Menschen in ihrer Not kulturell angemessen geholfen werden kann⁵, wie

1 Gill, Steger und Slater, *Japan copes with Calamity*; Kingston, *Introduction*; Nakamura, *Memory*; Fisker-Nielsen, *Grassroot Responses*.

2 Brannigan, *Japan's March 2011 disaster*; Aldrich, *Social and Physical Determinants*; Sawada, *Livelihood*.

3 Zum Beispiel: Imazeki, *Tsunami wo koeta*.

4 Fujiwara, *Grasping the time*.

5 Inaba und Kurosaki, *Shinsaifukkô*; Otani, *Ageing Society*; Okamura, *Shinsaiboruntakiatsudô*.

gelingt *kokoro no kea*, „sich um das Herz kümmern“?

Dieser Aufsatz trägt dazu bei, die Situation der japanischen Tsunamibetroffenen besser zu verstehen. Dabei sollen drei missiologische Ziele verfolgt werden die man mit dem Anthropologen Paul Hiebert so zusammenfassen kann: Es geht darum, Kulturen zu verstehen,

... damit das Evangelium mit einem Minimum an Verzerrung kommuniziert und kontextualisiert wird.⁶

Zum Einen geben der Umgang mit Leid, die Art und Weise, wie Betroffene dieses verarbeiten und letztlich Strategien entwickeln, um im Leid zu überleben, dem Beobachter Einblicke in die Kultur und das Wertesystem der Menschen.

Zudem soll der Frage nachgegangen werden, wo Mission in der japanischen Kultur Ansätze findet, die zu „Landebahnen“ für die verändernde Kraft des Evangeliums werden können.

Außerdem hat Missiologie die Aufgabe, die Teilhabe der Gemeinde an der *Missio Dei* zu unterstützen. Dieser Aufsatz tut dies, indem er Licht auf den Kontext der japanischen Tsunamibetroffenen wirft und fragt: Wie können Gemeinden und Missionsorganisationen den Menschen in den Krisengebieten kulturell angemessen zur Seite stehen? Im konkreten Fall der Katastrophe vom 11. März 2011: Welche Lehren können Missionsorganisationen aus Aussagen der Betroffenen der Dreifachkatastrophe ziehen, damit sie nicht folgender Kritik von Kumai,⁷ einem Tsunamibetroffenen aus Kesenuma Vorschub leisten: „Einige Helfer sind nur gekommen, um sich selbst gut zu fühlen.“

Dieser Artikel beschäftigt sich mit verschiedenen Beobachtungen während

meiner empirischen Untersuchung unter Überlebenden des „3.11.-Tsunamis“ in der Krisenregion im Nordosten Japans.

Die These dieses Beitrags lautet, dass das Gefühl von *tsunagari*, „Verbundenheit“ japanischen Tsunamibetroffenen zu bewältigen. Dies wiederum hat Konsequenzen für die Missions- und Gemeindearbeit im Nordosten Japans.

Forschungsmethoden

Diese Studie basiert auf einer Feldforschung anhand von 33 offenen Interviews und teilnehmender Beobachtung in Übergangssiedlungen in der Nähe von Kamaishi (Iwate) und Kesenuma (Miyagi) im Januar 2015 sowie von September bis Oktober 2015. Die Interviews wurden mir durch einen japanischen Pastor und einen deutschen Missionar ermöglicht. Beide arbeiten schon seit 2011 im Krisengebiet und waren mir schon vor der Katastrophe bekannt. Auch wenn meine Gesprächspartner in engem Kontakt mit den beiden stehen, bekennt sich keiner von ihnen zum christlichen Glauben.

Inhalt der Interviews waren die Erzählungen der einzelnen Tsunamibetroffenen. „Wie haben Sie den 11. März 2011 und die Zeit danach erlebt?“, war die leitende Frage während des Gesprächs.

Im Folgenden werde ich die Punkte beschreiben, an denen sich beobachten lässt, dass für die Interviewpartner das Gefühl der Verbundenheit entscheidend für ihre Leid-Bewältigung ist. In den einzelnen Abschnitten werden weiterhin Begriffe analysiert, mit welchen Überlebende ausdrücken, wie sich Tsunamibetroffene in ihrer Zugehörigkeit erleben. Dabei ist die methodologische Prämisse, dass die Erlebnisberichte der einzelnen Tsunamibetroffenen kulturelle Werte offenlegen. Die Berichte der Gesprächspartner werden so zu einem

6 Hiebert, *Missiological Implications*, xiii

7 Alle Namen sind entsprechend der Wünsche meiner Interviewpartner geändert.

Fenster, das uns einen, wenn auch bescheidenen, Einblick in die japanische Kultur gewährt.

Aus Platzgründen ist es nicht möglich, alle entsprechenden Zitate der Überlebenden hier niederzuschreiben. Deshalb habe ich mich auf repräsentative Aussagen einzelner Gesprächspartner begrenzt.

Staunen und Erschrecken gegenüber der Natur

Der Begriff der *shizen*, „Natur“ spielt eine zentrale Rolle darin, wie die Gesprächspartner ihre Umwelt und auch ihr Leid erleben. 13 Leute verwiesen in ihren Aussagen in besonderem Maße darauf, dass *shizen* verantwortlich für die Katastrophe sei. Das ambivalente Verhältnis zur „Natur“ wird in folgenden Aussagen deutlich:

Es war die Kraft der Natur. Ich kann nicht anders, als es zu hassen (Ogata Akira, 103⁸).

Wir sind alle lebende Kreaturen in der Natur, und die Natur kümmert es nicht (Takahashi Tsukasa, 185).

... eine tiefe
Sehnsucht
nach einem
Leben in
Harmonie mit
der Natur.

Andererseits sagt ein Stadtangestellter, Funata Haruki: „Wir verehren die Natur“ (59), und Marumatsu Shintaro, ein Ladenbesitzer aus Kesennuma meint dazu: „Ich bete die Natur an, keine persönliche Gottheit“ (38).

