

ISSN 0177-8706

28. Jahrgang 2012  
4. Quartal

1/12



## evangelikale missiologie

### Übersetzen im Dienst der Mission Gottes

**Aus meiner Sicht:** ‚Veröffentlichte Meinung‘ und  
‚Meinung der Öffentlichkeit‘ (Friedemann Knödler) 2

**Bibelübersetzung im Orient – Neue Überlegungen** 3  
(Eberhard Werner)

**Baraka als göttlicher Segen –** 17  
eine Brücke für das Evangelium in Mande-Sprachen (Fritz Goerling)

**Kenneth Lee Pike – Wissenschaftler, Christ und Missionar** 25  
(Richard Steinbring)

**Aktuelle Fortbildungsangebote für ganzheitliche Mission** 35  
(Thomas Kröck)

**Einblicke in die Geschichte der evangelischen  
Missionsbewegung Brasiliens** (Thomaz Litz) 36

**Rezensionen** 50

Noteworthy 16

Kurzbericht von der WEA-Mission Commission (Detlef Blöcher) 34

Rückblick: „Mission-net“ vom 28.12.11 – 2.1.12 in Erfurt 49

AfeM würdigt die theologische Leistung der Bibelübersetzer 56



**Arbeitskreis für evangelikale Missiologie**

## **Aus meiner Sicht: ‚Veröffentlichte Meinung‘ und ‚Meinung der Öffentlichkeit‘**

In Baden-Württemberg gab es Streit um Stuttgart 21. Da war von bevölkerungsreichen Gegendemonstrationen zu lesen und von der Unsinnigkeit eines solchen Projektes – da war sogar vom Schwaben als ‚Wutbürger‘ die Rede, als seien alle Schwaben solche Wutbürger ... . Die Meinung wurde kolportiert, als sei die Mehrheit der Einwohner gegen das Projekt. Schließlich durften alle – also auch diejenigen, die viel zu beschäftigt waren, jeden Samstag zu einer Demo für oder gegen S21 zu fahren – im Herbst 2011 bei einem Volksentscheid ihre Stimme abgeben. Das Ergebnis dieses Volksentscheides ist, dass das Projekt S21 nicht begraben, sondern tatsächlich der Bahnhof vergraben wird. Außerdem zeigte diese Episode im Leben der Schwaben und Badener vor allem eine Tatsache: Die ‚veröffentlichte Meinung‘ entsprach in diesem Fall nicht der ‚Meinung der Öffentlichkeit‘!

In der Missiologie haben wir eine Diskussion um ‚Insider Movements‘ von Menschen, die an Jesus Christus glauben, gerade auch in der islamischen Welt. Von Kritikern dieser jungen Bewegungen wird der Eindruck erweckt, als würden ‚Insider Movements‘ wenn auch nicht alle, so doch viele dogmatischen Entscheidungen der vergangenen Jahrtausende über Bord werfen und experimentelle Missiologie betreiben, ja, dabei vielleicht sogar ein anderes Gottesverständnis vertreiben.

Da wagen wir uns als AfeM einmal an einen Aspekt dieser Insider Movements. Wir nehmen uns das Thema „Trinität“, lassen uns in Vorträgen inspirieren, neu über Trinität und *missio dei* nachzudenken. Wir haben auch Personen eingeladen, die Muslime lieben und uns ihre Art und Weise des Umgangs mit den Muslimen als Freunde nahe bringen, denen sie zuerst und als Allerwichtigstes Jesus Christus groß machen möchten. Bald zeigt es sich: Nein, der Glaube an den Drei-Einen-Gott wird keineswegs über Bord geworfen; man erlaubt sich nur die Freiheit, in Gesprächen nicht gleich mit der Tür ins Haus zu fallen und auch einmal solche für andersdenkende Menschen abstoßend wirkende Themen wie die Gottessohnschaft Jesu beiseite zu legen im Vertrauen darauf, dass Gott durch seinen Geist in den Menschen wirkt und sie durch dieses Geistwirken und das Lesen der Bibel zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

Übrigens: Diese Erfahrung, dass man nicht in jedem Gespräch die gesamte evangelikale Theologie an den Mann bringen kann, macht man nicht nur im Gespräch mit Muslimen oder Hindu, sondern auch in Gesprächen mit europäischen ‚Nicht-Mehr-Christen‘. Ist dies doch ein Kennzeichen der missionarischen Rede, dass wir unser Gegenüber erst einmal ernst nehmen und zu verstehen versuchen, bevor wir uns daran machen, ihm Informationen zur Veränderung seines Weltbildes zu vermitteln. Was bringt uns überhaupt dazu, dass wir meinen im Umgang mit Muslimen oder Buddhisten unsere Dogmen aggressiver vertreten zu müssen, als mit der agnostischen Verkäuferin beim Bäcker um die Ecke?

Da kommen in der Podiumsdiskussion neuerliche Rückfragen, wie das denn so sei mit der Erlösung, wenn man nicht über Jesus Christus als ‚Sohn Gottes‘ spricht, oder wann denn der Zeitpunkt nun gekommen sei, endlich auch über die Trinität zu sprechen und darüber, dass Gott nun einmal einen Sohn habe. Es wird auch der Einwand gemacht, bei uns in der ‚westlichen Welt‘ sei das tatsächliche dogmatische Wissen über und damit der Glaube an die Trinität sicherlich nicht so weit verbreitet, wie wir gerne hätten.

Während des Gespräches wird deutlich, dass es die Art von ‚Insidern‘, die komplett auf die Rede von ‚Gottes Sohn‘ verzichten, nicht gibt. Es ist die Literatur darüber, die suggeriert, es würde solche Bewegungen geben. Wenn dann aber tatsächlich einmal mit Kennern der ‚Insider Movements‘ geredet wird, merkt man, dass diese Bewegungen überhaupt nicht so radikal sind, wie der Eindruck erweckt wird ... Auch hier gilt, „veröffentlichte Meinung“ ist nicht gleich „Meinung der Öffentlichkeit“.

Sicherlich, unsere wissenschaftlichen Publikationen sind in der Regel weit davon entfernt, einseitig polemische Artikel zu veröffentlichen. Ich glaube eher, dass wir in dem Fall der Insider Movements insgesamt noch viel zu wenig Informationen zu lesen bekommen und deshalb das Gesamtbild durch die – im Verhältnis zum Umfang und der Diversität der Bewegungen – wenigen Publikationen vereinseitigt wird. Die wenigen Dissertationen, die es zu dem Thema gibt, sind oft so sensitiv, dass sie von den Fakultäten aus Sicherheitsgründen unter Verschluss gehalten werden. Die Abwesenheit einer veröffentlichten Meinung bedeutet jedoch nicht die Abwesenheit einer Meinung in der Öffentlichkeit.

Was wir vor allem im Umgang mit Insider Movements benötigen ist ein Reden *mit* einander und kein Schreiben *über* einander – und dann kommen wir zum Lob Gottes, des Vaters Jesu Christi, über die großen Wunder, die er weltweit tut, indem er Menschen anderen Glaubens auf vielfältige Weise zu sich zieht, indem er sich ihnen offenbart.

*Friedemann Knödler, M.A.Miss., Vorstandsmitglied des AfeM*

## **Bibelübersetzung im Orient – Neue Überlegungen**

**Eberhard Werner**

.....  
Christliche Initiativen sind eng mit Bibelübersetzung verbunden. Sie gehen dieser voraus oder folgen ihr nach. Ziel der Bibelübersetzung sind mutter- und zielsprachliche kontextualisierte Übersetzungen, die sich in der entstehenden Kirche indigenisieren. Diese Entwicklungen dürfen niemals ohne ihren (kirchen-) geschichtlichen Hintergrund betrachtet werden, da ansonsten Kontextualisierung als Methode und nicht als Entwicklung verstanden wird. Insbesondere sind eigentheologische Ansätze mit solchen Prozessen verbunden, welche die westliche Theologie herausfordern (hier z. B. der *crescentiale* Ansatz). Der historische Hintergrund eines Staates im Nahen Osten, zwischen Orient und Okzident, im Hinblick auf seine politischen, kulturellen und christlichen Entwicklungen im Rahmen der nationalsprachlichen Bibelübersetzung steht hier im Mittelpunkt.  
.....

*Dr. Eberhard Werner (geb. 1966), wohnhaft in Gießen, verheiratet, zwei Kinder. Ausbildung zum mittleren Beamten-dienst, Theologisches Studium am Neues Leben Seminar/Wölmersen, Studium der angewandten Linguistik in Holzhausen/ USA, MA in Missiologie und Gemein-*

*debau an der Akademie für Mission und Gemeindebau/Gießen, Promotion zum Thema „Bibelübersetzung in Theorie und Praxis“ mit across an der University of Wales. Bibelübersetzung im Nahen Osten. Email: eberhard.werner\_1@t-online.de.*

## Vorüberlegungen

Die weltweite Kirche und Gemeinde (*Corpus Christi*) ist beauftragt, als Hüterin der Heiligen Schrift sowohl deren Inhalt konservierend zu bewahren als auch für deren Verbreitung dynamisch und progressiv in die Welt und deren Übertragung in andere Kulturen und Sprachen zu sorgen. Während die philologisch-exegetische Pflege des Grundtextes und seiner Übersetzungen dem ersten Auftrag entspricht, bilden sprachlich-zielgruppenorientierte

Führt man das Zielpublikum an den biblischen Grundtext heran oder den Grundtext an die Empfänger?

Ansätze der Bibelübersetzung eine andere Form, die dem zweiten Auftrag entspricht. Der Balanceakt besteht in der Frage, ob man das Zielpublikum, also die Adressaten, an den biblischen Grundtext heranzuführt, oder ob man den Grundtext in angepasster

Form an die Empfänger annähert, damit er in ihnen „erlebte“ oder „gelungene Kommunikation“ verwirklicht. Niemand nimmt der weltweiten Kirche diese Verantwortung ab, sondern sie obliegt ihr und den ihr zugehörigen Individuen. Es zeigt sich in der Kirchengeschichte und der Geschichte der Bibelübersetzung, dass ein Miteinander philologisch-verbaler und kommunikativer Bibelübersetzungen das Ziel der christlichen Arbeit darstellt. Es wäre ein fataler Fehler, sich nicht den gesamten Kontext der einer Sprach- oder Kulturgruppe zugänglichen biblischen Schriftoffenbarungen sowie dessen kirchengeschichtlich-politischen Hintergrund anzusehen. Solches ist umso mehr geboten, bevor theologisch-missiologische Aufbrüche abgelehnt werden, die die westliche Theologie herauszufordern. Im vorliegenden Fall wird die politische und geschichtliche Beziehung des Christentums und des Islam im Nahen Osten betrachtet.

## Geschichtlicher Rückblick

In diesem Jahrhundert blickt Deutschland bzw. das vormalige Deutsche Kaiserreich zurück auf eine knapp 300-jährige Beziehung mit dem heutigen Kernland des damaligen Osmanischen Reiches. Es bildet den Überrest des über fünf Jahrhunderte herrschenden nahöstlichen und europäischen Imperiums (14. – 20. Jh.). Knapp 2,1 Millionen türkische Nachbarn in Deutschland (Schwerpunkt Berlin) und eine Bevölkerung von ca. 70 Millionen in der Türkei rechtfertigen einen Blick zurück auf die christlichen Entwicklungen in diesem Imperium als Teil der Missiologie- und Kirchengeschichte Asiens sowie der Geschichte der Bibelübersetzung. Aus einem europäischen Blickwinkel ist auch eine Bestandsaufnahme über translatorische Neuansätze der gegenwärtigen Situation in diesem Kernland christlicher Ursprünge von Interesse. Im Hinblick auf die geplante EU Erweiterung muss sich auch die europäische Kirche mit der Situation vermehrt befassen.<sup>1</sup>

In diesem Land, Schnittpunkt zwischen Okzident und Orient, leben derzeit ungefähr 43 Volksgruppen, wobei ca. acht von ihnen ausschließlich oder hauptsächlich im Land angesiedelt sind. Einige von ihnen haben noch keinen Zugang zum Wort Gottes. Darunter die Kurmanji sprechenden Kurden, die zwar ein Neues aber noch kein Altes Testament haben, das Volk der Zaza, die Tscherkessen, die Kirkasier und die Laazen. Ebenso gibt es einige derzeit noch nicht nach ihrem sprachlichen Umfeld recherchierte Völker, deren Sprecheranzahl, Zweisprachigkeit, geographische Zerstreuung u.a. untersucht werden müssen (z.B. Tscher-

---

<sup>1</sup> Wie so oft unterstützt die Wissenschaft der Bibelübersetzung die christlichen Aktivitäten, da sie den bleibenden Eindruck der schriftlichen Offenbarung zugänglich macht. Die Muttersprache repräsentiert dabei den Zugang ins Herz eines Volkes.

kessen, Kirkasier, Romanes, Gebärden-sprachen, West-Armenier, türkische Yöriük-Nomaden, etc.).

In diesem Artikel steht die Geschichte der deutsch-osmanisch/türkischen Beziehungen und der osmanisch/türkischen *Bibelübersetzungen* im Vordergrund, weshalb zuerst einmal die Sprache *Türkisch* vorgestellt werden soll. Diese Information scheint umso wichtiger, da sie essentiell mit dem Zerfall der Ostkirche verknüpft ist und die derzeitige politische Situation veranschaulicht.

## **Türkisch – Beispiel einer sprachlich-religiösen Zielgruppe**

*Türkisch* ist eine altaische Turksprache. Deren Ursprünge lassen sich auf die sogenannten „*Kök Türkler*“ (deutsch *Himmelstürken*) bis ins Jahr 552 n. Chr. zurückverfolgen. Turksprachen umfassen heutzutage ca. 150 Millionen Sprecher, davon benutzen ca. 70 Millionen das Türkei-Türkisch. Sie bilden die jüngste Sprachfamilie im Nahen Osten.

Beginnend mit dem Imperium der Seldschuken des 11. Jahrhunderts wurde das Türkisch damals mit arabischen Buchstaben geschrieben. Dieses entwickelte sich zum schriftlichen Standard. In Folge der „Mongolenstürmen“ des 12. – 15. Jahrhunderts drangen auch andere turksprachige Völker in den Raum des Nahen Ostens und Südosteuropas ein. Seit Beginn der türkischen Dynastie *Osman*, die sich zum *Osmanischen Reich* etablierte (1460-1923 n. Chr.) nahm das Türkische viele Lehnworte aus dem Arabischen, Persischen und Griechischen auf. Nach der Gründung der Türkischen Republik im Jahre 1923 folgte im Sinne der Politik des Staatsgründers *Mustafa Kemal Atatürk* – und bis heute einzigartig in der Geschichte eines Staates – eine resolute Sprachreinigung. Internationale Linguisten erar-

beiteten in Ablösung des arabischen ein lateinisches phonetisches Alphabet, inklusive einiger Sonderzeichen, das den Sprachregeln des Türkischen folgte (Laut 1996 und 2000). Des Weiteren wurde eine spezielle Sprachinstitution (*Türk Dil Kurumu*) gegründet, die bis heute das Türkische von allen Lehnwörtern oder ausländischen grammatischen Bestandteilen reinigen und durch turkisierende Lösungen erneuern soll. Neuerdings stehen aus religiösen Gründen „Arabismen“ wieder höher im Kurs, was eine Neuorientierung der Bibelübersetzung mit sich bringt.<sup>2</sup>

## **Die Osmanen, die Türkei und Europa – Fruchtbare Halbmond**

Während des Mittelalters, vor allem bis zum 14. Jh. wurde der Nahe Osten als „Morgenland und Orient“ romantisiert und stellte die Basis zahlreicher Legenden dar. Als das Osmanische Reich ab dem 15. Jahrhundert aufgrund seiner militärischen Überlegenheit stark expandierte, änderte sich dieses Bild. Zahlreiche Konflikte mit den spätmittelalterlichen europäischen Mächten führten zu einem negativen Bild.

Man geht von 1,2 – 1,6 Mio. vertriebenen oder getöteten traditionellen Christen aus.

Die offizielle Kirche ächtete aufgrund ihrer ablehnenden Haltung zum Islam im Mittelalter das Osmanische Reich, da sich in dessen Herrschaftsbereich die Heiligen Stätten in Israel und ab 1453 das Zentrum der Ostkirche – Konstantinopel

---

<sup>2</sup> Laut, Jens Peter 1996. Vielfalt türkischer Religionen. *Spirita: Zeitschrift für Religionswissenschaft* 10/1, 24-36. Marburg: Diagonal. Laut, Jens Peter 2000. Zur Sicht des Islam in der Türkischen Republik bis zum Tode Atatürks siehe Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Kolloquien des Max Weber Kollegs VI-XIV (1999/2000)*, 59-75. Erfurt: Max Weber-Kolleg.

– befanden. Eine Annäherung des bis dahin unnahbaren osmanischen Sultanats an Europa beginnt mit dem 19. Jahrhundert. Das Osmanische Reich wurde im Zeitalter des Kolonialismus und ab dem 19. Jahrhundert als Wirtschaftsraum für Europa geöffnet (1838).

Innenpolitische Querelen und kolonialistische Begierden Frankreichs, Italiens und Großbritanniens beschleunigten um die Jahrhundertwende des 19. zum 20. Jh. den Zerfall des Osmanischen Reiches. Besonders die christlichen Minderheiten im Kernland, insbesondere in Ostanatolien, bekamen nach einer ruhigen Zeit (Mitte bis achtziger Jahre des 19. Jh.) die Aggression gegen westliche Einmischung zu spüren (ab 1895). Diese Konstellation führte zu einer *panislamischen* und *pantürkischen* politischen Ausrichtung. Im Konfliktbereich des Aufeinandertreffens von Islam und Christentum unterlag Letzteres. Die zweitausendjährige christliche Präsenz in der Türkei reduzierte sich von ca. 2,1 Millionen vor den Pogromen (10% der Gesamtbevölkerung) auf wenige Überbleibsel (armenisch-gregorianische, griechisch-orthodoxe, syrische Kirche). Man geht von 1,2 – 1,6 Millionen vertriebenen oder getöteten traditionellen Christen aus. Heutzutage leben ca. 100.000 Christen in der Türkei (0,2 % der Gesamtbevölkerung). Alle islamischen Völker im Kernland des Osmanischen Reiches nahmen an diesen anti-christlichen Aktionen teil.

Aufgrund der antikommunistischen Truman Doktrin kam es 1952 zum Anschluss der Türkei an die NATO. Erste Beitrittsverhandlungen der damaligen Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) als Vorgängerorganisation der EU öffneten Europa gegenüber dem Bosphorus.<sup>3</sup>

---

3 In den Jahren der Staatsgründung bis in die sechziger Jahre war man dem neuen Staatsgebilde gegenüber skeptisch und abwartend begegnet.

Im Jahr 1999 wurden die EU-Beitrittsverhandlungen begonnen und nach einem mehrheitlich angenommenen Verfassungsreferendum der türkischen Bevölkerung im September 2010 steht einer langfristigen Aufnahme als Vollmitglied nur wenig im Wege (Zürcher 2004)<sup>4</sup>.

## Deutschland und die Türkische Republik

Die Höhepunkte der deutsch-osmanisch/türkischen Beziehungen beschränken sich zunächst auf den militärischen Rahmen. Bereits um 1731 treten türkische Soldaten dem preußischen Heer unter Friedrich Wilhelm I. aufgrund einer herzoglichen Schenkung bei. Ihnen wird ein eigenes Quartier, eine Moschee und später ein Friedhof (Berlin) gewidmet. Die Truppe wächst auf teilweise bis zu 1.500 Soldaten an. Aus dieser Zeit stammt auch der Ausdruck „mach keinen Heck meck“, der sich von der Bitte türkischer Gefangener nach Brot (türk. *ekmek*) ableitet. Preußische militärische Ausbildung steht im Osmanischen Reich hoch im Kurs. Das preußische militärische Ausbildungssystem wird vor allem durch Graf Helmuth von Moltke im 19. Jahrhundert eingeführt und etabliert, wovon die zahlreichen Militärakademien zeugen, aus denen auch der Staatsgründer *Mustafa Kemal* (später Atatürk) hervorging.

Mit Beginn des ersten Weltkriegs bildet sich eine partnerschaftliche antirussische Front zwischen Sultan und Kaiser. Als beide Kriegspartner verlieren, verlaufen die Beziehungen im Sand und es entwickeln sich vorerst keine neuen Kontakte. Atatürk hält sich politisch eher zu Frankreich und Italien. Während des Zweiten Weltkriegs bauen deutsche Professoren, die vor dem nationalsozialistischen Regime geflohen sind, die Uni-

---

4 Zürcher, Erik Jan [1993] 2004. *Turkey: A Modern History*. Rev. ed. London: I. B. Taurus.

versitätsstrukturen in der Türkei mit auf. Diese regen Kontakte enden langsam, nachdem ausnahmslos alle Professoren in der Nachkriegszeit in den deutschen Universitätsapparat zurückkehren. Der europäische Wirtschaftsboom ab dem Jahre 1960 bewirkt eine wirtschaftliche und politische Erneuerung der Beziehungen. Gastarbeiter aus dem Osten werden von Emissären der deutschen Wirtschaft angeworben. Seither bestimmen Immigration, Integration, Nachzug, Asyl und der geplante EU-Beitritt die Beziehungen zwischen Deutschland und der Türkei (Stenbach 1988 und 1996).<sup>5</sup>

## Christliche Initiativen im 19. und 20. Jahrhundert

Dem Westen und auch sonst weithin aus dem Gedächtnis geraten ist die Tatsache, dass das Osmanische Kernland im gesamten 19. Jahrhundert im Fokus westlicher, meist amerikanischer und englischer, Organisationen christlicher Entwicklungshilfe stand. Anfängliches Ziel war die Verbreitung der christlichen Botschaft in diesem geographischen Gebiet ur-

Die ansässigen kirchlichen Kreise stärken, um die islamischen Völker zu erreichen.

christlicher Erweckung (vgl. die Apostelgeschichte und viele der neutestamentlichen Briefe). Schnell war man sich der Benachteiligung und des jämmerlichen Zustandes der christlichen Volksgruppen (*millets*) im islamischen Kontext bewusst. So richtete sich das Augenmerk auslän-

discher evangelikaler, protestantischer und katholischer Unterstützung auf die armenische, die griechisch orthodoxe, die syrisch-orthodoxe (aramäische), die nestorianische und die russisch orthodoxe Kirche. Die Reihenfolge der Aufzählung entspricht gleichzeitig deren zahlenmäßige Präsenz. Die armenische Kirche als größte und älteste Nationalkirche bekam dabei besondere Aufmerksamkeit, zumal sie am meisten unter den Verfolgungen litt. Die aramäische Kirche hatte aufgrund der Tatsache, dass Jesus von Nazareth auch einen aramäischen Dialekt sprach, eine symbolträchtige Stellung.

Die Initiativen christlicher Entwicklungshilfe hatten als Vision, die dort etablierten und ansässigen kirchliche Kreise im Nahen Osten zu stärken, damit diese sich den sie umgebenden islamischen Völkern mit dem Evangelium nähern sollten. Diese Phase, die als das „Große Experiment“ (*The Great Experiment*) in die Geschichte der globalen Kirche einging, begann um 1810 und endete spätestens mit dem Ersten Weltkrieg. Neben Kinderhäusern, Witwenversorgung, Schul- und Bildungswesen, Krankenhäusern, Sanitäreinrichtungen und Irrigationssystemen wurde auch die agrarkulturelle Steigerung der Produktion implementiert. Bis heute zeugen die großen Universitäten in Istanbul (bis 1930 noch Konstantinopel) und anderen Städten von diesem Engagement. Im Osten sind überall Ruinen und Überbleibsel der mehr als 100jährigen Aktivitäten während des „Großen Experiments“ zu sehen. Zeitweise gab es sogar eine offizielle und staatlich geschützte protestantische Kirche. Erst mit den Wirren der Vorkriegs- und Kriegsjahre des Ersten Weltkrieges brachen diese Initiativen zusammen. Bedingt durch die Vertreibung und Vernichtung christlicher Völker in den Pogromen (1896, 1905, 1914/1915) im Osten wurde unmittelbare

---

5 Steinbach, Udo 1988. Ideengeschichte im Zeichen von Kolonialismus, Unabhängigkeitsbewegung und Modernisierung, in Steinbach, Udo & Robert, Rüdiger (Hgg.): *Der Nahe und Mittlere Osten: Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur*, 135-184. Opladen: Leske + Budrich. Steinbach, Udo 1996. *Die Türkei im 20. Jahrhundert – schwieriger Partner Europas*. Bergisch Gladbach: Lübbe.

und drastische Hilfe erforderlich. Dies reduzierte die Ausrichtung der christlichen Organisationen auf das Retten von wenigen Überlebenden. Spätestens mit der Gründung der Republik der Türkei nach den unruhigen Jahren des Umbruchs (1906-1922), ausgelöst durch die Jungtürken und Jungosmanen, war es den christlichen Organisationen nicht mehr möglich, im Land zu arbeiten. Zwangsturkisierung und Zwangsislamisierung blieben die einzigen Chancen zum Bleiben und Überleben. Die ca. 100.000 Betroffenen, die dies taten, sind völlig in den islamischen Völkern aufgegangen (Kieser 2000).<sup>6</sup>

Die *Deutsche Orient Mission* (DOM) unter der Leitung von *Johannes Lepsius* (1858-1926) hatte die Ausbreitung christlicher Inhalte unter Muslimen zum Ziel. Gegründet im Jahre 1896 kam sie jedoch nie zu einer Umsetzung dieses Zieles, da die Pogrome und Verfolgungen gegen armenische Christen (1895-1896) all ihre Aufmerksamkeit auf sich zogen. Lepsius setzte sich von Beginn an für die Aufdeckung und eine Information des Westens über die Gräueltaten ein. Mit Pastor Ernst Lohmann gründete er den „Deutschen Hilfsbund für Armenien“ (heute: Christlicher Hilfsbund im Orient, Bad Homburg).

Die deutschen Initiativen christlicher Entwicklungshilfe entwickelten sich niemals in Richtung Gemeindegründung, weshalb die Übersetzung biblischer Inhalte nicht auf der Tagesordnung stand. Die grundsätzliche Haltung bestand darin, die bestehenden Bibelübersetzungen in den jeweiligen Sprachen der Kirchen – Türkisch, Armenisch, Aramäisch,

---

6 Kieser, Hans-Lukas 2000. *Der verpasste Frieden: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*. Zürich: Chronos. (Türkische Version: Kieser, Hans-Lukas [2005] 2010. *İskalanmış barış: Doğu vilayetleri'nde misyonerlik, etnik kimlik ve devlet 1839-1938*. 3 Baskı. İstanbul: İletisim.).

Griechisch – als kommunikative Hilfsmittel der christlichen Botschaft einzusetzen. Selbst Revisionen waren nicht geplant und wurden auch nicht aktiv von deutscher Seite unterstützt – eine Haltung, die sich bis in die achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts durchzog (Ye'or 2009)<sup>7</sup>.

## **Bibelübersetzung und christliche Entwicklungshilfe – Fruchtbare Ergänzung**

Die Bibelübersetzung im nahöstlichen Raum hat ihren Ursprung in zwei Bewegungen. Zum Einen bildeten sich muttersprachliche Kirchen aus den Volksgruppen des Nahen und Mittleren Ostens heraus, die schon recht schnell eigene Bibeln oder Bibelteile in ihre Sprache übersetzten (z. B. syrische Peshitta, armenische, gotische Bibel, etc.). Zum Anderen haben sich arabische Christen ab dem 6. Jh. n. Chr. mit eigenen Bibelübersetzungen und theologischen Werken zum islamischen Raum abgegrenzt. Diese Bibelübersetzungen haben im Osmanischen Reich Pate gestanden für die Osmanisch-Türkischen Übersetzungen (Lauche 2007 und Griffith 2010)<sup>8</sup>.

Ein wesentlicher und strategischer Ansatz christlicher Entwicklungshilfe bestand in der Übersetzung der Bibel in die

Bekehrungen und Übertritte in alle Richtungen waren von 1850 – 1890 keine Seltenheit.

---

7 Ye'or, Bat [1996] 2009. *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude. Seventh-Twentieth Century*. Seventh printing. Madison: Fairleigh Dickinson University Press. (Transl. by Kochan, Miriam and Littman, David).

8 Lauche, Gerald 2007. Die Geschichte der arabischen Bibelübersetzung, in Müller, Klaus W. (Hg.): *Mission im Islam*, 129-139. Nürnberg: VTR. Griffith, Sidney H. 2010. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Oxford: Princeton University Press.



osmanisch-türkischen Dialekte und die Sprachen der christlichen Minderheiten. Bereits um 1570 n. Chr. ist eine Bibelübersetzung ins Türkische durch *Primus Truber* erwähnt, die jedoch entweder niemals veröffentlicht wurde oder aber in einen kroatischen Dialekt und nicht ins Türkische erfolgte (Privratsky 2010:1). Einige Entwicklungshelfer gingen auch so weit, die nicht christlichen Volksgruppen wie die Zaza, die Kurmanji-Kurden, die Laazen (Laasen), und auch turkstämmige Völker mit übersetztem Material zu versorgen. Es kam jedoch nicht zu übersetzten Vollbibeln. Bekehrungen und Übertritte, allerdings in alle Richtungen, waren von 1850 – 1890 keine Seltenheit. Auch ganze Volksgruppen oder Stämme konnten diesen Schritt tun (z. B. wenige alevitische Zazastämme im Dersim). Umso schwerwiegender war die aktive und meist auch passive Re-Islamisierung während und nach dem Ersten Weltkrieg, die sich meist aus überlebensstrategischen Gründen ergab. Die nur schwach beginnende volksgruppenorientierte Gründungsbewegung von christlichen Kleingruppen, Gemeinden und Kongregationen, die ansonsten zu indigenen Übersetzungsansätzen christlicher Literatur geführt hätte, wurde im Keim erstickt. Praktisch haben wir heute keine Überbleibsel dieser Zeit außer Ruinen und mündlichen Traditionen, die von grundsätzlich positiver Resonanz sind und auch in dieser Art und Weise über die christlichen Initiativen zeugen.