Dieses ambivalente Verhältnis spiegelt sich in verschiedenen Aussagen der Überlebenden wieder. Dabei lässt sich beobachten, dass Japaner einerseits eine große Ehrfurcht gegenüber der Natur empfinden, andererseits die zerstörerische Gewalt der Natur nicht begreifen

können. Dies lässt sich in fatalistisch anmutenden Aussagen beobachten. Der Feuerwehrmann Kikuchi sagt dazu:

Das war etwas, das die Natur hervorgebracht hat. Da kannst du nichts dagegen machen. Selbst wenn du schützen willst, du kannst nicht schützen (161).

Trotz dieser Haltung lassen sich eine tiefe Ehrfurcht und die Sehnsucht nach einem Leben in Harmonie mit der Natur wahrnehmen. Auf der Vorder- und Rückseite eines Fotobuches mit Bildern von der Katastrophe in der Stadt Yamada, Präfektur Iwate, sieht:

An jenem kalten Nachmittag im Frühling hat uns das gnädige Meer

plötzlich seine schwarzen Stoßzähne gezeigt. Aber wir, die wir in Yamada

leben, sind nicht verbittert gegenüber dem Meer. Nun gehen wir

tapfer dem Morgen entgegen.⁹

Das Symbol der Harmonie mit der Natur ist *inochi*, „Leben.“ Die japanische Sprache kennt verschiedene Begriffe, um die unterschiedlichen Aspekte von Leben zu beschreiben. Meine Gesprächspartner benutzen den Ausdruck *seikatsu*, um über ihr alltägliches Leben zu sprechen. *Seimei* spricht vom biologischen Leben. Aber wenn Tsunamibetroffene von der Natur als Quelle des Lebens sprechen, sagen sie *inochi*. „*Inochi* ist die Wahrheit des Universums“, sagt der Zenpriester von Yamada Shimizu (42). Im Tempelgelände, für das Shimizu verantwortlich ist, finden sich Plakate mit der Aufschrift: *tôtoi inochi wo taisetsuni*, „das wertvolle Leben wichtig nehmen.“ *Inochi* ist mehr als „bloße Existenz.“

8 Die Referenzzahlen entsprechen der Stelle im jeweiligen Transkript.

9 Tamura, *Ano Hi*. Übersetzung Tobias Schuckert: „肌寒い春の日の午後私たちの恵みの海が突然、黒い牙を剥いた。しかし山田に住む人々は海を恨むことなく、いま明日に向かって歩みだす。“

Inochi nimmt in dem Sprachgebrauch des christlichen japanischen Kontextes eine wichtige Rolle ein. An dieser Stelle seien zwei Beispiele genannt. Wenn Christen vom ewigen Leben sprechen, dann ist es *eienno inochi*. In den johanneischen Ich-bin-Worten sagt Jesus zweimal: „Ich bin *inochi* (Joh 11,25; 14,6). Hier lässt sich eine Verschiebung beobachten. Christen personalisieren *inochi* und verbinden damit eine Ewigkeitshoffnung.

Gottheiten
stehen
zwischen dem
Menschen
und der Natur.

Ohne *inochi*, so ein Fischer aus Yamada, seien Menschen nicht fähig, anderen zu helfen, für andere da zu sein. Er behauptet, Fischer denken anders über das Leben als Leute, die in einer Fabrik arbeiten. Deshalb ist

Fischern auch die Familie wichtig und sie helfen einander (Kameyama Yasuyuki, 27). Er bringt als einziger die Begriffe Leben und Lebensgestaltung zusammen. Bei ihm lässt sich beobachten, dass seine Sicht auf die Natur und das Leben, seine Erwartungen an sich selbst und seine Mitmenschen prägt.

Eine Analyse der Beobachtungen zu *shizen*, „Natur“ und *inochi*, „Leben“ legt nahe, dass *shizen* eine Größe ist, die über allem steht. Gottheiten stehen zwischen dem Menschen und der Natur und wirken harmonisierend auf diese ein. Das Symbol dieser Harmonie, der positiven Verbundenheit zur Natur, ist *inochi*. Die Gottheiten stellen einen Kanal dar, durch den der Mensch Zugang zu Möglichkeiten hat, sich zu schützen, Wohlstand und Sicherheit zu erreichen. Der Mensch mit seinem ambivalenten Verhältnis zur Natur ist Teil der Natur. Er lebt von ihr, ist ihr aber gleichzeitig ausgeliefert. Von der Verbundenheit zur Natur erwarten die Tsunamibetroffenen Harmonie und Wohlstand. Es bleibt ein Gegenstand weiterer Forschung, inwiefern Gemeinden und Missionen, die ein langfristiges Engagement unter den

Überlebenden der Tsunamikatastrophe anstreben, diese Verbundenheit zur Natur, die biblisch-theologisch immer nur Geschöpf ist, thematisieren.

Zugehörigkeit zur Familie

Familie war das vorherrschende Thema während der Interviews. Es gab kein Gespräch ohne einen Verweis auf die Verbundenheit zur Familie und auf die Hilfe, die diese für die Tsunamibetroffenen darstellt. Wiederum stellt Familie einen Stressfaktor dar, wenn zum Beispiel Kinder die Katastrophe benutzen, um ihr Leben neu zu ordnen und ihre Eltern verlassen (Kikuchi Giitchi, 19).

Ein Großteil der Betroffenen, 21 Personen, sprechen über die Beziehung Eltern-Kinder als eine Hilfe, das Trauma der Katastrophe zu bewältigen.

Dabei lässt sich beobachten, wie die Verantwortung der Eltern gegenüber ihren Kindern zur Motivation wird, nicht aufzugeben. Der Feuerwehrmann Kikuchi hatte schon mit seinem Leben abgeschlossen, als ihn die Welle erreicht: „

Ich dachte an meine Kinder, das ist schlecht.

Ich konnte an nichts Anderes mehr denken.

Diese Verbindung zu den Kindern gab ihm Kraft, weiterzukämpfen und sich letztlich zu retten. Die Gesprächspartner ziehen Kraft und Motivation aus ihrer Beziehung zu den Kindern und aus dem Wunsch, dass es den Kindern gut geht. Aus diesem Grund zieht Onodera Tae nach der Katastrophe von der kleinen Insel Oshima auf das Festland nach Kesennuma. Damit ihre Kinder in Kesennuma ein freies Leben führen können, nimmt sie in Kauf, dass sie ihren Mann nur einmal die Woche sieht (Onodera Tae, 49).