## Türkische Bibelübersetzungen – Rück- und Ausblick

Bibelübersetzung ins Türkische begann im 17. Jahrhundert mit *Yahya bin Ishak*, auch *Haki* genannt (1659). Seine Übersetzung ins Osmanisch-Türkisch mit arabischen Buchstaben wurde nie öffentlich herausgegeben. Sie diente jedoch als Grundlage für die Intervention des holländischen Botschafters Levin Warner

bei Sultan Mehmet IV. Er forderte den Sultan auf, einen polnischen Überläufer namens *Wojciech Bobowski* oder *Albert Bobowsky* auch *Ali Bey* genannt, als Hauptübersetzer mit der Übersetzung der Bibel zu betrauen (1662-1666). Haki's und Ali Bey's Übersetzungen blieben unveröffentlicht und wurden an der Bibliothek von Leiden in den Niederlanden aufbewahrt. Im Jahr 1814 begann Baron von Dietz das letztgenannte Manuskript zu überarbeiten. Im Jahre 1819 beendete *Kieffer* Ali Bey's Neues Testament, es wurde 5.000-mal kopiert und von der kompletten Bibel im Jahre 1827 abgelöst. Trotz der benutzten arabischen Orthographie wurde der Text Vorbild für Revisionen der christlichen Kirchen im Osmanischen Kernland.

Weitere Revisionen erschienen 1853 von *Turabi Effendi* und im Jahr 1857 von *Redhouse*. Letzterer wurde berühmt durch sein bis heute benutztes Türkisch-Englisch und Englisch-Türkisch Wörterbuch (1890). Das Neue Testament von Redhouse fand keine größere Verbreitung wegen seines freien (idiomatisch-dynamischen) Ansatzes der Übersetzung. Zehn Jahre später übersetzte und produzierte *Schauffler* von 1867 bis 1873 als Mitglied des *American Board of Christian and Foreign Missions* (ABC FM) ein Neues und Teile des Alten Testaments (zu Revision vs. Neuübersetzung siehe Haacker 2006)<sup>9</sup>.

Als Gottesbezeichnung wird das alte Turkwort für Himmels-gottheit gewählt.

Von 1873-1878 wurde die Arbeit von Ali Bey durch ein Komitee überarbeitet und es wurde zum Standardlehrbuch christlicher Kirchenliturgie aufgrund sei-

9 Haacker, Klaus 2006. *Bibeltreue und Bibelübersetzung*, in Neef, Heinz-Dieter (Hg.): *Theologie und Gemeinde. Beiträge zu Bibel, Gottesdienst, Predigt, und Seelsorge*, 36-47. Stuttgart: Calwer.

ner staatlichen Freigabe (genannt *Kitabi Mukaddes*). Übersetzungen, Adaptionen und Harmonisierungen in *modernes* Griechisch, Arabisch-Türkisch und Armenisch-Türkisch wurden 1901 fertig.

Die Wurzeln der *Türkischen Bibelgesellschaft* (TBS) reichen bis ins Gründungsjahr 1820. Ihre Ursprünge weisen auf die Anfangsjahre der *British and Foreign Bible Society* [Britische und Ausländische Bibelgesellschaft] (BFBS; 1806). Der Sitz der TBS ist seit 1966 in İstanbul, von wo aus die Übersetzungsarbeit und Verteilung von Bibeln organisiert wird.

Seit 1961 haben türkische evangelisch-evangelikale Bewegungen begonnen, neue Bibelübersetzungen und verschiedene exegetische Werkzeuge auf Türkisch zu übersetzen. Diese neuen Übersetzungen, obwohl mehrheitlich von konservativen Übersetzungsprinzipien geleitet, benutzen z. B. als Gottesbezeichnung das alte Turkwort für Himmelsgottheit „Tanrı“ und nicht das arabische Lehnwort „Allah“. Dies tun sie im Kontrast zum liturgischen Kirchentext der *Kitabi Mukaddes* und der islamischen Tradition. Den neuen Übersetzungsprinzipien (Koller 1978 und 2001)<sup>10</sup> der dynamischen Äquivalenz folgend, wie z. B. die deutsche *Gute Nachricht Bibel*, wurden Teile des Neuen Testaments in 1978 unter dem Titel *Wunder und Lehren von Jesus* herausgegeben.

## Übersicht über moderne türkische Bibelübersetzungen

NT: 1988 Müjde); 1989/2008 (İncil); 2003 (Kutsal İncil).

---

10 Koller, Werner 1978. Kritik der Theorie der Übersetzungskritik. *IRAL*, Vol. XVI/2, 89-108. Heidelberg: Julius Groos. Koller, Werner [1983] 2001. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. 6. durchgesehene und aktualisierte Auflage. Wiesbaden: Quelle und Meyer.

Bibel: 1941 (Kitabi Mukaddes); 2001 (Kutsal Kitab Yeni Çeviri); 2007 (Ekümenik Kutsal Kitap).

In Arbeit: Revision von Ali Bey's Neuem Testament und des Weiteren eine kontextualisierte Version für Leser mit islamischen Hintergrund, *İncili-i Şerif'in Yüce Anlamı* 2011 (Matthäus begonnen im Jahr 2008).

Eine nahezu abschließende Liste findet sich unter <http://www.translation-trust.org/html/history.html> [Stand 2012-01-10].<sup>11</sup>

## Weitere türkische Bibeln

*Ekümenik Kutsal Kitap* 2007. Online: <http://www.hakikat.net/index.php>. [Stand 2012-01-05].

*İncili-i Şerif'in Yüce Anlamı* 2011. Havari Matta'nın Kaleminden. Orijinal Metin ve Kelime Kelime Türkçe Çevirisi ile birlikte. İstanbul: Sabeel Media. [Dt.: Das Neue Testament in alter Bedeutung. Die Worte des Matthäus.]

*Kitabi Mukaddes* [1941] 1995. İstanbul: Kitabi Mukaddes Şirketi.

*Kutsal Kitap* 2001. İstanbul: The Bible Society in Turkey.

*Kutsal Kitap Yeni Çeviri / En Büyük Boy Ciltli* 2002. İstanbul: Kitapyurdu. [Dt.: Neue Übersetzung des Heiligen Buches / Großformat 2002.]

*Müjde* 1988. İncil „Müjde“ İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi. İstanbul: Kitabi Mukaddes Şirketi Yayınları. [Dt.: Müjde. Neue Moderne Übersetzung des Neuen Testaments.]<sup>12</sup>.

---

11 o. V. *History of Bible Translation in Turkey*. Online: URL: <http://www.translation-trust.org/html/history.html>. [Stand 2012-01-10].

12 Privratsky, Bruce 2010. *A History of Turkish Bible Translations*. Online im Internet: URL: <http://www.scribd.com/doc/51331567/A-History-of-Turkish-Bible-Translations-Priv-ratsky-March-2011-v-F>. [PDF-Datei] [Stand 2012-01-10].

## Kontextualisierung als missiologisches Konzept – ein Ausblick

Die oben genannten Bibelübersetzungen reflektieren den kommunikativen und übersetzungstechnischen Stand der Gegenwart. Neben dem dynamisch-äquivalenten Übersetzungsprinzip, haben sich kulturelle, massenkommunikative, Rahmenmodell- und Skopos-orientierte (Vermeer 1989)<sup>13</sup>, funktionale (Nord 2001)<sup>14</sup> und relevanztheoretische Methoden (Gutt 2000)<sup>15</sup> bei der Übersetzung im allgemeinen und in der Bibelübersetzung im Spezifischen herauskristallisiert. Diese Bibelübersetzungen dienen der Verkündigung und dem christlichen Leben der bestehenden kirchlichen und gemeindlichen Strukturen als Lebensadern und geistlicher Mittelpunkt. Es ist enorm, welche translatorische Bibelvielfalt die doch recht kleine christliche türkische Kirche ins Leben gerufen hat. Trotzdem wurde der kommunikative Durchbruch in die islamische Bevölkerung der Türkei hinein bis jetzt nicht erreicht.

## Kommunikationsprobleme von Bibelübersetzung im islamischen Raum

Eine generelle Debatte von westlichen und ehemals islamischen Jesus-Gläubigen hat ihren Ursprung in der Wahrnehmung, dass in islamischen Ländern die gängigen Bibelübersetzungen (z. B.

die unten genannten türkischen Übersetzungen) nur ungerne von islamischen Gelehrten und Gläubigen benutzt oder zitiert werden. Des Weiteren stellt man fest, dass nur christliche Kreise sowie nur wenige Teile der islamischen Bevölkerung diese als Heilige Texte bezeichnen und wahrnehmen. Bei der Untersuchung dieses Phänomen erwiesen sich drei Punkte als kommunikative Hindernisse:

Nur wenige nehmen die gängigen Bibelübersetzungen als Heilige Texte wahr.

**Identifikationsproblem:** der Sprachgebrauch in diesen Übersetzungen wird als christliche Umgangssprache identifiziert, deren Begrifflichkeiten sich nicht mit islamischen Konzepten deckt.

**Autorisierungsproblem:** die Zulassung der Bibeltexte wurde zwar von staatlicher, nicht aber von islamisch-theologischer Seite gegeben.

**Falsifikationsproblem:** der Vorwurf des Falsifizierens der hebräischen und griechischen Grundtexte überträgt sich auf die türkische Bibelübersetzung.

Hinzu kommt die enge Verbindung der offiziellen Türkischen Bibelgesellschaft und anderer nahöstlichen Bibelorganisationen mit christlich-westlichen (*United Bible Societies*) und christlich-östlichen Organisationen (syrisch-orthodoxe und Armenisch Apostolische Kirche). Die Nichtanerkennung der türkischen Bibelübersetzungen als Heilige Texte ist aus zwei Gründen erstaunlich:

Der Westen geht mit der islamischen Offenbarung anders um und betrachtet selbst nicht-autorisierte Übersetzungen des Qur'an als Heilige Texte (z. B. deutsche Ahmadiyya Qur'an Übersetzung).

Arabische Bibelübersetzungen des 4. – 8. Jahrhundert n. Chr. / 1. – 2. Jahrhundert

13 Vermeer, Hans J. 1989. Skopos and Commission in Translational Action, in Chesterman, Andrew (ed.): *Readings in Translation Theory*, 173-187. Helsinki: Finn Lectura.

14 Nord, Christiane [1997] 2001. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Reprint. Manchester: St. Jerome.

15 Gutt, Ernst-August [1991] 2000. *Translation and Relevance: Cognition and Context*. 2nd ed. Manchester: St. Jerome.

after Hadj wurden von islamischen Gelehrten als Heilige Texte betrachtet und spielten im Osmanischen Reich eine Rolle, jedoch seit dem 15. Jh. ist dies nicht mehr so, obwohl die arabische Bibelübersetzungstradition unverändert weiterging (Lauche und Griffith 2010).

## **Kommunikative Aufbrüche in der Türkei**

Die neueren Ansätze einiger türkischer Bibelübersetzungen mit dem Ziel die oben genannten kommunikativen Hindernisse zu lösen, sind Zeichen eines dynamischen christlichen Aufbruchs in der Türkei. Angewandt werden dabei sowohl neue Übersetzungsmethoden, die in der Wissenschaft zur Übersetzung entwickelt wurden, als auch verschiedene Überbrückungsprinzipien,

Die türkische Bevölkerung soll sich insgesamt kommunikativ im Bibeltext wiederfinden.

die den religiösen Graben überbrücken sollen, den die kommunikativen Probleme mit sich bringen. Die unterschiedlichen Übersetzungen sollen alle Schichten und Kreise der türkischen Gesellschaft ansprechen. In erster Linie soll das Identifikationsproblem gelöst werden. Die türkische Bevölkerung soll sich insgesamt kommunikativ im Bibeltext wiederfinden. In Testversuchen mit Einzeltexten (2008-2010) zeigte sich, dass die kommunikative Absicht meist bei christlichen Kreisen mit islamischem Hintergrund und bei islamischen Kreisen erreicht wird. Solche Texte bewirken des Weiteren, dass sich auch sprachlich-kulturelle nicht-türkische (Volksgruppen) und Mikroulturen (Zielgruppen) vermehrt um eigensprachliche Bibelübersetzungen bemühen.

Nicht verschwiegen werden darf, dass es auch vehementen Widerstand aus christlichen Kreisen gegen diese Art Bibelübersetzungen gibt. Dieser kommt so-

wohl aus der jungen evangelikalen Bewegung wie auch aus einigen etablierten Kirchen. Die dabei eingebrachten Hauptargumente werfen diesen Übersetzungen erstens billige Anbieterung an den Islam, zweitens Verwässerung/Verfälschung der biblischen Inhalte und drittens bewusste oder unbewusste Spaltungsversuche vor. Obwohl diese Argumente sehr ernst zu nehmen sind, muss sich erweisen, ob die globale Kirche hier nicht ihre Funktion als Hüterin der Schrift überzieht oder ob sich nach einer Gewöhnungszeit nicht doch eine eigene Theologie anbahnt. Beide Momente sind in der Kirchen- und Bibelübersetzungsgeschichte belegt (Marcionverwerfung vs. Lutherakzeptanz).

## **Lösungsvorschläge – Aufbau Islam-kontextualisierter Bibelübersetzungen**

Sogenannte *Jesus-Bewegungen* (*Jesus-oder Insider Movements*) im islamischen Raum beginnen damit, Bibeltexte zu übersetzen. Ihr Ziel ist es, die für Muslime provokanten und westlich-dogmatisch vorbelasteten theologischen Begrifflichkeiten neu zu definieren und zu benennen. Wichtig dabei ist, dass es sich um bestehende Bewegungen handelt, die aus sich heraus das Interesse zeigen, die bestehenden kommunikativen Lücken zwischen sich und ihrer andersdenkenden Umwelt zu überbrücken. Dabei spielen vor allem Gläubige eine Rolle, die ihren islamischen Hintergrund als ihr kulturell-sprachliches Fundament sehen und sich deshalb nicht von ihren Traditionen, ihrem Kulturgut und ihrem Sprachgebrauch trennen wollen, da es ihnen Identität gibt. Sie erschrecken vor dem kultur-imperialistischen Anspruch des westlichen Christentums, welches sich als alleiniger Wächter der göttlichen Wahrheit betrachtet. Das Schicksal vieler Jesus-Gläubiger mit islamischem Hintergrund, aus der eigenen Kultur- und

Sprachgruppe ausgestoßen zu werden und im Westen untertauchen zu müssen, wollen sie nicht als einzige Möglichkeit eines Vertrauens auf Jesus akzeptieren.

Für die oben genannte Problematiken gibt es verschiedene Lösungsansätze. Es sind vor allem a.) islamisch-theologische, b.) formal-übersetzungsrelevante und/oder c.) sozial-kulturelle Anpassungs- oder Annäherungsaxiome, die angegangen werden. Zur erstgenannten Kategorie *islamisch-theologischer Anpassung* (a.) gehören Themen wie

– die Trinität, die in diesen Bewegungen aus dem Gesichtswinkel des islamischen „Allah“-Begriffes und damit aus einer Ein-Person-Lehre heraus betrachtet wird. Dabei wird die Drei-Einsheit von der Einsheit Gottes aus gedacht,

– die Sohnschaft von Jesus, welche einen Relationsbegriff darstellt und ein sehr enges – vom Bild der Kernfamilie – abgeleitetes Bild präsentiert. Dieses kann aber in bestimmten kulturellen Kontexten auch vom Begriff der Bruderschaft (*umma*) oder von dem Rechtswesen (Richter-Verteidiger) in bedacht werden,

– die Überwindung einer einseitigen Auslegung der paulinischen Lehre als anti-islamische Propaganda, wenn z. B. die Kritik jüdischer Glaubensüberzeugungen durch Paulus einfach auf die Ablehnung des Islam als Irrlehre übertragen wird (z. B. Apg. 15:1-6; Gal 2:14).