Andererseits finden Kinder ihre Identität in der Verbundenheit zu den Eltern. Das spiegelt sich wider in dem, was die Überlebenden mitgenommen haben, als

sie von der Gefahr einer Flutwelle hörten: die *ihai*, „die buddhistischen Ahnentafeln“, die sich in den Hausaltären befinden. Diese Tafeln symbolisieren die Gegenwart der Ahnen und waren für viele Gesprächspartner das erste, was sie nach der Katastrophe suchten. Sie stellen in diesem Sinne eine Verbundenheit über den Tod hinaus dar. Ein Fischer drückt diese Verbindung zu seinem verstorbenen Vater so aus: „Alles, was ich weiß, habe ich von ihm“ (Kyoto Ehepaar, 26). Die Zugehörigkeit zu denen, die einem das Leben ermöglichen und denen man selbst das Leben ermöglichte, ist hier eine ausschlaggebende Hilfe für die Betroffenen.

Dankbarkeit für die erweiterte Gruppe

Hilfe zu empfangen oder *tasukeai*, „einander helfen“ gibt den Betroffenen das Gefühl der Verbundenheit. Dies wiederum führt zu einem tiefen Gefühl der Dankbarkeit. Diese Dankbarkeit kennzeichnet einen wichtigen Schritt zu einer aktiven moralischen Beschäftigung mit dem Trauma der Naturkatastrophe.

Zum Beispiel stand ein Mann wochenlang jeden Tag zur gleichen Zeit an dem Eingang der Stadt Kamaishi; und zwar genau zu der Zeit des Tages, als die LKWs, die Hilfsgüter nach Kamaishi brachten und dann wieder wegfuhrten (Kameyama, 22). Der Mann grüßte jeden einzelnen der LKWs und drückte dadurch seine Dankbarkeit für die erfahrene Hilfe aus. Hieraus lässt sich schließen, dass Tsunamibetroffene empfangene Hilfe als Beginn einer Beziehung wahrnehmen. Diese Verbundenheit zwischen Helfendem und den Empfängern der Hilfe ist nicht mit dem Abzug der freiwilligen Helfer abgeschlossen. Das Wort für „Dankbarkeit“, das acht Gesprächspartner benutzen, ist *arigatai*

und drückt diese Beziehung aus. Dieses Bewusstsein der Dankbarkeit motiviert die Überlebenden, weiterzumachen und ein aktives, erfolgreiches Leben zu gestalten.

Arigatai drückt zusätzlich eine Verbundenheit aus, die sie mit diesen *volunteers* empfinden. Der Wunsch einer Frau ist, dass alle Freiwilligen, die ihr so geholfen hatten, nun erfahren, dass sie als Familie ein eigenes Haus bauen konnten. Die Freiwilligen sollen sehen, dass ihre Mühen nicht umsonst gewesen waren (Onodera Tae, 38).

...
empfangene
Hilfe als
Beginn einer
Beziehung.

Die Beziehung hat mit dem Dienst der Freiwilligen begonnen und endete nicht, als diese das Krisengebiet verlassen haben.

Arigatai konstituiert einen Schritt heraus aus der Lähmung des Traumas. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von Hilfe und Verbundenheit bei der Ladenbesitzerin Onodera Yumiko von Kesenuma. Sie erzählt, wie sie in der kalten Zeit nach dem Tsunami eine neue Jacke für ihren Sohn erhalten hatte. Das Preisschild war unkenntlich gemacht, stattdessen stand dort: „*ganbatte*, „Gib alles!“ Sie weiß nicht, von wem die Jacke kam und konnte sich deshalb auch nie bedanken. Nun drückt sie ihren Dank dadurch aus, dass sie alles gibt, um ihren Laden wieder gut zu führen. Sie bringt ihr Empfinden mit dem Satz zum Ausdruck: „Das bin ich der unbekannten Spenderin der Jacke schuldig.“ (63)

Tsunamibetroffenen zu helfen, ist der Anfang einer Beziehung zu ihnen. Die Überlebenden der Katastrophe wollen keine freiwilligen Helfer, die kommen und gehen, sie wollen Beziehung. Einmalige Hilfsaktionen waren gut, um die erste Not der Menschen zu lindern. Aber diese Analyse macht deutlich, dass

Tsunamibetroffenen Verbundenheit mit den Helfern suchen. Hier liegt eine Chance für Gemeinden, die langfristige Beziehungen aufbauen wollen.

Die Gruppe als Social Capital

Mit dem Idiom *yaku ni tatsu*, „sich nützlich machen“ kennzeichnen acht Betroffene der Katastrophe einen weiteren wichtigen Schritt in Richtung Wiederherstellung. Tamura aus Yamada hat die Organisation *Denshinkan* gegründet, die sich zur Aufgabe macht, zu berichten, was am 11. März mit seiner Stadt geschehen ist. Am Ende unseres Gesprächs antwortet er auf die Frage, wie er sich seine eigene Zukunft vorstelle:

Ich bin sehr dankbar (*arigatai*) für diese Erfahrung und ich wünsche mir, dass ich mit vielen Menschen darüber sprechen kann. Indem ich mit anderen darüber spreche, wie sie solche Katastrophen vermeiden können, mache ich mich nützlich (*yaku ni tatsu*) (99).

In den Gesprächen mit Überlebenden lässt sich die Sehnsucht danach beobachten, sich für andere nützlich zu machen. Tamura Koichi schafft es dadurch, aus seinem notvollen Erleben eine moralische Erfahrung zu machen. Damit bestätigt er Lévinas' Theorie des Leids für andere als Ende des sinnlosen Leids¹⁰.

An dieser Stelle lässt es sich wahrnehmen, dass die Tsunamibetroffenen noch einen Schritt weiter als Lévinas gehen. Es lässt sich in der Artikulation der Betroffenen ein starkes Gruppengefühl beobachten. Fast ausnahmslos benutzen alle Gesprächspartner den Satz: „*mina onaji*“, „Alle sind gleich!“. Betritt man den Gemeinschaftsraum einer Übergangssiedlung, so fällt auf, dass in

jedem dieser Räume¹¹ Gruppenbilder von Ereignissen oder gemeinsamen Aktionen hängen. Diese Fotos können als Botschaft an den einzelnen Bewohner der Übergangssiedlung interpretiert werden: „Das sind wir! Gemeinsam schaffen wir es! Du bist nicht allein!“ Der Einzelne ist Teil der Gruppe und die Gruppe ist für den Einzelnen da.