Völlig zu Recht wird darauf hingewiesen, dass gerade das Konzil der Apostel und die paulinischen Briefe eine Annäherung an das Sprach- und Kulturgut der Völker, die mit der Botschaft vom Heil erreicht werden sollen, aufzeigt (Röm 2:28-29; 1Kor 9:20; Gal 3:28; Kol 3:11). Diese Themen werden aus *formal-übersetzungsrelevanten Gründen* (b.) unter neuen und eigenen kultur- und sprachbezogenen theologischen Ge-

sichtspunkten übersetzt. Dabei wird die Form *Heiliger Schriften* im islamischen Kontext und unter dem Gesichtspunkt anderer kulturhistorischer Faktoren (z. B. Qur'an, Offenbarungstexte, religiöse Texte etc.) sehr ernst genommen und gewahrt. So wird teilweise der Text des hebräischen, aramäischen und griechischen Grundtextes der Bibel entweder parallel zur Übersetzung im Haupttext oder in Fußnoten als Übersetzung mitgeliefert. Im Haupttext jedoch werden Begriffe für Jesus verwendet, die ihn als „Advokaten“ oder „Stellvertreter Gottes“ bezeichnen. Die Gleichnisse werden hiervon nicht berührt, da sie sowieso auf einer abstrakten Ebene die Beziehungsrelationen zwischen den göttlichen Personen oder Namen darstellt. Dieses Vorgehen ermöglicht es dem durch sein islamisches Umfeld vorbelasteten Leser, sich gedanklich neu mit dem „eigentlichen“ Text zu beschäftigen. Die Form der schriftlichen Offenbarung stellt eine Annäherung an die islamischen Texte dar, wobei auch auf inhaltliche Bezüge im Referenz- und Fußnotenbereich eingegangen wird. Die im Qur'an belegten Hinweise auf die Hebräische Bibel und das Neue Testament (z. B. Mose Sure 2:87, 92, 136; Jona Sure 10:98; Sure 37:139-148; Jesus Sure 2:87, 253 u.v.a.) werden aufgegriffen und als Belegstellen in den Referenzapparat aufgenommen. Den dritten und *sozial-kulturellen* Aspekt (c.) solcher Kontextualisierung bestimmt die Wahrnehmung der islamischen Welt als *umma*. Die Zugehörigkeit im Islam definiert sich über die Einhaltung der fünf Pflichten und einem „gottgefälligen“ Leben. Um nun bei einer Konversion weiterhin zum Korpus gehören zu können, werden die traditionellen Anforderungen dieses religiösen Lebens

Die Moschee bleibt weiterhin das Zentrum des geistlichen Austausches – auch im Bibeltext.

auf die Inhalte des Neuen Denkens übertragen. Die Moschee bleibt weiterhin das Zentrum des geistlichen Austausches (auch im Bibeltext), der Mullah oder Hodscha bleibt religiöse Autorität, und die Qur'anschulen bilden das Fundament theologischer Gedanken. Wie in Indonesien sichtbar, findet so die Auseinandersetzung über die Neuinterpretation der judeo-christlichen und der islamischen Offenbarung an den Ausbildungszentren und zwischen den Gelehrten statt.

### **Kritische Betrachtung des Islam-kontextualisierten Ansatzes**

Die Vor- und Nachteile eines solchen Vorgehens werden zurzeit heftig diskutiert. Den oben genannten aus christlichen Kreisen stammenden Vorwürfen der *Schrifverfälschung*, *Anbiederung* oder *Verführung* stehen die Argumente der *kommunikativen Öffnung des Bibeltextes* entgegen, nämlich das Bedürfnis der Zielgruppe nach einem *kommunizierenden* und im Hinblick auf die Übernahme prowestlicher, kolonialistischer Dogmatik *unbefangenen* Bibeltext. Die Sorge der Kritiker bezieht sich darauf, dass der biblische Grundtext nicht mehr erkennbar sei. Durch die Überlagerung neuer theologischer Konzepte, die Eingliederung nachbiblischer qur'anischer Referenzen und Inhalte und die Betonung sozialer islamischer Vorstellungen wird der geschichtlich-grammatische Offenbarungsgehalt der judeo-urchristlichen im besten Fall entstellt und im Schlimmsten ins Gegenteil verdreht. Letzteres bewirkt, dass der Verfälschungsvorwurf gerade durch diese Anpassung verschärft wird und jegliches Vertrauen in die Offenbarung verloren geht. Mit anderen Worten, der Versuch dieser Bewegung, ihrem eigentlichen Anliegen gerecht zu werden, nämlich das Vertrauen in die jüdisch-christliche Of-

fenbarung zurückzugewinnen, erweist sich als Bumerang und erzielt einen verheerenden Gegeneffekt.

Die Kritikpunkte konnten anhand einiger Beispiele entschärft werden, wie sie z. B. in *EMQ* 47/1 (2011: de Jong; Daniels, Gene & Allen, Don und andere)<sup>16</sup> zu finden sind und die zeigen, dass diese Bibelübersetzungen durch Nicht-Christen tatsächlich als Offenbarungstexte verstanden werden. Trotzdem bleibt die Angst vor einem synkretistischen Ansatz bestehen. Die globale Kirche sah sich in der Vergangenheit solchen Entwicklungen mehrfach ausgesetzt (z. B. Marcion etc.) und fand durchaus Wege, damit umzugehen. Da die weltweite „Bewegung der Bibelübersetzung“ eine progressiv-dynamische Annäherung an die Kulturen und Sprachen der Ethnien darstellt, formt sich in diesem neuen Ansatz eine weitere kommunikative Komponente kulturrelevanter Rahmenmodelle heraus.

### **Neue theologisch-missiologische Ansätze – Reflexionen in der Bibelübersetzung**

Eine *nahöstliche Theologie* und *Missiologie* bricht sich hier Bahn, die sich vom Kolonialismus abwendet und streng postkolonialistisch argumentiert. Sie fußt auf den Erfahrungen einer jahrhundertalten kirchlichen Tradition der Ostkirche und der jungen protestantischen Kirche und Gemeinde mit muslimischem Hintergrund. Dieser interessante Mix setzt neue Schwerpunkte und steht teilweise im Kontrast zu westlichen Lehren, die in der aktiven theologischen Auseinandersetzung nicht akzeptiert werden können.

---

16 Daniels, Gene & Allen, Don 2011. Fruitful Practices: Studying How God Is Working in the Muslim World. *EMQ* 47/4, 412-418. Auch Online: URL: <http://www.emisdirect.com/emq/issue-317/2602> [Stand 2012-01-08].

Jong, Lowell de 2011. Insider Believers and the Empathy of God. *EMQ* 47/1, 10-12.

Dabei tritt immer wieder das Argument klerikaler Überfrachtung – trotz reformatorischer Neuausrichtung – in den Vordergrund. In diesem Kontext wird ebenso die westliche *teutonische* Missiologie und Theologie in ihrer einseitigen Betonung von dogmatisch-systematischer Lehre kritisiert. Der persönliche Bezug und die praktische Anwendung der Botschaft des Jesus von Nazareth stehen bei dem Neuansatz im Mittelpunkt.

In Anlehnung an die verschiedenen Wissenschaftsstile und in Abgrenzung zur *teutonisch-gallischen* (westlich), *nipponischen* (asiatisch), *afrikanisch-schwarzen* oder *indianisch-befreiungsliberalen* (südamerikanisch) könnte man diesen missiologischen Ansatz als *crescentiale* Missiologie und Theologie bezeichnen. Der Begriff *crescential* bezieht sich dabei auf den Fruchtbaren Halbmond (Fertile Crescent) und die sich in seinem Raum und Einfluss entwickelten Kulturen und Religionen sowie deren spezifischen Eigenheiten.

Die Unterschiede der Ansätze lassen sich in generelle und spezifische einteilen. Im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Theologien und missiologischen Ansätzen (*teutonisch-gallisch* und *nipponisch*) haben die letztgenannten keine historische Belastung oder aktiven Bezug

- zu den beiden Weltkriegen und
- zu den Folgen des Holocaust (z. B. Bundestheologie, Heilsgeschichte, Theologie Israels),
- zu der Bündnisstrategie der Alliierten (atlantische Bünde, z. B. EU, NATO etc.), oder
- den asiatisch-pazifischen Entwicklungen (z. B. Atombombenabwürfe, Americo-japanischer Bund, Korea- und Vietnamkonflikt, etc.),

– den Entwicklungen der ökumenisch-globalen Aktivitäten in der Kirchengeschichte vor 1960 (z. B. Konferenzen zur christlichen Entwicklungshilfe, Lausanner Konferenzen), oder

– den ökonomischen Bestrebungen des Kapitalismus, Sozialismus oder Kommunismus vor Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, die sich auf die westliche Industrialisierung bezogen.

Die christliche Theologie im Nahen Osten und der Maghreb Staaten hatte bis zur Loslösung vom Kolonialismus Ende der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts kaum eigenes Entwicklungspotential. Das wachsende Selbstbewusstsein der evangelisch-evangelikalen Bewegung in Südamerika, Asien und Afrika wirkt sich auch auf den Nahen und Mittleren Osten aus. Obwohl politisch eher eine mit Nationalismus vermischte Islamisierung zu beobachten ist, brechen sich im Untergrund neue Formen des christlichen Lebens Bahn. Die in erster Linie postkoloniale Ausrichtung dieser Theologie steht sehr im Kontrast zur westlichen Theologie. Die traditionellen Kirchen der Region, die armenisch apostolische, die syrisch orthodoxen, die assyrischen Kirchen, die östlichen katholischen Kirchen, einige kleinere sowie die koptische Kirche sind gegenwärtig in ihren Formen erstarrt, jedoch erleben sie auch unter der jungen Generation breite Anerkennung (siehe Zustandsbericht der nationalen Bibelgesellschaften).

Wie gezeigt wurde muss der historische Kontext mit beachtet werden, wenn neue Entwicklungen in der christlichen Entwicklungshilfe begutachtet werden. Das Vorhandensein und die Auswertung bestehender Bibelübersetzungen geben Hinweise darauf, ob neue Ansätze nötig und möglich sind. Erst wenn solche Erfahrungen vorliegen, wird das Bedürfnis nach Auswegen deutlich. Es wäre

Eine progressiv-dynamische Annäherung an die Kulturen und Sprachen der Ethnien.

auch zu prüfen, ob die deutschen Bibelübersetzungen hier nicht dem gleichen Dilemma unterliegen, da sie die 1,8 Millionen türkischen Mitbürger kaum ansprechen. Man darf gespannt sein, welche neuen Aspekte die theologische Entwicklung im Spannungsfeld Kolo-

nialismus – Postkolonialismus, Ost – West, traditionelle Kirche – evangelikale Gemeinde, heilsgeschichtlicher Ansatz – dogmatisch-orthodoxer Ansatz sowie inklusive Ausprägung– exklusive Ausprägung zur weltweiten Kirche beiträgt.

## Noteworthy

Für diese Rubrik laden wir unsere Leser ein, Hinweise auf Informationen, Material und Dokumente im Internet mit Bezug zu missiologischen Fragestellungen weiterzugeben. Auf unserer Homepage ([www.missiology.org](http://www.missiology.org)) finden Sie dazu das Eingabeformular. Zu dieser Ausgabe erreichten uns folgende Hinweise:

### **Lehrveranstaltung „Mission und Martyrium“, 20.–21.4.2012, Hochschule für Kirche und Diakonie, Wuppertal**

Link auf <http://www.iirf.eu>

Dozent: Prof. Dr. Christof Sauer, Kapstadt (Internationalen Instituts für Religionsfreiheit. Wie hängen Mission und Martyrium zusammen? Vergleich verschiedener theologischer Ansätze . – Zu dieser interkonfessionellen und interdisziplinären Blockveranstaltung sind Gasthörer herzlich eingeladen. Weitere Informationen und Anmeldung bis zum 18.4. bei Steffi Billert, [rektorat@kiho-wuppertal-bethel.de](mailto:rektorat@kiho-wuppertal-bethel.de).

### **Download von mehreren Büchern zu *Missionary Care***

<http://www.missionarycare.com/ebook.htm>

Auf der Seite von *Missionary Care* ([www.missionarycare.com](http://www.missionarycare.com)) gibt es zurzeit zwölf kostenlose Bücher in verschiedenen Formaten (PDF, MOBI, ePub ...) zum Download z.B. „Missionary Single Issues“, „Raising Resilient MKs“, „What Missionaries Ought to Know“, uam.

### **Freies eBook über Zusammenarbeit in der Mission**

<http://powerofconnecting.net/>

Von der Organisation *visionSynergy* gibt es das Buch von Phil Butler: „Well Connected – Releasing Power, Restoring Hope Through Kingdom Partnerships“ als PDF zum Download. Es ist notwendig, seine E-Mail-Adresse unter oben genanntem Link anzugeben.

### **Weiterbildung „Story-Telling“, APCM-Tagung, 12.-13.3.2012, Nidda**

Link auf [www.APCM.de](http://www.APCM.de)

Auf der Frühjahrstagung der APCM, die auch Gästen offen steht, wird Paul Koehler in vier Einheiten eine Schulung zum Thema *Story-Telling* durchführen. Aufgrund seiner Erfahrung in der Gemeindegründung in Süd-Asien entwickelte Paul ein *Story-Telling*-Programm, mit dessen Hilfe er Verkündiger aus unterschiedlichen Volksgruppen trainiert.



# Baraka als göttlicher Segen – eine Brücke für das Evangelium in Mande-Sprachen

Fritz Goerling

Der Begriff „Segen“ kann eine wirkungsvolle Brücke für das Evangelium in die Lebenswelt aller Sprachen und Kulturen sein. Doch zugleich unterliegt er der Gefahr des Missverständnisses. Am Beispiel der Übersetzung des Begriffes „Segen“ in Jula der Côte d'Ivoire und anderen verwandten Mande-Sprachen beschreibt dieser Artikel, inwiefern Wörter mit islamischen Ursprung für die Vermittlung der biblische Botschaft fruchtbar gemacht werden können. Dazu werden die verschiedenen kontextuellen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes im Alten und Neuen Testament in den Zielsprachen sowie in der Übersetzung des Korans in Jula der Côte d'Ivoire dargestellt und miteinander verglichen.

*Dr. Fritz Goerling arbeitete 25 Jahre als Übersetzungsberater der Wycliff-Bibelübersetzer im französischsprachigen Westafrika in etwa 30 Sprachen. Er betreute die Übersetzung der gesamten Bibel in die Jula-Sprache der Côte d'Ivoire, die 2012 gedruckt werden soll. Seit 2008 ist er im aktiven Ruhestand ehrenamtlich als Übersetzungsberater für Wycliff Deutschland tätig. Email: fritz.goerling@yahoo.de.*

*Dieser Artikel erschien ursprünglich im Journal of Translation<sup>1</sup> und wurde vom Autor verkürzt aus dem Englischen übersetzt.*

## 1. Einleitung

Der vorliegende Artikel untersucht die Übersetzung verschiedener kontextueller Bedeutungen und Funktionen des biblischen Begriffes ‚Segen/segnen‘ in sechs Bibelübersetzungen und in einer Übersetzung des Korans in eng verwandte Mande-Sprachen (der Côte d'Ivoire, von Mali und Burkina-Faso). Der Ausgangspunkt für meine Untersuchung war, dass die meisten der in diesen arabisierten

Sprachen aus dem Koran entlehnten Wörter zur Wiedergabe göttlichen Segens sich als unbefriedigend erwiesen. Die Untersuchung wurde mit dem Ziel vorgenommen, Übersetzern zu helfen, insbesondere denen, die in Sprachgruppen arbeiten, die viel islamisches religiöses Vokabular entlehnt haben. Sie soll primär für die damit verbundenen Probleme sensibilisieren. Der Begriff ‚Segen‘ kann eine Brücke sein, um Moslems in Westafrika die biblische Botschaft zu vermitteln. Darüber hinaus ist ‚Segen‘ ein biblischer Begriff mit strategischer Bedeutung für die Vermittlung des Evangeliums an jedwede Volksgruppe, insbesondere insofern eine materialistische Vorstellung von ‚Segen‘ herrscht.