Dieses Verständnis von Gruppe als *social capital* findet sich in einer grammatikalischen Konstruktion wieder, die elf Tsunamibetroffene in ihren Erzählungen benutzen. Die japanische Konstruktion *tagaini tasukeau*, „einander helfen“ drückt aus, wie Leid in der Verbundenheit mit anderen zu einer moralischen Erfahrung umgewandelt werden kann. Die japanische Sprache kann ein gegenseitiges Austauschen von Handlungen im Miteinander und füreinander ausdrücken, indem sie das Suffix *-au* an den Stamm eines Verbes anfügt, zum Beispiel, *hanashiau*, „miteinander reden“ oder einander trösten. Onodera Yumiko berichtet, wie sie mit ihrer erweiterten Familie in einer Notunterkunft waren. Dort haben sie alles *wakeau* „miteinander geteilt“ und *tasukeau*, „einander geholfen“ (23). Dieses Erleben erinnert sie an den Lebensstil von früher, bevor Reichtum und Wohlstand nach Japan kamen. In jenen Zeiten brauchten die Menschen viel mehr *tsunagari*, „Verbundenheit“ untereinander. „Heute kommt man auch so durch, ohne dass man einander hilft.“ Die Katastrophe habe ihr gezeigt, wie das Ideal eines japanischen Lebens aussieht, in dem man füreinander da ist (33).

In der Verbundenheit mit anderen wird Leid zu einer moralischen Erfahrung.

10 Lévinas, *Entre nous*, 94.

11 Von acht besuchten Übergangssiedlungen im September-Oktober 2015 gab es nur eine, bei der die Aussage nicht zutrifft.

Ein Vorsitzender einer Nachbarschaftsvereinigung in einer Übergangssiedlung konnte im Sommer 2015 in ein städtisches Apartment für Menschen, die ihr Haus verloren haben, umziehen. Was ihm nun fehlt, ist die Verbundenheit mit den anderen Bewohnern. Sein Nachbar ist gestorben und er hat es nur aus der Zeitung erfahren. Die Selbstmordrate steige seiner Meinung nach deshalb rapide an, sobald Betroffene die Übergangssiedlungen verlassen. Über sein neues Leben nach der Zeit in der Übergangssiedlung sagt er nun:

Die vergessen alle, wie wichtig es ist, gemeinsam Tee zu trinken. Es ist wichtig, dass die Stadt wiederaufgebaut wird. Aber jeder Einzelne braucht Wiederherstellung. In den Apartments, die die Stadt zur Verfügung stellt, weiß man nichts voneinander. Ich habe durch die Zeitung vom Tode meines Nachbarn erfahren. Durch die Adresse in der Zeitung habe ich erfahren, dass der Mann im gleichen Haus wie ich gewohnt hat. Viele Leute lehnen Einladungen zu gemeinsamen Unternehmungen ab. Aber dann wissen sie nicht, was los ist. Jeder braucht *tsunagari* (17).

Aus solchen Erzählungen lässt sich schließen, dass die moralische Erfahrung der Japaner im Leiden über das hinausgeht, was Levinas als „für den anderen sein“, „für einander sein“ bezeichnet. Was bei Levinas eine Möglichkeit ist, ist hier das allgemeingültige Ideal. Im Missionskontext ergibt sich daraus die Herausforderung, dass Gemeinde nicht nur für die Betroffenen da ist, sondern Möglichkeiten schafft, in denen Menschen reziprok für einander da sein können. Dadurch erleben sie bedingungslose Annahme und Wertschätzung.

Der Einzelne erlebt sich dabei als Teil der Gruppe, die für ihn oder sie da ist, so wie er oder sie auch ganz für die Gruppe da ist. Leid wird dadurch bewältigt, dass der Leidende von der Gruppe empfängt

und der Gruppe wieder zurückgibt. Durch diese Zugehörigkeit empfindet sich der Tsunamibetroffene wieder als eine wertvolle Person. Was ihm oder ihr vom Tsunami genommen wurde, gibt das Gefühl der Verbundenheit wieder zurück.

Sechs der Gesprächspartner bedauern sogar, dass die Zeit direkt nach dem Tsunami in den Notunterkünften vorbei ist. Dort haben sie Zusammenhalt erlebt, sie haben einander geholfen und waren füreinander da.

Schlussfolgerungen

Diese Studie beobachtet, dass japanische Tsunamibetroffene ihr Leid und Trauma durch das Gefühl von *tsunagari*, „Verbundenheit, Zugehörigkeit“ mit Familie und direkt anwesenden Gruppen verarbeiten. Für missionarische Initiativen bedeutet dies, dass es eine Aufgabe ist, das Gefühl der Verbindung zueinander zu vermitteln und zu stärken. Das Evangelium von der bedingungslosen Liebe in Jesus Christus schafft Gemeinschaft, die den einzelnen wertschätzt, in der er oder sie eine Verbundenheit zum Schöpfer der Natur und der Familie erlebt. Letztlich spiegelt die Sehnsucht nach Verbundenheit die Ebenbildlichkeit Gottes in den japanischen Tsunamibetroffenen wieder. Geschaffen als *imago dei* sind sie ausgelegt auf Gemeinschaft mit ihrer Umwelt, ihren Mitmenschen und im tiefsten Grunde mit Gott.