In der Bibel ist ‚Segen‘ ein Ausdruck der Liebe Gottes, welche Gottes wichtigstes Attribut ist. Gottes Segnungen werden aufgrund Seiner liebenden Zuwendung gegeben. In Jesus, in dem die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht, zeigen sich Gottes Liebe und Gnade als Selbsthingabe. Jesus ist der geistliche Segen schlechthin (Eph. 1:3). Das macht ‚Segen‘ zu solch einem strategisch wichtigen Begriff der Evangeliumsverkündigung.

Die bei der Übersetzung der verschiedenen biblischen Bedeutungen und Funk-

1 Goerling, Fritz. 2010. "Baraka (as Divine Blessing) as a Bridge in Manding Languages (Especially in Jula of Côte d'Ivoire)." *Journal of Translation*, Volume 6, Number 1, 2010, S. 1-9.

tionen von ‚Segen/segnen‘ in Jula der Côte d’Ivoire, in Jula von Burkina-Faso und in Bambara von Mali gewählten Wörter sind aufschlussreich und können dazu dienen, Moslems in Westafrika und auch anderswo das Evangelium nahezu-bringen.

## 2. ‚Segen‘ im Alten Testament

Im Alten Testament hat das Verb „seg-nen“ (Wurzel *brk*) drei Bedeutungen:<sup>2</sup>

1. Mit Gott als Subjekt bedeutet *brk*, „mit heilvoller Kraft begaben“;
2. Mit Gott als Objekt bedeutet *brk*, „Gott als den Ursprung heilvoller Kraft bezeichnen“ (= loben, preisen);
3. bei Menschen untereinander bedeutet *brk*, „heilvolle Kraft anwünschen“.

Ein gutes Beispiel ist 1. Mose 14,18-20, wo alle drei Bedeutungen von *brk* vor-kommen. In Vers 18 segnet Gott einen Menschen. In Vers 19 ‚segnet‘, d.h. lobt/ preist ein Mensch Gott, und in Vers 20 segnet ein Mensch einen anderen. Wäh-rend im Hebräischen alle drei Verben durch die gleiche Wurzel *brk* ausgedrückt werden, ist das im Deutschen und den hier behandelten Mande-Sprachen nicht der Fall. Das entspricht auch dem theologischen Sachverhalt, dass immer der Geringere von dem Größeren geseg-net wird und nicht umgekehrt (Hebr. 7,7).

Ein anderes Beispiel, wo die Bedeutun-gen 1 und 2 von *brk* in enger Nachbarschaft vorkommen, findet sich in 4. Mo-se 6,23-17:

22 Und der HERR redete mit Mose und sprach: 23 Sage Aaron und seinen Söhnen und sprich: So sollt ihr sagen zu den Israeliten, wenn ihr sie segnet: 24 Der HERR segne dich und behüte dich; 25 der

HERR lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; 26 der HERR hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden. 27 Denn ihr sollt meinen Namen auf die Israeliten legen, daß ich sie segne. (Alle Bibelzitate nach der revidierten Luther-Überset-zung).

Ein biblischer Begriff mit strategischer Bedeutung für die Ver-mittlung des Evangeliums.

Die zentrale Bedeutung von *brk* im Alten Testa-ment ist eng verbunden mit *shalom*, also „Friede, Harmonie, Fruchtbarkeit, Wohlstand“. Verschiedene Forscher<sup>3</sup> kamen zu dem Schluss, dass materieller Segen den Hauptinhalt von *brk* im Alten Testament darstellt: Aufgrund der Gnade und Segnungen Jahwes wächst und gedeiht jeder Bereich des Lebens (5Mose 28,8-14). Segen kann funktionell in dem Sinne definiert werden, dass ‚Segen‘ nicht gleichbedeutend ist mit ‚Kraft‘, sondern ‚mit Kraft begabt‘ bedeutet. Segen ist also eine Ermächtigung oder Bereicherung, die geistlich oder materiell sein kann. Derek Prince verwendet den Begriff ‚Fruchtbarkeit‘, um zu umschrei-ben, dass das Leben eines Menschen, der gesegnet ist, rundum fruchtbar ist.<sup>4</sup>

## 3. ‚Segen‘ im Neuen Testament

Die hebräische Wurzel *brk* wird im Neu-en Testament durch die griechische Wur-zel *eulog-* übersetzt. Das Verb *eulogein* kommt 41-mal vor, das Nomen *eulogia* 16-mal, und das Adjektiv *eulogêtos* 8-mal. Von den 250 Fällen, wo ‚Segen‘ oder ‚segnen‘ in der Bibel erwähnt werden, kommen 65 im Neuen Testa-ment vor. Am häufigsten findet sich der

3 Murtonen, A. The use and meaning of the words *lebarek* and *berakah* in the Old Testament. *Vetus Testamentum* 9, 1959, S. 158-177: S. 175.

4 Derek Prince. *Segen oder Fluch. Sie Haben die Wahl.* Verlag Gottfried Bernard: Solingen, 1991: S. 34.

2 Wolfgang Schenk. *Der Segen im Neuen Testament.* Evangelische Verlagsanstalt: Berlin, 1967: S. 39.

Segensbegriff in Lukas, den Schriften des Paulus und im Hebräerbrief. Die doxologische Verwendung ist bei Weitem die häufigste (40-mal); der Segen als Akt Gottes (Gott segnet die Menschen) ist seltener und am geringsten ist das Vorkommen von Segen als zwischenmenschlicher Aktion.

Es ist interessant festzustellen, dass im arabischen Neuen Testament *eulog*- und davon abgeleitete Wörter mit dem arabischen Äquivalent zu *brk* (und davon abgeleitete Wörter, die dem Hebräischen sehr ähnlich sind,) übersetzt sind. Das betrifft sowohl den durch Gott verliehenen Segen als auch zwischenmenschliche Segenswünsche.

Verschiedene Bibelwissenschaftler haben festgestellt, dass der Segensbegriff des Alten Testaments im Neuen Testament uninterpretiert wurde. Westermann spricht von seiner Christianisierung.<sup>5</sup> Ein Beispiel dafür ist die Neufüllung der Verheißung an Abraham, die im Neuen Testament als in Christus erfüllt angesehen wird (Apg 3,25-26; Gal 3,8-9 und Gal 3,14). In den Evangelien sehen wir auch, wie Jesus alte Formen und Gebräuche der traditionellen Segensvermittlung mit neuer Bedeutung füllt.<sup>6</sup> Als Jesus z.B. den Kindern die Hände auflegt, unterstreicht er, dass man, um ins Reich Gottes zu kommen, demütig und vertrauensvoll wie ein Kind sein muss. Eine Vergeistlichung und Christianisierung des Segensbegriffes ist auch eindeutig in den Seligpreisungen zu erkennen.

Die zentrale Bedeutung von ‚Segen‘ im Alten Testament als ‚Begabung mit Kraft‘, ‚Ermächtigung‘ oder ‚Bereicherung‘ findet sich auch im Neuen Tes-

tament, doch ist der Segensbegriff im Neuen Testament wie gesagt häufiger vergeistlicht. Jesus und Paulus waren nicht verheiratet und hatten keine physischen Kinder, noch waren sie materiell reich. Damit fehlten ihnen gerade die Zeichen, die im Alten Testament anzeigen, dass ein Mensch von Gott gesegnet ist. Doch hatten sie sicherlich geistliche Kinder. Armut oder Reichtum werden im Neuen Testament nicht nach materialistischen Wertmaßstäben gemessen, sondern in Beziehung zum Willen Gottes für das Leben eines Menschen. Gläubige sollen zuerst nach Gottes Reich trachten; wenn diese Bedingung erfüllt ist, gilt die Verheißung, dass die Segnungen folgen werden (Mt 6,33). Die Gabe des Heiligen Geistes ist der höchste Segen, der den Gläubigen zur Reife führt. Der Segen liegt in tieferer Gemeinschaft mit Gott und einem Leben im Überfluss, das von geistlicher Fruchtbarkeit und der Frucht des Geistes gekennzeichnet ist (Gal. 5:22-23).

Die Neufüllung des Segensbegriffes im Neuen Testament besteht auch darin, dass das Reich Gottes in Jesus gekommen ist.

Derek Prince fasst dieses Geschehen in einem allumfassenden Wort zusammen: Errettung.<sup>7</sup> Die Errettung umfasst den ganzen Menschen – Geist, Seele und Leib. Durch das Opfer und den Tod Jesu am Kreuz ist Fluch durch Segen ersetzt worden.

In Eph 1,3 finden wir dieses geistliche Verständnis des Segensbegriffes im Neuen Testament: „Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen im Himmel durch Christus“. Christus ist der Segen in Person; wenn wir ihn an-

Durch den Tod Jesu am Kreuz ist Fluch durch Segen ersetzt worden.

5 Claus Westermann. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Fortress: Philadelphia, 1978: S. 77.

6 Larry Lenning. *Blessing in Mosque and Mission*. William Carey: Pasadena, 1980: S. 72-74, 82-86.

7 Prince, aaO.: S. 166.

nehmen, empfangen wir den vollen Segen (Röm 8,32). In Christus findet eine Umwertung aller Werte statt: ‚Segen‘ kann sogar Leiden beinhalten, d.h. durch Leiden kann Segen entstehen. Paulus „Pfahl im Fleisch“ war letztlich ein Segen für ihn, denn sein Leiden brachte ihn näher zu Gott (2. Kor. 12,7-10). Der höchste Wert ist nicht materieller Wachstum (Fruchtbarkeit, Wohlstand), sondern Gemeinschaft mit Gott, die durch Leiden herbeigeführt werden kann. Der Unterschied zwischen dem Segensbegriff des Alten Testaments und dem des Neuen Testaments wird auch deutlich, wenn man den aaronitischen Segen (4Mose 6,24-26) mit den trinitarischen Segnungen des Neuen Testaments (z.B. 2Kor 13,13) vergleicht.

Zusammenfassend zum biblischen Segensbegriff kann gesagt werden, dass ‚Segen‘ im Alten Testament sowie im Neuen Testament ein Kraftzuwachs, eine Ermächtigung oder Bereicherung ist. Der Unterschied zwischen den Testaments besteht jedoch in der Füllung des Begriffes: Im Alten Testament besteht der durch Segen empfangene Kraftzuwachs überwiegend

‚Segen‘  
im Alten  
und Neuen  
Testament  
ist ein Kraft-  
zuwachs, eine  
Ermächtigung  
oder  
Bereicherung.

in Wohlstand, Fruchtbarkeit und Erfolg, im Neuen Testament handelt es sich um ‚geistliche‘ Segnungen. Diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede sind zu bedenken, wenn ‚Segen‘ in seinen verschiedenen Bedeutungen angemessen übersetzt werden soll. Im vorliegenden Fall geht es darum, festzustellen, ob die Wörter arabischer Herkunft, *baraka*, *nèëma* und *dugawu* (*duba*), passende Äquivalente sind, um die verschiedenen Bedeutungen von ‚Segen‘ in Jula der Côte d’Ivoire und von Burkina-Faso und in Bambara von Mali zu übersetzen.

#### 4. ‚Segen‘ im Arabischen, im Koran und der arabischen Bibel

Im Koran<sup>8</sup> wie im Alten Testament gelten Fruchtbarkeit und Wohlstand als Zeichen des Segens (Wurzel *brk*) Allahs. In der arabischen Bibel werden die verbalen und nominalen Formen von *brk* verwendet in Bezug auf Segnungen, sei es durch Gott oder durch Menschen.

Oft beeinflusst die Vorstellung islamischer Volksfrömmigkeit von *brk* das Verständnis dieses Wortes (*baraka*). Alles was Kraft, Macht oder Wohlstand enthält, hat *baraka*. Und wenn etwas an Zahl, Volumen oder Reichtum wächst, wird auf das Vorhandensein von *baraka* geschlossen. In der volkstümlichen Denkweise wird *baraka* oft mit einer animistischen Kraft assoziiert. Diese Vorstellung geht auf die Zeit vor dem Kommen des Christentums und des Islams zurück. Man findet sie auch im Mittleren Osten sowohl unter Christen als auch Moslems.<sup>9</sup>

Einerseits ist *baraka* im moslemischen Denken weltweit ein zentraler Begriff, andererseits variiert seine Bedeutung von einer Ethnie zur anderen, je nachdem welchen geschichtlichen Einflüssen die jeweilige Sprache oder Kultur ausgesetzt war. In einigen islamisierten Volksgruppen, die religiöses Vokabular, in diesem Fall *baraka* (= Segen), aus dem Koran entlehnt haben, hat sich die primäre Bedeutung von ‚Segen/Ermächtigung‘ zu ‚Macht/Kraft‘ erweitert.<sup>10</sup> Aus meiner

8 Es existiert folgende Übersetzung des Korans in Jula der Côte d’Ivoire: *Kurana Saniman Julakan Na Ani Arabukan Na*. Dioula Translation of the The Holy Qur’an (Arabic text). Tilford, Surrey: Islam Publication International Publications Ltd, 2002.

9 Chelhood, Joseph. La Baraka chez les Arabes ou l’influence bienfaisante du sacré. *Revue de l’histoire des religions* 147(48), 1955:S. 68–88.

10 Prost, André. Des mots d’emprunt dans les langues ouest-africaines. Paris: INALCO, 1985.

Erfahrung als Übersetzungsberater in verschiedenen arabisierten Sprachen Westafrikas kann ich sagen, dass *baraka* oft die zusätzliche Bedeutung von ‚(animistischer) Kraft‘ angenommen hat.

In der volkstümlichen Denkweise wird *baraka* oft mit einer animistischen Kraft assoziiert.

Von daher ist die Wort-hülse *baraka* nicht von vornherein als Übersetzung für ‚Segen‘ geeignet. Das Wort semitischen Ursprungs (Hebräisch *beracha* und Arabisch *barakat*) muss im Zuge der Bibelübersetzung uminterpretiert werden. In seiner Primärbedeutung

‚Segen‘ halte ich *Baraka* dennoch für sehr geeignet, eine Brücke zwischen Christentum und Islam in Westafrika herzustellen.<sup>11</sup>

Die katholische Übersetzung ins Bambara von Mali verwendet ebenfalls *Baraka* für *göttlichen* Segen. Für meine Untersuchung verglich ich die Übersetzung von ‚Segen‘ in sechs vorliegenden Bibelübersetzungen in Julia oder eng verwandten Mande-Sprachen (Julia von Burkina-Faso, Bambara von Mali).<sup>12</sup>

---

11 Siehe auch Lenning, aaO.: S. 72.

12 Es handelt sich um folgende sechs Übersetzungen der Bibel bzw. des Neuen Testaments in Bambara und Julia: 1. protestantische Übersetzung der Bibel in Bambara von Mali: *Ala Ka Kuma Sèbènnen Min Bè Wele Bible Senuma*. La Sainte Bible en Bambara. 1987. Abidjan: La Société Biblique en Afrique Occidentale; 2. protestantische Übersetzung des NT in Julia der Côte d’Ivoire: *Kibaro Diman*. Le Nouveau Testament en Julia de Côte d’Ivoire. 1994. Société Biblique Internationale; 3. protestantische Übersetzung der Bibel in Julia der Côte d’Ivoire (in Kürze erscheinend); 4. katholische Übersetzung des NT in Bambara von Mali: *Layidu Kura*. 1990. Vicenza, Italy: Edizioni Istituto San Gaetano; 5. katholische Übersetzung der Bibel in Bambara von Mali: *Kitabu Senu. Layidukòrò Sèbènw*. 2006. Conférence Episcopale Malienne; 6. Ökumenische Übersetzung der Bibel in Julia von Burkina-Faso: *Layidu Kura*. Le Nouveau Testament en Julia de Burkina-Faso. 1996. Ouagadougou: Alliance Biblique du Burkina-Faso.

Hier unterscheidet sich die Übersetzung von *göttlichem* Segen deutlich, was ganz richtig als Problem empfunden wurde und immer noch problematisch ist. Das zeigt sich daran, dass ein mehrdeutiges Wort durch ein anderes ersetzt wird:

Die Übersetzung des Neuen Testaments in Julia der Côte d’Ivoire gebraucht *nèèma*. Es wird im Arabischen verwendet im Sinne von “Segen/ Gunst/ Gnade”, welches auch die koranischen Bedeutungen sind.<sup>13</sup> Es hat zwar kein Bedeutungswandel dieses ins Julia vor Jahrhunderten aus dem Arabischen entlehnten Wortes stattgefunden, doch wird im Kontext, wo es in der Übersetzung vorkommt, nicht immer klar, ob von Gottes Segen oder Seiner Gnade die Rede ist.

Das in der Übersetzung in Julia von Burkina-Faso verwendete Wort *hèra* ist anfechtbar, weil seine Hauptbedeutung „Friede“ ist.

Weitere Übersetzungen sind *nyumanya* (Güte/Segen), *baraka* (Kraft/Segen) und *duba/dugawu*, welches jedoch fälschlich für göttlichen Segen verwendet wird, während es – wie ich im Folgenden zeige, im allgemeinen Sprachgebrauch für das Segnen durch Menschen verwendet wird.

In dem folgenden Abschnitt „Segen im Julia Kontext“ werde ich versuchen, den Nachweis dafür zu erbringen, dass *baraka* die am besten geeignete Übersetzung ist, die geeignet ist, als Brücke für die Vermittlung des biblischen Konzeptes des göttlichen Segens zu dienen.

## 5. ‚Segen‘ im Julia Kontext

In diesem Abschnitt verwende ich leicht abgewandelt (mit Erlaubnis) das Format von Barnwell, Dancy und Pope<sup>14</sup>, um die

---

13 Cassis, Hanna E. *A concordance of the Qur’an*. Berkeley: University of California Press, 1983.

14 Barnwell, Katharine, Paul Dancy, und Anthony Pope. *Key biblical terms in the New Testament: An*

verschiedenen grammatischen Formen der griechischen Wurzel *eulog-* und ihre Übersetzung ins Jula der Côte d'Ivoire darzustellen. Die jeweilige Übersetzung ins Jula steht in Klammern innerhalb der neutestamentlichen Beispiele.

## 5.1 Segen (Verb *eulogêo* oder abgeleitete Formen)

5.1.1 Wenn Gott den Menschen segnet, bedeutet das, dass er ihm etwas Gutes tut, ihn geistlich oder materiell beschenkt.

Eph 1,3 „... der uns gesegnet (*baraka*) hat mit allem geistlichen Segen (*baraka*) im Himmel durch Christus“. Siehe auch Apg 3,26 (*baraka*); Gal 3,8-9 (*baraka*)

5.1.2 Wenn ein Mensch einen anderen segnet, bedeutet das, dass er kraft der Autorität, die Gott ihm gegeben hat, einem anderen Menschen von Gott gewolltes Gutes erweist (sei es in Wort oder Tat).

Ein Älterer segnet einen Jüngeren: Mk 10,16: „Und er (Jesus) herzte sie und legte die Hände auf sie und segnete (*dugawu*) sie.“ Siehe auch: Lk 2,34 (*dugawu*).

Man segnet als positive Antwort auf negatives Verhalten: 1 Kor 4,12: „Man schmäh't uns, so segnen (*dugawu*) wir“. Siehe auch: Lk 6,28 (*dugawu*).

5.1.3 *eulogeo* im Griechischen (wie auch *brk* im Hebräischen) wird auch im Sinne von Gott ‚segnen‘ verwendet. Das ist auch im Englischen (‚to bless God‘) oder im Französischen (‚bénir Dieu‘), aber weder im Deutschen noch in Jula möglich. Da nur der Überlegene segnen kann, können wir Gott nicht wirklich ‚segnen‘, aber ihn loben und ihm danken (Jula: *tando*; oder: *baraka la*).

Jak 3,9 „Mit ihr loben (= segnen) (*tando*) wir den Herrn und Vater und mit ihr fluchen wir den Menschen ...“. Siehe auch: Lk 2,28 (*baraka la*); 1Kor 14,16-17 (*baraka la*)

5.1.4 *eulogeo* wird im Griechischen auch verwendet, um einen Gegenstand zu segnen. Im erweiterten Sinne ist das auch im Englischen und Französischen möglich (‚to bless the food‘, ‚bénir le repas‘). Doch wird in den beiden genannten Sprachen im modernen Gebrauch eher ‚danken‘ verwendet. Jula verwendet dementsprechend *baraka la*.

Mt 14,19 „Er (Jesus) nahm die fünf Brote ... dankte (= segnete) (*baraka la*) und brach's ...“

## 5.2 Gesegnet (Adjektiv oder Partizip)

5.2.1. Wenn eine Person von einer anderen sagt, diese sei ‚gesegnet‘, dann heißt das, dass Gott dieser Person Gutes getan hat (Partizip *eulogêmenos*).

Lk 1,42 „Gepriesen (= gesegnet) (*baraka*) bist du unter den Frauen und gepriesen (= gesegnet) (*baraka*) ist die Frucht deines Leibes“. Siehe auch: Mt 25,34 (*baraka*).

In einigen Textstellen wird Jesus als derjenige der im Namen des Herrn kommt, so bezeichnet: Mt 21,9 „Gelobt sei (= gesegnet sei) (*dugawu*), der da kommt in dem Namen des Herrn!“ Siehe auch: Mk 11,9 (*dugawu*); Joh 12,13 (*dugawu*).

5.2.2. Wenn jemand Gott als *eulogetos* bezeichnet, so will er Lob und Dank ausdrücken.

Eph 1,3 „Gepriesen (*tando*) sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus!“ Siehe auch: 1Petr 1,3 (*tando*).

## 5.3 Segen (eulogia)

5.3.1 Ein Segen ist eine Wohltat Gottes für die Menschen. Ein Segen ist ein geistliches oder materielles Geschenk,

---

*aid for Bible translators* (Prepublication version). SIL Africa Translation Department, 2008.

das Gott seinem Volk macht: Eph 1,3 (*baraka*); 1Petr 3,9 (*baraka*).

Ein Segen ist eine geistliche oder materielle Wohltat, die Gott den Menschen als Antwort auf ihre Gebete erweist: Hebr 12,17 (*dugawu*).

5.3.2 Segen ist etymologisch Wohlrede (griechisch *eulogia*; lateinisch *benedictio*) und von daher in Jula (wie im Deutschen) Lobpreis, sofern das biblische Wort auf Gott gerichtet ist: Jak 3,9 (*tando*); 3,10 (*tando*); 1Kor 10,16 (*baraka la*).

Segenswünsche sind eine Art von Gebet.

Jula hat erkennbar mehrere Worte, um die unterschiedlichen Bedeutungen und Funktionen von ‚segnen‘ und ‚Segen‘ wiederzugeben. Wenn Gott segnet, ist *baraka* der passende Begriff. Wenn jedoch ein Mensch segnet, hängt das verwendete Jula Wort davon ab, wer ‚gesegnet‘ werden soll.

(a) Wenn jemand Gott ‚segnet‘ (im hebräischen oder griechischen Sinne), d.h. Gott lobt oder ihm dankt, verwendet man in Jula *baraka la* (= danken) oder *tando* (= loben).

(b) Wenn Menschen einander segnen, verwendet man in Jula *dugawu* (*duba* in Jula von Burkina-Faso und Bambara von Mali). Menschen sprechen Segenswünsche (*dugawu/duba*) aus in der Hoffnung, dass Gott sie erhört.

Segenswünsche werden sehr häufig unter den Julas ausgesprochen. Diese Praxis hängt mit ihrem Glauben an Gott zusammen. Wenn, wie sie glauben, Gott existiert, wird er sicherlich die Gebete der Gläubigen erhören. Segenswünsche sind eine Art von Gebet. *Dugawu*, das aus dem Arabischen entlehnte Jula Wort für Segnungen durch Menschen, bedeutet gleichzeitig Segen und spontanes Gebet. Diese Segenswünsche werden bei vielen Anlässen ausgesprochen: Geburt,

Hochzeit, Todesfall, Krankheit, vor Antritt einer Reise, bei Festen und anderen formellen Zusammenkünften. Man formuliert oft mehrere Segenswünsche hintereinander, und der, dem sie gelten, antwortet: „Möge Gott deine *dugawu* erhören“. Im Gegenzug antwortet der so Gesegnete mit einer Reihe von Segenswünschen.

## 6. Die Funktion des Begriffes *baraka*

Im vorangehenden Abschnitt wurde durch die Beispiele der Übersetzung von ‚Segen‘ ins Jula der Elfenbeinküste deutlich gemacht, dass *baraka* das passende Wort ist, um ‚göttlichen Segen‘ ins Jula zu übersetzen. *Baraka* wird auch noch für ‚segnen/Segen‘ im doxologischen Sinne von ‚Gott danken (*ka baraka la Ala ye*)‘ verwendet (seltener für ‚Gott loben‘, das häufiger mit *tando* wiedergegeben wird).

Idiomatische Redewendungen in Jula zeigen, dass *baraka* darüber hinaus oft für Kraft im physischen oder materiellen Sinne gebraucht wird: *barakaden lo* = ein Kind, dem man bei der Geburt schon ansieht, dass es Erfolg im Leben haben wird; *mògò barakaman lo* = ein Glückspilz; *barakamògò* = eine Person mit Charisma (jemand, der kraft seiner Ausstrahlung und ohne Geld Erfolg hat); *baraka bé dugukolo nin kan* = dieser Boden ist fruchtbar.

*Baraka* ist eine Kraft, ein Charisma, das moslemische Heilige (z.B. Sheiks von Sufi-Orden) besitzen und weitergeben können. Bestimmte Objekte sind mit *baraka* geladen (z.B. der Koran, die Ka’ba und die Gräber muslimischer Heiliger). Durch Berührung kann diese Kraft übertragen werden.

*Baraka* ist das Ergebnis eines von einer älteren Person ausgesprochenen Segenswunsches (*dugawu*) und letztlich das Ergebnis göttlichen Segens (*baraka*).

Man kann *baraka* und *dugawu* unterscheiden, indem man sagt, dass ‚Macht/Kraft‘ (*baraka*) das Ergebnis von ‚Ermächtigung/Kraftbegabung‘ durch *göttlichen* Segen (*baraka*) oder von Menschen ausgesprochenen Segnungen (*dugawu*) ist. Jeder kann *baraka* haben, wie das Jula-Sprichwort sagt: „*baraka te mogo woloma*“ = „*baraka* macht keine Unterschiede“. Man kann arm sein und *baraka* haben, oder reich sein und keine *baraka* haben. Wenn einer *baraka* hat, verschafft ihm das mehr Ansehen als Alter, Reichtum oder Wissen.

Der geistliche Wunsch, *baraka* zu besitzen, ist sehr stark unter den Julas. Darum ist dieser Begriff ohne Zweifel eine mögliche Brücke für das Evangelium sein. Bei meinen Forschungen zur Vorstellung der Julas von einem ‚guten Menschen‘<sup>15</sup> habe ich entdeckt, wie sehr die Julas sich wünschen, die Gabe der unfassbaren *baraka* zu erlangen. Durch Einsatz von Fragebögen, Analyse von Geschichten, Sprichwörtern und Bekehrungszeugnissen sowie meiner eigenen Beobachtungen konnte ich feststellen, dass man Ansehen durch Alter, Reichtum, guten Leumund, Bildung und Weisheit erlangen kann, dass aber die mit *baraka* einhergehende Autorität am meisten zählt. Jemand, der *baraka* hat, wird von allen respektiert, und er respektiert auch alle.

Zusammenfassend zu diesem Abschnitt über *baraka* kann gesagt werden, dass *baraka* in Jula der Côte d’Ivoire geeignet ist, um ‚göttlichen Segen‘ zu übersetzen. Die Worthülse *baraka* kommuniziert je nach Kontext entweder ‚Segen‘ oder ‚Kraft‘. In der Übersetzung müssen semantische und missiologische Brücken beschriftet und kreativ genützt, aber auch kritisch bewertet werden. *Baraka*

ist dafür ein Beispiel. *Baraka* kann mit einer animistischen Bedeutung in Westafrika behaftet sein. Doch gibt es keine perfekten Äquivalente in der Übersetzung und wir müssen das Risiko eingehen, nicht ganz adäquate Worte in der Zielsprache zu übernehmen, in der Hoffnung sie uminterpretieren und mit christlichem Inhalt füllen zu können.

## 7. Zusammenfassung

Die Untersuchung zur Übersetzung von ‚Segen‘ in der gesamten Bibel in Jula der Côte d’Ivoire hat gezeigt, dass *baraka* das passende Wort ist, um ‚Segen‘ in allen Kontexten zu übersetzen, wo Gott der Segnende ist.

Für die Übersetzung der Bibel ins Jula der Côte d’Ivoire ist es nicht nötig, das Wort *baraka* aufgrund seiner islamischen Herkunft zu vermeiden. Im Gegenteil! Wie die oben durchgeführte Analyse mit dem Vergleich zwischen Bibel, Koran und Jula-Kontext gezeigt hat, ist *baraka* ein sehr passendes Wort, um den *göttlichen* Segen als ‚Ermächtigung/ Bereicherung‘ zu übersetzen. *Baraka* hat die gleichen Grundbedeutungen im Koran, der Bibel in Arabisch, der Bibel und des Korans in Jula wie seine biblischen Gegenstücke *brk* und *eulog*. Das Wort wird sowohl von Christen als auch Moslems im Jula-Kontext gut verstanden. Es wird auch in der Übersetzung *göttlichen* Segens im Koran in Jula der Côte d’Ivoire verwendet. Es ist somit ein guter Begriff, um eine Brücke zwischen Christentum und Islam im Jula-Kontext herzustellen. Die einzige Uminterpretierung des Begriffes, die stattfinden muss, ist eine christliche Neufüllung im Sinne von Eph 1,3. Das heißt, die materielle Füllung des Begriffes muss durch eine neutestamentliche, geistliche Füllung ersetzt werden. Diese Vergeistlichung des Segensbegriffes kann in der Übersetzung selbst stattfinden.

---

15 Fritz Goerling. “The Jula concept of a good man.” In: Notes on Scriptures in Use 13: S. 18-30.



# Kenneth Lee Pike – Wissenschaftler, Christ und Missionar

Richard Steinbring

Obwohl wir uns bei Wycliff und SIL (*Summer Institute of Linguistics*) alle mit Du und dem Vornamen anreden, wurde Ken Pike von den meisten respektvoll „Dr. Ken“ genannt. Diese Anrede wurde seiner Leistung und seinem Lebenswerk gerecht – zu so einem Mann sagt man nicht einfach „Ken“. In seinem Leben wird das deutlich, was heute immer noch die Arbeit von Wycliff und SIL ausmacht: die Wissenschaft im Dienst der Mission.