Literatur

- Aldrich, Daniel P.: „Social and Physical Determinants of Mortality from the 3.11 Disaster“, Präsentation bei der Annual Conference of the American Association for Asian Studies in Philadelphia 2014.
- Brannigan, Michael C.: *Japan's March 2011 Disaster and Moral Grit: Our Inescapable in-Between*. Lanham 2015.
- Fisker-Nielsen, Anne Mette: „Grassroot Re-

- sponses to the Tohoku Earthquake of 11 March 2011: Overcoming the Dichotomy between Victim and Helper“, in *Anthropology Today* no. 28/3 (2012), 16-20.
- Fujiwara, Atsuyoshi: „Grasping the Time of God: Participating in His Work“, In *Post-Disaster Theology from Japan: How Can We Start Again? Centurial Vision for Post-Disaster Japan: The Great East Japan Earthquake International Theological Symposium*, Herausgeber Juan Francisco Martinez, Atsuyoshi Fujiwara und Brian Byrd, 68- 77. Saitama 2013.
- Fukuda, Mitsuo: *Developing a Contextualized Church as a Bridge to Christianity in Japan*, Gloucester 2012.
- Gill, Tom, Brigitte Steger und David H. Slater: *Japan Copes with Calamity Ethnographies of the Earthquake, Tsunami and Nuclear Disasters of March 2011*, New York 2013.
- Hiebert, Paul G.: *The Missiological Implications of Epistemological Shifts Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, Harrisburg 1999.
- Imazeki, Nobuko: *Tsunami O Koeta Himawarisan: Chiisana Renrakusen De Oshima O Sukutta Sugawara Susumu*, Tokyo 2012.
- Inaba, Keishin und Hiroyuki Kurosaki: *Shinsai Fukkô to Shukyô*, Tokyo 2013.
- Kingston, Jeff: „Tsunami“, in *Critical Asian Studies* 43/3 (2011), 463-475.
- Ders.: „Introduction“, in *Natural Disaster and Nuclear Crisis in Japan: Response and Recovery after Japan's 3/11*, Herausgeber Jeff Kingston, 1-11. London and New York 2012.
- Lévinas, Emmanuel: *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, New York 1998.
- Nakamura, Fuyubi: „Memory in the Debris: The 3/11 Great East Japan Earthquake and Tsunami“, in *Anthropology Today* 28/3 (2012), 20-23.
- Okamura, Naoki: „Shinsai boruntia katsudô to Kirisutokyou Kyouiki Ni Kansuru Situtekikenkyu“, in *Fukuin Shugi Shingaku* 44/12 (2013), 81-104.
- Otani, Junko: „Ageing Society, Health Issues and Disaster“, In *Natural Disaster and Nuclear Crisis in Japan: Response and Recovery after Japan's 3/11*, Herausgeber Jeff Kingston, 237-254, London and New York 2012.
- Sawada, Yasuyuki: „Livelihood Recovery and Reconstruction from the Great East Japan Earthquake: Market Government, and Community Insurance Mechanisms?“, Präsentation bei der Annual Conference of the American Association of Asian Studies. Philadelphia 2014.
- Tamura, Koitchi: *Ano Hi Kara Ashita Ni Mukatte Higashi Nihon Daishinsai*, Yamada
- Yamaguchi, Yoichi: „The Tohoku District in the History of Japanese Christianity“, In *Post-Disaster Theology from Japan: How Can We Start Again? Centurial Vision for Post-Disaster Japan: The Great East Japan Earthquake International Theological Symposium*, Herausgeber, Juan Francisco Martinez, Atsuyoshi Fujiwara und Brian Byrd, 47- 55. Saitama 2013.
- Yamashita, Jun, und Jun Shigemura: „The Great East Japan Earthquake, Tsunami, and Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant Accident: A Triple Disaster Affecting the Mental Health of the Country“, in *Psychiatric Clinics of North America* 36/3 (2013)

Rezensionen

Judith Becker, (ed.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 239 Seiten. 74,99 EUR.

Der von der Mainzer Theologin Judith Becker herausgegebene englischsprachige und bebilderte Sammelband ist als Supplement 107 der Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz erschienen. Die darin enthaltenen Artikel beleuchten und prüfen das von der amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt entwickelte Konzept der *contact zone* auf seine Tauglichkeit anhand von Begegnungen und Personen der europäischen Missionsgeschichte. Das Konzept Pratts wird darin als *actual contact zone* bezeichnet und um *imagined* und *personalized contact zones* erweitert. Nach einer Einleitung der Herausgeberin zu Konzept und Aufbau an sich (7-26) und einem aufschlussreichen Grundsatz- und Übersichtsartikel von Jeffrey Cox (27-46) wird das Thema in drei Abschnitten entfaltet (47-156; 157-218; 219-286) und mit einem Nachwort von Brian Stanley (287-290) abgeschlossen. Unter dem ersten und größtem Abschnitt *actual contact zones* (47-156) werden in sechs Artikeln tatsächliche, örtlich und zeitlich festgelegte Begegnungen zwischen europäischen Missionaren oder Missionarinnen und Menschen aus der Zweidrittelwelt beschrieben. Die Themen variieren dabei von der Baseler Mission und Botanik in Südindien, Engagement gegen Sklaverei in Südindien, Meditation und Politik in Birma, Hebammen in Neu Guinea, Missionare und Anthropologen in Australien bis hin zu Jesuiten in Paraguay. Unter dem zweiten Abschnitt, *imagined contact zones* (157-218), werden in drei Artikeln Kontakt-

zonen im übertragenen Sinne ausgeführt, die nicht an Ort und Zeit gebunden sind. Konkret handelt es sich um Vorstellungen über das Gebet innerhalb der lutherischen Mission in Tamil Nadu, die Theologie A.H. Franckes und das literarische Werk des französischen Missionars Joseph-François Lafitau. Unter dem dritten Abschnitt, *personalized contact zones* (219-286) werden in vier Artikeln Personen vorgestellt, die *selbst* zur Kontaktzone wurden. Darunter Karl Gützlaff (China), Mary Pigot (Kalkutta) und Henry Athanasian (Ägypten).

Die zahlreichen von Experten verfassten Artikel aus der Missionsgeschichte eröffnen dem Leser interessante Perspektiven in unterschiedliche Zusammenhänge, wo Menschen oder Weltbilder aufeinander trafen und sich gegenseitig beeinflussten. Die sehr unterschiedlichen Kontexte werden mithilfe des Konzeptes *contact zone* wie durch eine Linse betrachtet und gewissermaßen auf einen Nenner gebracht. Die globale Weite ist dabei sicherlich eine Stärke des Bandes. Leider repräsentieren zwar die Themen, nicht aber die mehrheitlich europäischen Autoren (291f) diese Weite. Es wird aber betont, dass der aus einem Forschungsprojekt hervorgegangene Band ursprünglich globaler angeordnet war.