*Richard Steinbring ist 1982 mit Wycliff nach West-Papua, Indonesien, ausgereist und hat dort bis 1994 mit seiner Familie gelebt und gearbeitet. Johanna und Richard Steinbring konnten die Yale-Sprache verschriften, Lese- und Schreiblernmaterial erstellen und das Markusevangelium und Teile des AT in die Sprache der Yale übersetzen. Von 1994 bis 2000 war R. Steinbring Leiter von Wycliff-Deutschland. Im Jahr 2000 wechselte er in die Öffentlichkeitsarbeit und ist seitdem als Referent für Gemeinde und Mission mit Wycliff tätig. Während dieser Zeit konnte er an der Akademie für Weltmission, Korntal, einen MA in Interkulturellen Studien erwerben. Email: richard\_steinbring@wycliff.org.*

## 1. Einleitung

Wer sich mit der Lebensgeschichte von Dr. Kenneth L. Pike beschäftigt, wird immer wieder staunen, vielleicht auch schmunzeln, wie Gott aus einem schüchternen Menschen, der als unsicher und nervös beschrieben wird, einen der führenden Linguisten seiner Zeit machte. Fast möchte man ihn als „Linguist wider Willen“ bezeichnen.

Der junge Pike, der sich als Kandidat bei der China Inland Mission (CIM) bewarb, wurde abgelehnt, weil er als nervös und gesundheitlich nicht stabil eingeschätzt wurde – UND weil er aspirierte nicht von nicht-aspirierten stimmlosen Ver-

schlusslauten unterscheiden konnte!<sup>1</sup> Aber gerade aus diesem Studenten machte Gott den Linguisten Prof. Dr. Kenneth L. Pike, der 13 hohe Auszeichnungen bekam, bzw. Stellungen innehatte. So war er jahrelang Präsident der amerikanischen und der kanadischen Gesellschaften für Linguistik!

In dieser Ausarbeitung möchte ich Pike als Wissenschaftler, Missionar und Christ vorstellen und einige seiner wichtigsten Beiträge zur Linguistik und zur Arbeit der Bibelübersetzung, und damit zur Missionsgeschichte, darstellen.

### 1.1 Die Ablehnung durch die China Inland Mission (1934)

Pike wurde 1912 in Woodstock, Conn., USA, geboren. Sein Vater, ein Arzt, und seine Mutter waren als Missionare in Alaska tätig. Sie mussten diesen Dienst aber wegen des schlechten Gesundheitszustandes des Vaters nach kurzer Zeit beenden. Die Eltern Pike konnten ihren acht Kindern keine Reichtümer bieten, aber sie das Vertrauen auf Gott lehren und eine Vision für die Mission weitergeben.

Pike studierte am *Gordon College of Theology and Missions*, Boston, sein Hauptfach war neutestamentliches Grie-

<sup>1</sup> Der einzige Unterschied zwischen diesen zwei Lauten ist, dass bei der Aussprache eines aspirierten Verschlusslauts ein kleiner Lufthauch folgt, wie z.B. beim 'p' im Wort Puste.

chisch. Er schloss sein Studium 1933 ab. Der junge Pike wurde durch die Biographie von Hudson Taylor beeinflusst und nach dem Besuch des College bewarb er sich als Kandidat bei der CIM. Während der Kandidatenzeit studierte er oft bis in die Nacht hinein Chinesisch. Doch seine Bewerbung wurde durch die Leitung der CIM abgelehnt. Pike selber schreibt dazu:

First, I thought that the decision to go to China or not was mine, to be based on my feeling as to the Lord's guidance to go there, not anywhere else. But my youthful ignorance kept me from seeing that the final decision as to God's guidance was rightly the mission's, not mine" ([www.sil.org/klp/pilgrim](http://www.sil.org/klp/pilgrim)).

## 1.2 W. Cameron Townsend und Wycliff (1935-1937)

Pike nutzte den unverhofften Freiraum in seinem Leben dazu, um an seinem Gesundheitszustand und seiner Kontaktscheu anderen Menschen gegenüber zu arbeiten.

In dieser Zeit hörte Pike vom *Camp Wycliffe*, das 1934 von W. Cameron Townsend<sup>2</sup> zum ersten Mal durchgeführt worden war. Das Ziel des Camps war, Bibelübersetzer für indianische Sprachen in Südamerika in Linguistik auszubilden. Da in diesem Kurs auch Phonetik angeboten wurde, entschloss sich Pike zur Teilnahme im Jahre 1935, um seine phonetischen Fähigkeiten zu verbessern. Pike bezeichnet diesen Sommer als einen Wendepunkt in seinem Leben.

Nach dem Kurs ermutigte Townsend ihn, mit nach Mexiko zu kommen, wo er das

---

2 W. Cameron Townsend, 1886 – 1982, hatte zuvor die Sprache der Cakchiquel-Indianer in Guatemala analysiert und übersetzte das Neue Testament für dieses Volk. Er wurde zum Begründer des SIL International (früher: Summer Institute of Linguistics) und der Wycliffe Bible Translators.

Studium des San Miguel Mixtec<sup>3</sup> (Provinz Oaxaca) aufnahm. Er liebte diese Arbeit, kam aber bald an seine Grenzen, da Mixtec eine Tonsprache<sup>4</sup> war und er keine Kenntnisse über die Analyse eines Tonsystems hatte.

Im folgenden Sommer unterrichtete Pike mit am *Camp Wycliffe* und nutzte die Gelegenheit, sich im Bereich der Sprachwissenschaften, insbesondere in der Phonetik, fortzubilden. Am Ende des Kurses bat ihn Townsend, seine Kenntnisse über die Phonetik indianischer Sprachen aufzuschreiben, um sie anderen Absolventen des *Camp Wycliffe* zugänglich zu machen. Aus reinem Gehorsam schrieb er ungefähr fünf Seiten zusammen, obwohl er der Überzeugung war, dass diese Aufgabe eine Nummer zu groß für ihn sei. Erst als Gott ihn durch einen Beinbruch lahm legte, besann er sich und begann ernsthaft zu schreiben. Er schrieb gegen Ende dieser Zeit:

Studying is the thing which makes me happy ... when things begin to roll. ... Working on phonetics has made the time to seem useful here, so nothing to be grieved about. (Pike, Eunice 48)

So entstand die erste Hälfte von Pikes Buch *Phonemics*, das 1947 herauskam.

In W. C. Townsend hatte Pike einen Visionär kennengelernt, der sein Potential offensichtlich sah und ihn immer wieder herausforderte. Auch in Zukunft sollte

...ein Visionär,  
der Pikes  
Potential  
sah und ihn  
immer wieder  
herausforderte.

---

3 Laut Ethnologue 2000 wurde San Miguel el Grande Mixteco 1990 von rund 14.450 Personen gesprochen, plus 10.000 Sprechern in einigen Dialekten. Das Sprachgebiet liegt in der Provinz Oaxaca, Distrikt Tlaxiaco.

4 Tonsprachen unterscheiden lexikalische oder grammatische Unterschiede nicht durch den Kontrast verschiedener Laute, sondern durch den Kontrast der Tonhöhe, mit der die Silben ausgesprochen werden.

Townsend diese Rolle in Pikes Leben einnehmen.

### 1.3 Offizielle Studien und linguistische Laufbahn (1937-1979)

1937 ermutigte Townsend Pike an linguistischen Kursen der *Linguistic Society of America* (LSA) an der Universität von Michigan teilzunehmen. Durch den Kontakt mit Linguisten wie Edward Sapir (1884-1939) und Leonard Bloomfield (1887-1949), zwei der führenden Linguisten seiner Zeit, lernte Pike, wie er die Tonhöhen des Mixtec analysieren konnte. Sie ermutigten ihn, seine Studien fortzuführen. Bereits 1938 leitete Pike zum ersten Mal das *Camp Wycliffe*, wo er auch seine spätere Frau, Evelyn, kennenlernte.

Pike entwickelte Anleitungen zur Analyse von Tonhöhen in Tonsprachen, indem er die von ihm selbst angewandten Methoden formalisierte. 1941 konnte er seine Dissertation fertig stellen, die später unter dem Titel *Phonemics: A Technique for the Description of Sounds* publiziert wurde.

Ein wesentliches Merkmal von Pikes Arbeit war von Anfang an der enge Bezug zur Praxis durch seine eigene Arbeit am Mixtec, die Mitarbeit am *Camp Wycliffe* und die Beratung seiner Kollegen, die in verschiedenen südamerikanischen Sprachen arbeiteten. Schon das erste Manuskript seines Phonetikbuches war seiner jüngeren Schwester Eunice V. Pike eine große Hilfe. Sie hatte 1936 ebenfalls mit linguistischen Arbeiten in der Mazatec-Sprache in Mexiko begonnen. Ab 1938 teilte Pike seine Zeit so auf, dass er die Wintermonate unter den Mixtecos und die Sommermonate beim LSA und an den SIL-Kursen<sup>5</sup> ver-

brachte. (SIL war im Sommer 1941 an die Universität von Oklahoma umgezogen und Pike leitete von 1941 bis 1979 die Kurse in Oklahoma).

In den folgenden Jahren veröffentlichte Pike Material zur Aussprache des Englischen am English Language Institute der Universität Michigan: *An Intensive Course in English for Latin American Students* und *The Intonation of American English* (1942) (siehe 2.2).

Während der späten vierziger und der frühen fünfziger Jahre sah ein typisches Jahr von Pike in etwa so aus, dass er während des Wintersemesters an der Universität von Michigan tätig war, im Sommer die Kurse des SIL in Oklahoma leitete und im Herbst an der Analyse und Übersetzung des Mixtec arbeitete. Er konnte dazu beitragen, dass in weiteren Ländern wie Australien, England, Deutschland und Japan SIL-Kurse angeboten wurden<sup>6</sup>.

1948 wurde Pike als Associate Professor an die Universität Michigan gerufen, konnte aber seine Tätigkeit bei SIL fortführen. 1955 wurde er als Professor an der Universität Michigan eingesetzt und erhielt 1966 die Auszeichnung *Distinguished Faculty Achievement Award*. 1974 wurde er zum *Charles C. Fries Chair of Linguistics of the Department of Linguistics* und als Direktor des *English Language Institute* ernannt.

Es wurde bereits herausgestellt, dass Pike trotz seiner intensiven akademischen Tätigkeit weiterhin unter den Mixtecos tätig war. Mit der Hilfe eines weiteren Übersetzerhepaares wurde das Neue Testament für Mixtec 1947 fertig

---

International, wie diese Organisation heute genannt wird, ist eine Partnerorganisation von Wycliff, mit der heute über 5.300 Mitarbeiter in über 1.000 Projekten arbeiten.

<sup>6</sup> Heute werden SIL-Kurse in 16 Ländern auf allen Kontinenten angeboten.

---

5 1937 beschlossen die Teilnehmer der ersten *Camps Wycliffe*, sich zum „Summer Institute of Linguistics“ (SIL) zusammenzuschließen. SIL

gestellt und 1951 publiziert. Auch durch seine Tätigkeit als linguistischer Berater konnte Pike Übersetzern in vielen Ländern weiterhelfen, durch gründliche linguistische Arbeit die Grundlage für eine Übersetzung zu legen.

Ein wesentliches Merkmal von Pikes Arbeit war von Anfang an der enge Bezug zur Praxis.

Während sich Pike zuerst vornehmlich mit dem Bereich der Phonetik beschäftigte, sah er sich durch das Ausscheiden von Dr. Eugene Nida<sup>7</sup> aus SIL veranlasst, auch im Bereich der grammatischen Analyse tätig zu werden, was ihm nach

jahrelanger Erfahrung mit den Sprachen Südamerikas nicht schwer fiel. Er entwickelte ein grammatisches Modell, die Tagmemik. 1967 kam dann ein Hauptwerk Pikes heraus: *Language in Relation to a Unified Theory of Structure in Human Behavior*<sup>8</sup>. Pike führte die Begriffe „emisch“ (emic) und „etisch“ (etic) (siehe 2.3) in die Linguistik ein.

## 1.4 Die späten Jahre seines Lebens (1979 - 2000)

Als Pike nach jahrelanger Tätigkeit an der Universität von Michigan 1979 in den Ruhestand trat, verlangsamte er sein Arbeitstempo nicht. Brend schreibt, dass er nach seiner Pensionierung nahezu so viele Publikationen herausbrachte wie vorher (Brend, 38)<sup>9</sup>. Zudem hielt er weiterhin Workshops und beriet Bibelübersetzer und Linguisten bei ihrer Arbeit.

---

<sup>7</sup>Dr. Eugene Nida war Mitarbeiter von SIL, dann Berater der Amerikanischen Bibelgesellschaft und publizierte im Bereich Linguistik und Übersetzungstheorie. Er lebt in Belgien.

<sup>8</sup> Pike, Kenneth L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Den Haag/Paris: Mouton & Co, 1967

<sup>9</sup> Brend, Ruth M. *Kenneth L. Pike – Bibliography*, Bloomington: Eurolingua, 1987.

In den letzten Jahren seines Lebens brachte Pike noch einige Bände Poesie heraus. Er selber schrieb dazu:

Language and philosophy are not the end of life or its centre. Somewhere we must note and feel and discuss the personal reaction to the beauty, joy, life, hatred, power, greed, good, pain – and the worship of Almighty God, which involves working with him to build the house he has planned (Ps. 127:1). .... Poetry is needed to capture many of the reactions of the heart. My most recent focus, in the mid-1980s, has been on poetry. ([www.sil/klp/pilgrim/pilgrim6.htm](http://www.sil/klp/pilgrim/pilgrim6.htm))

## 2. Pikes wichtigste Beiträge zur Linguistik

Wenn ich aus den vielen Aspekten seines wissenschaftlichen Arbeitens nur drei Gebiete herausgreife, so bin ich mir voll bewusst, dass ich damit seinem Schaffen nicht im Allergeringsten gerecht werde. Pikes wissenschaftliches Arbeiten umfasst 56 Jahre und beschränkt sich nicht auf den Bereich der Sprachwissenschaft. Eine im Internet veröffentlichte Bibliographie ([www.sil.org/KLP/klpbiblio.htm](http://www.sil.org/KLP/klpbiblio.htm)) beinhaltet über 300 Einträge von Artikeln und Büchern verschiedener Genres, die Pike verfasste, bzw. mit verfasste.

### 2.1 Phonetik

Pikes erster wichtiger Beitrag zur Linguistik war im Bereich der Phonetik. Zur Zeit Pikes war die Phonetik ein wenig entwickelter Bereich der Wissenschaft. Es gab noch keine Universität, an der man einen kompletten Kurs in Linguistik belegen konnte. Wer sich vor die Herausforderung gestellt sah, eine Sprache mit noch nicht beschriebenen Lauten lernen zu müssen, musste sich diese Laute selber beibringen. Pike war der erste, der die Laute, die die menschlichen Sprechwerkzeuge produzieren können, beschrieb. Er ging dabei von der Prämisse aus, dass keine Sprache der Welt Laute

benutzen kann, die die menschlichen Sprechwerkzeuge nicht produzieren können, denn die menschlichen Sprechwerkzeuge (Rachenraum, Zunge, Hals) sind bei allen Menschen gleich. In seiner Dissertation (1941) *A Critical Analysis of Phonetic Theory and a Technique for the Practical Description of Sounds* (publiziert 1943) beschrieb er alle Laute über die er gelesen hatte und auch solche, von denen er sich vorstellen konnte, sie mit Mund, Zunge und Hals zu produzieren ([www.sil.org/KLP/KLP.contributions.htm](http://www.sil.org/KLP/KLP.contributions.htm)). So sollte es für zukünftige Sprachwissenschaftler in diesem Bereich keine Überraschungen mehr geben. Herausgefordert durch die Arbeit im Mixtec musste er sich darüber hinaus mit Tonhöhen in Sprachen auseinandersetzen und konnte 1948 sein Buch *Tone Languages* herausgeben, in dem er eine Vorgehensweise für die Analyse von Tonhöhen festlegte.