Der Sammelband ist darum bemüht, das Konzept der *contact zone* für die Missionsgeschichte fruchtbar zu machen. Das kann insgesamt als gelungen bezeichnet werden. Dabei wird leider der Anspruch, dass das Konzept *contact zone* auch *geprüft* werden soll, nicht immer durchgehalten. Teilweise wird das Konzept einfach ungeprüft als Ausgangspunkt übernommen oder erweitert.

Hilfreich ist die Unterscheidung in *actual*, *imagined* und *personalized contact zones*. Letztere erinnert konzeptuell et-

was an Veröffentlichungen zum Thema „Third Culture Kids“. Zu bedenken ist bei dieser Unterscheidung, dass man die drei Perspektiven in der Realität zusammen sehen muss: Ein konkreter Ort, wo sich Menschen unterschiedlicher Weltbilder begegnen, ist zugleich greifbar (*actual*), hat aber auch eine imaginäre Dimension (*imagined*) und ist mit Menschen verbunden, die die gegenseitige Beeinflussung verkörpern (*personalized*). Die Ergänzung im Nachwort (Brian Stanley) um eine *historial contact zone* erscheint hilfreich.

Hilfreich für die Missionswissenschaft wäre zudem eine theologische Fundierung des Konzeptes. Möglicherweise wäre diese exegetisch etwa in den johanneischen Immanenzformeln (Joh 17) bzw. in Geschichten wie in Apg 10 (Petrus und Kornelius) und systematisch-theologisch in trinitarischen (vor allem die Perichorese) oder inkarnatorischen Modellen zu suchen. Dies übersteigt freilich die Forschungsfrage des Sammelbandes.

Der sicherlich berechnete Kaufpreis von € 74,99 wird vermutlich viele abschrecken, den gelungenen Sammelband zu erwerben.

Timo Doetsch, M.A., Dresden

Roland Hardmeier, *Missionale Theologie: Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung*, Edition IGW, Band 7, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2015. 241 Seiten. 19,90 EUR.

Dr. Roland Hardmeier ist Referent, Autor und Dozent u.a. am IGW. Dieses Buch ist der Abschluss einer Trilogie, in der eine evangelikal-missionale Theologie („emT“) formuliert wird. Während sich „Kirche ist Mission“ (2009) grundsätzlich für ein ganzheitliches Missionskonzept aussprach, bot „Geliebte Welt“ (2012) eine biblisch-theologische Vertiefung. Ergänzend dazu präsentiert „Missionale Theologie“ eine historische Untersuchung, um die Entstehung und

die Inhalte hinter dem Konzept „missional“ auszuwerten.

Der erste Teil des Buches führt in die Eckpunkte der aktuellen Diskussion und den Wandel der protestantischen Mission ein. Die theologischen Hauptquellen einer „emT“ seien (1.) die ökumenische Theologie und der Missio-Dei-Begriff, (2.) die evangelikale Bewegung bzw. die radikalen Evangelikalen innerhalb der Lausanner Bewegung sowie (3.) das missionale Netzwerk Gospel-and-Our-Culture.

Der zweite Teil beleuchtet die Wirkungsgeschichte des Missio-Dei-Begriffs in der ökumenischen Theologie seit Willingen 1952, seine Säkularisierung bis 1973 und die evangelikale Reaktion darauf. Anschließend erörtert Hardmeier die Implikationen eines im Wesen Gottes verankerten Missionsbegriffs, wobei dieser in seiner evangelikalen Lesart engstens mit der Missio-Ecclesiae verbunden ist.

Im dritten und ausführlichsten Teil zeichnet der Autor das Ringen der evangelikalen Bewegung um ein Missionsverständnis nach, das nicht nur auf Abgrenzung abzielt, sondern auch auf Impulse aus dem globalen Süden und auf aktuelle Problemstellungen eingeht. Dabei analysiert er maßgebliche Konferenzen zwischen Berlin 1966 und Kapstadt 2010 anhand ihrer Quellentexte, beschreibt Hintergründe und erklärt die Positionen der unterschiedlichen Strömungen und ihrer Protagonisten.

Der vierte Teil untersucht die Arbeit des britischen Missionars und Theologen Lesslie Newbigin, das von ihm angestoßene Gospel-and-Our-Culture-Netzwerk sowie den südafrikanischen Missionswissenschaftler David Bosch.

Im fünften Teil zieht Hardmeier missionstheologische Schlussfolgerungen und benennt die Haupteinflüsse einer „emT“: Kontextuelle und soziale Impulse der radikalen Evangelikalen, Ganz-

heitlichkeit als Grundprinzip, Zuwendung zur Welt, Rückbesinnung auf evangelikale Wurzeln. Sein Fazit lautet, dass man rückblickend durchaus von einem Paradigmenwechsel in der evangelikalen Missions-theologie sprechen kann. Diverse Grafiken erleichtern das Verständnis des Gelesenen; ein Literaturverzeichnis ergänzt die 529 Fußnoten.

„Missionale Theologie“ ist verständlich geschrieben und relevant für jeden, der sich allgemein mit dem Thema beschäftigen möchte. Zugleich richtet es sich dezidiert an Hauptamtliche in Mission, Gemeinde und Ausbildung sowie an Studierende. Die Stärke des Buches ist der historische Ansatz, gepaart mit theologischer Reflexion sowie die Verhältnisbestimmung von evangelikaler und ökumenischer Missionstheologie, die kritisch gewürdigt und meist ausgewogen dargestellt werden.

Manchen wird die teils unklare Verwendung von Begriffen stören, z.B. wenn wiederholt die Rede vom „evangelikalen Mainstream“ ist, den es laut Hardmeiers Quellen so nicht gab, da die Lausanner Bewegung drei bzw. sechs Gruppierungen umfasste. Ob die Postmoderne eher als ideologische Strömung oder als Epoche gemeint ist, bleibt manchmal unklar; auch wird der Kontrast von „missionarisch“ und „missional“ nicht jeden überzeugen. Deutlich wird, dass eine „emT“ trotz ihres kategorisch trinitarischen Ansatzes nur schwer auf ältere Ansätze mit heilsgeschichtlichem, eschatologischem oder ekklesiologischem Schwerpunkt verzichten kann.

Letztlich beansprucht eine „emT“, aus dem Schatz sehr unterschiedlicher Strömungen schöpfen zu können und bekannte Einseitigkeiten zu vermeiden. Auf diese Weise sollen effektive Evangelisation und soziale Verantwortung nicht zu gegensätzlichen Polen, sondern zum Herz der Mission Gottes werden. In der

Frage nach der zentralen Mitte blickt Hardmeier auf die Ursprünge des Evangelikalismus zurück: „Es war der Blick auf das Kreuz als zentrales Heilsgeschehen, das die Bewegung verband. (...) Dieses zentrale Stück christlichen Glaubens wird auch die missionale Theologie zusammenhalten, wenn sie daran festhält, und sicherstellen, dass sie stets weiß, wo ihre Mitte ist.“ (S. 223)

Ob obige theologische Spannung gänzlich erkannt wurde oder gar aufgehoben werden kann; wie theologische Neueinschätzungen (z.B. beim skandalösen J. H. Yoder) eine „emT“ noch verändern werden; wie sie ihre biblisch-theologische Grundlegung weiter ausbaut – das alles wird sich in einigen Jahren noch besser beurteilen lassen. Letztlich ist Hardmeiers lesenswerte Untersuchung eine anregende Einladung zum Weiterdenken und -forschen.

Daniel Vullriede, M.A., Missionar in Italien (Forum Wiedenest e.V.)

Hanna Rucks, *Messianische Juden. Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014. 557 S., 34 EUR.

Dieses Buch ist eine gekürzte Fassung der bei Rainer Riesner an der TU Dortmund eingereichten Dissertation. Sie schließt an die Vorarbeiten von Hans-Rudolf Helbing (1961-2008) an, der bereits 600 Titel zur Thematik und viele Zeitschriftenreihen gesammelt hatte, und bringt sie in gewisser Weise zu einem Abschluss. Rucks baut außerdem wesentlich auf zahlreiche Interviews und Begegnungen mit messianischen Juden in Israel auf. Die vollständige Fassung der Dissertation beinhaltet außerdem insbesondere die Zitate in Originalfassung, eine breitere Darstellung der Forschungsliteratur und eine ausführlichere Verortung der vorliegenden Methodik in

der entsprechenden Diskussion (VIII). Mit diesem Buch legt Rucks viele interessante Beobachtungen und eine umfangreiche Sammlung zu einem vernachlässigten Thema vor. Das Buch stellt eine Fundgrube dar, die ihre Schätze gut in den kirchen- und theologischen Kontext einbettet. Dieses Buch ist von daher nur zu empfehlen.

Das Buch stellt eine umfangreiche und fleißige Spurensuche dar, die viele Verflechtungen verschiedenster messianischer Juden mit Blick auf ihre Geschichte und Theologie beschreibt. Rucks Darstellung versetzt den Leser in die Lage, die Vernetzungen zwischen den Gruppen, ihr Profil und ihre Bedeutung gut nachzuvollziehen. Dies gelingt der Verfasserin, indem sie in ihrer Einführung auf dem Hintergrund wichtiger Definitionen und Anmerkungen zum Forschungsstand, ihre Fragestellung, Methodik, Hypothesen und Arbeitsvorhaben beschreibt (S.1-61). Im zweiten Kapitel kommen wichtige Aspekte der „Theologiegeschichte der Messianischen Juden in Israel“ zu Wort (S.62-306). Dies wird in vier Epochen unterteilt „Frühgeschichte: Das 19. Jahrhundert bis 1917“, „Die Zeit des britischen Mandats: 1917-1948“, „Der Staat Israel: Die ersten Jahre 1948 bis 1967“ und „Zwischen Sechstagekrieg und Fall des Eisernen Vorhangs.“ Das dritte Kapitel widmet sich dem gegenwärtigen theologischen Denken unter Messianischen Juden in Israel (S.307-475), wobei erst die Kontexte der verschiedenen Vertreter behandelt werden (S. 307-334). Diese kommen dann bei den sechs ausgewählten Themen „Messias“, „Thora / Gebote / Gesetz“, „Das Verhältnis von Messianischen Juden zu Kirche und Judentum“, „Mission / Evangelisation“, „Liturgie“ und „Eschatologie“ jeweils für sich zu Wort: die hebräisch- / englischsprachigen, äthiopischen und russischsprachigen Vertreter. An diese Darstellung schließen sich im vierten Kapitel

„Ansätze einer theologischen Annäherung an das Messianische Judentum“ (S.476-506) an.

Die Annäherung an eine Definition von „Messianischen Juden“ offenbart viele Schwierigkeiten. Deswegen verzichtet Rucks auf eine Definition. Vielmehr grenzt sie die zu untersuchenden „Gruppen und Entitäten aus dem christlich-jüdischen Feld“ mit drei Kennzeichen ein: „In der vorliegenden Arbeit sollen die unabhängigen Gruppen und Organisationen untersucht werden, die sich selbst als jüdisch verstehen und gleichzeitig an Jesus als den Messias Israels glauben“ (S.15). Das ist angesichts der Definitionsschwierigkeiten und dem Anliegen einer Theologie nach Auschwitz (vgl. z.B. S.28) nachvollziehbar. Es sollte aber im Blick behalten werden, dass die *Innenperspektive*, also das Selbstverständnis der Gruppe, wie sie in Schriften und / oder durch prägende Persönlichkeiten zum Ausdruck kommt, damit weichenstellend ist. Diese Innenperspektive stellt Rucks in ihrem zweiten Kapitel auf angemessene Weise in einen theologie- und zeitgeschichtlichen Kontext, führt somit eine Außenansicht ein, und beleuchtet im dritten Kapitel theologische Aspekte. Diese Reihenfolge ist für die vorliegende Fragestellung („Wie stellt sich das theologische Denken unabhängiger messianisch-jüdischer Gruppen und Organisationen in Israel dar?“; S.17) angemessen. Im Anschluss an Sharma wählt sie dabei einen religionsphänomenologischen Ansatz, der nachzeichnet, „wie religiöse Phänomene von den Vertretern der entsprechenden Religion gedeutet, intendiert und angewendet werden“ (S.33). Sie hält insbesondere fünf Kennzeichen dieses Ansatzes fest: „thematisch, einführend, wertfrei, interpretierend und untersucht Formen oder Strukturen“ (S.34). Sie reflektiert diesen Ansatz, wendet ihn heuristisch hilfreich für ihre Untersuchung an und demonstriert mit ihrer Arbeit (auch) den Wert

eines solchen Vorgehens. Sicherlich könnte man über jedes der fünf Kennzeichen länger diskutieren und nicht zuletzt die Wertfreiheit problematisieren. Auch wäre zu fragen, was sich verändert, wenn man die Innenperspektive nicht als Ausgangspunkt nimmt. Inwiefern könnte ein solch konträrer Ansatz bereichernd und korrigierend wirken? Diese Rückfragen sollen nicht Rucks Vorgehen in Frage stellen, sondern vielmehr aufzeigen, wie weitere Untersuchungen auf ihre Arbeit aufbauen und sie bereichern könnten.

Die einzelnen theologischen Positionen werden nicht als Ganzes betrachtet, sondern jeweils thematisch aufgeteilt. Das erleichtert den Vergleich. Manche Gemeinsamkeit oder Unterschiede kommen damit besser zur Geltung. Allerdings verstellt es etwas den Blick für die mehr oder minder vorliegende innere Kohärenz der einzelnen Positionen. Rucks hat sich für dieses Vorgehen entschieden und ihr gelingt, es wichtigen Themen wie Messias oder Dreieinigkeit auf diese Weise die gebührende Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

Manche der nahegelegten Verflechtungen mögen spekulativ sein. Rucks gelingt es aber damit vor allem die Komplexität von Beeinflussungen in verschiedenen Richtungen aufzuzeigen. Nicht zuletzt kommt damit manche Außenansicht zum Ausdruck und ihr wahrscheinlicher Einfluss wird nachvollziehbar. An einigen Stellen wird deutlich, wie die Außenwahrnehmung inhaltliche Positionen und Haltungen geprägt bzw. bestimmt hat. Darüber hinaus regen

Rucks interessante Ausführungen zum weiteren Nachdenken an. Nicht zuletzt gelingt ihr dies wiederholt durch eigene Beobachtungen und Fragen wie zu dem Schweigen mit Blick auf „Messianische Juden“: „Wäre es möglich, dass die Distanzierung Messianischer Juden von Grundsätzen der Dialogtheologie (...) zur Entstehung dieses »theologischen Schweigens« beitrug?“ (S.285)

Einige dieser Aspekte werden in den abschließenden Reflexionen weiterführend vertieft. Diese Überlegungen werfen viele grundlegende und weichenstellende Fragen auf, nicht zuletzt wie mit dem Phänomen „Messianische Juden“ an sich (theologisch) umgegangen werden kann. Rucks plädiert dabei unter anderem dafür, dass die Kirche sich bei innerjüdischen Debatten um Häresie und Glaubenspraxis zurückhalten sollte (S.502). Auch sollte das Phänomen nicht darauf reduziert werden, was es für einzelne Fragen wie „Mission“ oder „Eschatologie“ „leisten“ kann (S.503f). Sie hält außerdem zu Recht fest, wie das Anders-Sein messianischer Juden das Gespräch mit Vertretern der Synagoge und der Völkerchristen bereichern kann (S.504). Dazu müsste allerdings die weitverbreitete und dominierende Wahrnehmung „messianische Juden als Stolperstein im christlich-jüdischen Dialog“ verblassen. Das vorliegende Buch mag dazu einen Beitrag leisten. Der Verfasserin ist auf jeden Fall für ihr Werk zu danken.

Prof. Dr. Heiko Wenzel, FTH Gießen

„Wer passt sich hier wem an? Integration, Multikulturalität und christliche Gemeinde“

20. – 21. Januar 2017 im Tagungszentrum Karimu (Wycliff-Zentrum, Burbach)
Tagung des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion (AfeM)

Aus dem Programm: **Freitag, 20. Januar:**

10:30 Mitgliederversammlung des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion (AfeM) mit Vorstandswahlen

14:00 Thema I: Was bedeutet die aktuelle Migrationssituation in Bezug auf Kirche und Gemeindebau?

► Multikulturalität und Integration im NT (Christoph Stenschke, Forum Wiedenest und Joshua Searle, Spurgeon's College London); ► Soziologische Aspekte der aktuellen Migrationssituation und Konsequenzen für die Gemeinde ► Gemeindemodelle für eine multikulturelle Gesellschaft (Johannes Müller, African Link, Winterthur) ► Beiträge von Migrationsgemeinden und multikulturellen Gemeinden ► Tischgruppen, Diskussion mit den Referenten

20:00 Thema II: Was bedeutet die aktuelle Migrationssituation für die Missionsbewegung im deutschsprachigen Raum?

► Chancen für das Heranwachsen einer multikulturellen Missionsbewegung (Johannes Reimer, Theologische Hochschule Ewersbach) ► Beiträge aus der Praxis (u.a. Mosaik-Netzwerk) ► Tischgruppen, Diskussion mit den Referenten

Samstag, 21. Januar

9:30 Thema III: „Migration schreibt Missionsgeschichte“: Migration aus dem Nahen Osten

► Der geistliche Aufbruch unter Iranern und die wachsenden Farsi-sprachigen Gemeinden (Samuel van der Maas, PARS, Oberweningen/CH) ► Die erzwungene Migration der orientalischen Christen und die Situation der orientalischen Kirchen in den Aufnahmeländern (Thomas Schirmacher, WEA, Bonn) ► Beiträge vom Zentralrat Orientalischer Christen und von Leitern arabisch-sprachiger Gemeinden ► **Abschlussdiskussion mit allen Referenten**

Anmeldung (bitte bis 9.1.2017), Informationen und detailliertes Programm auf unserer Homepage www.missiology.org oder per Email info@missiology.org

Verlag: Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion e.V. (AfeM), www.missiology.org, **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen, Fax 0228-9650389, Email: info@missiology.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiology.org oder über die Geschäftsstelle; Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Rezensionen:** Prof. Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgiessen.de, Bücher zur Rezension an: Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömberg, BuD, Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. Beiträge für ein werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konten für em-Abonnenten:** Konto des AfeM bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EKL. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.