Sein Professor George Trager (1906-1992) schrieb über seine Arbeit in der Phonetik.<sup>10</sup>

Phonetics is a young branch of science ... Pike, however, has taught himself so well that from now on the rest of us can go to him for the basic knowledge we need. (Pike, Eunice, 110)

Diese Fortschritte waren aber auch für die Arbeit der Bibelübersetzer von unschätzbarem Wert, da sie den Mitarbeitern von Wycliff und anderen Missionaren die Analyse von Lautsystemen erleichterten. Eine korrekte Analyse des Lautsystems einer Sprache ist Grundlage für eine leicht lesbare Orthographie. Eine korrekte und leicht lesbare Schreibweise der Sprache ist wiederum ein entscheidender Faktor für die Akzeptanz übersetzter Bibelteile.

---

10 Pike, Eunice. *Ken Pike – Scholar and Christian*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1981.

## 2.2 Intonation im Englischen

1942 wurde Pike gebeten, Material herzustellen, um Lateinamerikanern das Erlernen von Englisch zu erleichtern. Zwar waren diese im Erlernen der Laute des Englischen erfolgreich, hatten aber große Mühe, die Intonation des Englischen richtig zu reproduzieren. Pike übertrug Prinzipien, die er bei der Analyse des Tones in Mixtec angewandt hatte auf die englische Intonation. Er war der Überzeugung, dass die Intonation, mit der ein englischer Satz gesprochen werden muss, um Englisch zu klingen und die gewünschte Bedeutung zu übermitteln, gelernt werden kann. Er legte ein sogenanntes *pitch alphabet* fest, mit dem man den Verlauf der Intonation durch Zahlen neben der Zeile oder durch eine Linie über den Wörtern anzeigen konnte. Das 200seitige Werk *The Intonation of Tone in English* (1945) stellte die bisher bekannten Theorien zusammen und zeigte auf, welche Faktoren bei der Intonation zusammenarbeiten (Akzent, Rhythmus, Pausen). In einem Nachruf des *ESL*<sup>11</sup> *Magazine* auf Pike heißt es:

Pike was one of the pioneers in the field of English as a Second Language through his work with the English Language Institute at the University of Michigan in the 1940s. ([www.sil.org/klp/klp.ESL.htm](http://www.sil.org/klp/klp.ESL.htm))

## 2.3 Etsiche und emische Systeme

Pikes sprachwissenschaftliches Arbeiten konzentrierte sich in den ersten 13 Jahren hauptsächlich auf die Phonetik. Doch durch seine Arbeit im Mixtec und Mazatec und durch seine Beratertätigkeit hatte Pike immer viele Berührungspunkte mit der Grammatik und der Ethnologie. So erschien 1934 zum ersten Mal das Werk: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of*

---

11 ESL steht für „English as a second Language“.

*Human Behavior*<sup>412</sup> in der er das grammatische Modell der Tagmemik vorstellte.

Pike beschränkte sich nicht darauf, Sprache als losgelöste Einheit von der Kultur des Menschen zu betrachten, sondern suchte nach einem ganzheitlichen Ansatz. Er ging davon aus, dass „culture had to be viewed in relation to the people who utilized their units within that culture.” Er fragte, „What kind of ‘native reaction’ made one item relevant and another one not noticed?” ([www.sil.org/KLP/klp\\_lingpilg4.htm](http://www.sil.org/KLP/klp_lingpilg4.htm), 5).

Dabei konstituierte er eine neue Relevanz der Begriffe *emisch* und *etisch* (emic and etic) deren Bedeutung sich gut an den Begriffen Phon-*etik* und Phon-*emik* erklären lässt. Das etische System der Phonetik ist der Blick von außen (Pike nennt es *an alien view*) auf das Lautinventar einer Sprache. Das emische System der Phonemik wird sich nur dem auf tun, der von innen, also als Insider eine Sprache ansieht (Pike nennt es *domestic view*). Die emische Sicht sieht die Beziehung der Laute einer Sprache zueinander. Dieses emische System wird in jeder Sprache anders aussehen, wenn sie auch die gleichen Laute benutzt. Dieses Prinzip übertrug Pike auch auf andere Bereiche der Grammatik und Ethnologie. Besonders im Bereich der Ethnologie sind diese Prinzipien immer noch grundlegend.

Für den Bibelübersetzer ist es wichtig, eine Insider-Einsicht, also eine emische Sicht der Sprache und Kultur eines Volkes zu bekommen, bevor er effektiv arbeiten kann.

Das war auch der entscheidende Impuls für das grammatische Modell der Tagmemik. Es beschreibt bedeutungsvolle lin-

guistische Einheiten, die größer als das Wort sind, und darüber hinaus ihre Beziehung innerhalb des Diskurses zueinander. Dieses Modell war zu Anfang der 70er Jahre ein viel diskutierter, aber auch viel kritizierter Ansatz. Thomas N. Headland<sup>13</sup> führt die Kritik an Pikes linguistischer Arbeit im Wesentlichen auf seine christliche Überzeugung zurück. Dennoch hat dieses Modell vielen Linguisten und Bibelübersetzern geholfen, Sprachen zu beschreiben. Später wurde es aber von anderen Modellen abgelöst.

Sprache kann nicht als Einheit losgelöst von der Kultur des Menschen betrachtet werden.

### 3. Ken Pike – Wissenschaftler und Missionar

Als Pike und seine Frau 1980 in Beijing Vorlesungen hielten, sagte ein anderer Sprachwissenschaftler zu Pike, dass er gerade von Vorlesungen an der Universität von Berkeley zurückkäme und dort ein interessantes Gerücht gehört hätte. Er fragte ihn: „... are you a missionary, or are you a linguist?“ Pike antwortete darauf:

In 1935, as a Christmas present to God, I applied to become a missionary to China – to live or to die I didn’t care. I couldn’t go because of poor health. But to serve God is still my first aim. I think, however, that if you ask the students who have heard us lecturing that they would tell you that we are interested in linguistics. ([www.sil.org/KLP/klp\\_lingpilg3.htm](http://www.sil.org/KLP/klp_lingpilg3.htm))

#### 3.1 Linguistik und Bibelübersetzung als Schlüssel zu bibellosen Völkern

Es war kein anderer als W. Cameron Townsend, der Pike mit seiner Begeis-

---

12 Pike, Kenneth L. „Language and Life“, Vorlesung von 1956 am Dallas Theological Seminary, Sonderdruck aus *Bibliotheca Sacra*, Vol 114, Glendale: Summer Institute of Linguistics.

---

13 Wise, Ruth; Headland, Thomas N.; Brend, Ruth M. (Hrsg.). *Language and Life – Essays in Memory of Kenneth L. Pike*, Dallas/Arlington: University of Arlington, TX and SIL International, 2003, 15.

terung für die bibellosen Völker in der Welt ansteckte. Es beeindruckte Pike sehr, dass Townsend sich dieser enormen Aufgabe ohne wissenschaftliche Ausbildung gestellt hatte und es ihm mit einfachsten Hilfsmitteln gelungen war, die Cakchiquel-Sprache Guatemalas zu analysieren.

1935 ermutigte Townsend die fünf Studenten des *Camp Wycliffe*, mit nach Mexiko zu gehen und sich an einem der größten Projekte der Missionsgeschichte zu beteiligen. Er forderte ihre Bereitschaft heraus, mit dem Studium der etwa 1000 Sprachen<sup>14</sup> zu beginnen, deren Sprecher noch auf die Bibel warteten, Sprachen, die kein Alphabet hatten und deren Grammatik nicht erforscht war. Er forderte sie heraus, linguistische Artikel zu schreiben und sie zu diskutieren, zur Bereicherung der akademischen Kreise, aber auch um Alphabetisierungsmaterial zu erstellen und Entwicklungsprojekte in den Volksgruppen zu starten. Dieser Ansatz, der missionarische mit wissenschaftlicher Arbeit verknüpft, faszinierte Pike und gab so seinem Leben eine andere Richtung.

Pike hatte durch seine Arbeit unter den Mixtec schnell erkannt, dass eine korrekte Analyse des Lautsystems und der Grammatik einer Sprache und ethnologische Studien entscheidende Grundlagen für eine erfolgreiche Übersetzungsarbeit sind. Durch seine akademische Tätigkeit und die Leitung von SIL International hat Pike wie kein anderer diesen Ansatz ganz maßgeblich geprägt und gefördert.

---

14 Heute sind 6.913 lebendige Sprachen bekannt, von denen 2.377 mindestens einen Teil der Bibel haben, während in rund 2.700 Sprachen noch kein Bibelteil vorliegt.

### 3.2 Pike als Lehrer

Pike hat als Lehrer und Multiplikator an den SIL-Kursen viele Linguisten, Bibelübersetzer und Missionare beeinflusst. A.L. Becker, der von 1961 bis 1966 unter Pike studierte, beschreibt den Unterricht von Pike so:<sup>15</sup>

Going in for linguistics with Pike was quite comparable to going out for sports. I think he saw his students as almost all capable of great academic achievement if they were willing to work hard and develop their abilities. (Becker, 39)

### 3.3 Monolinguale Demonstrationen

Ein Aspekt seines Unterrichts waren die *monolingual demonstrations*. In diesen etwa 30-minütigen Demonstrationen traf Pike mit dem Sprecher einer ihm unbekannt Sprache zusammen und versuchte nur mit Kreide und einigen Gegenständen, wie z.B. Steinen, ausgerüstet, so viel wie möglich über die Sprache herauszufinden. Er sprach dabei Mixtec. A.L. Becker schreibt, dass Pike seinen Studenten beibrachte, niemals zu fragen, „How do you say, ‚The book is on the table,‘ in your language?“ Die monolingualen Demonstrationen zeigten eindrücklich, wie sich Pike in kürzester Zeit in eine Sprache hineindenken und auch Wesentliches herausfinden konnte.

Ein Sprecher des Ungarischen, Adam Makkai, berichtet über eine solche Demonstration mit Pike. Er verkleidete sich vorher bis zur Unkenntlichkeit, damit Pike nicht aufgrund seines Aussehens Schlüsse auf seine Herkunft ziehen könnte. Nach drei Minuten hatte Pike die (noch) hypothetische (aber richtige) Aussage aufgestellt, dass die Nomen keine Form des Plural haben. Nach 15 Minuten hatte er ein rudimentäres Alphabet erar-

---

15 Becker, A. L. *Kenneth Lee Pike as Teacher*, Bloomington:Eurolingua, 1987.

beitet. Makkai beschreibt diese Erfahrung:

In 38 minutes he had the main sketch of Hungarian morphosyntax worked out. When he got to the point he could ask questions, he knew it was a Finno-Ugric language. ([www.sil.org/KLP/klp-mon.htm](http://www.sil.org/KLP/klp-mon.htm), 4)

Es muss noch dazu gesagt werden, dass die Studenten erheblichen Respekt vor dem Moment hatten, in dem sie selber an der Tafel stehen würden! Pike war dann ein scharfer aber fairer Kritiker ihrer Arbeit. Diese Demonstrationen waren aber nicht nur Übungen, sie hatten auch einen klaren Bezug zur Praxis, da zu dieser Zeit noch etliche Übersetzer in Situationen kamen, in denen sie nur in der Sprache der Menschen kommunizieren konnten, ohne sich einer Mittelsprache bedienen zu können.

### 3.4 Pike als Berater

Etwa drei Jahrzehnte lang verbrachte Pike ungefähr ein Semester pro Jahr mit Reisen, um SIL-Kollegen zu helfen, die Probleme in der Sprachanalyse hatten. Durch seine wissenschaftliche Arbeit in verschiedenen Bereichen der Linguistik hatte er eine ausgezeichnete Grundlage dafür, zumal viele Mitarbeiter von SIL nicht die Möglichkeit hatten, ein Vollstudium der Sprachwissenschaften zu absolvieren. Pike bekam Einblick in Sprachen aller Kontinente und Sprachfamilien. Durch diese Arbeit hatte er einen direkten Anteil an den wissenschaftlichen Arbeiten, aber auch an den Bibelübersetzungen, die von SIL-Mitarbeitern erstellt wurden bzw. werden.

Trotz seines enormen Wissens trat er nie als einer auf, der schon alles weiß und beherrscht. Er blieb als Wissenschaftler, Lehrer und Berater immer der „Kollege“, der sich nicht zu schade war, da zu helfen, wo er gebraucht wurde. Seine Einstellung, ja sein Respekt vor Sprache kommt in einem seiner Zitate zum Ausdruck:

We must be prepared to accept a set of residues for every research project – unsolved problems, or bits of data still not fitting the system ... . With acknowledgement of residues, we can be more easily prepared to grant the unit of science, the overlapping of disciplines and the total coherence of all facts. ([www.sil.org/klp/klp-maxims.htm](http://www.sil.org/klp/klp-maxims.htm))

## 4. Ken Pike – Wissenschaftler und Christ

Pike hatte nie ein Problem mit der Tatsache, Wissenschaftler und Christ zu sein. Es ist leicht, bei all seinen wissenschaftlichen Erfolgen seine Tätigkeit als Bibelübersetzer in der Mixtec-Sprache zu übersehen.

Seine Überzeugung als Christ fand z.B. in den Andachten Ausdruck, die während der SIL-Kurse stattfanden. Zweimal in der Woche übernahm er eine Andacht. Seine Schwester berichtet, dass er gerne Bilder gebrauchte, um die notwendige Balance zwischen dem wissenschaftlichen Arbeiten und dem missionarischen Auftrag darzustellen. Eins davon war die Tatsache, dass ein Mensch beim Gehen mit zwei Beinen das Gewicht seines Körpers immer wieder abwechselnd von einem auf das andere Bein verlagert. Mit einem Bein ist kein balanciertes Laufen möglich. So war er mit voller Überzeugung Christ, der dem Missionsbefehl aus Mt. 28,19 Folge leistete und auch Wissenschaftler, der sich mit seinem Wissen zur Ehre Gottes einsetzte. Diese zwei Standbeine waren die Balance seines Lebens, das er glaubhaft lebte. Pike bezeichnete sich selbst als Maultier – eine Kreuzung zwischen Pferd und Esel, eben ein Hybrid, der die Vorzüge beider Gattungen in sich vereint. So vereinte er in seiner Person in einzigartiger Weise den Wissenschaftler mit dem Missionar und Christen.

Seine Überzeugung als Christ kommt auch in zahlreichen Artikeln und Büchern, so auch in seinen Gedichten, zum



Ausdruck. Hier sind stellvertretend die Bücher *Mark My Words* (1971) und *With Heart and Mind* (1996) zu nennen.<sup>16</sup> In *Mark My Words* illustriert Pike den Text des Markusevangeliums mit Gedichten. Unter der Überschrift *People-tired: Too much People makes us feeble* illustrierte er den Text aus Markus 6,32-39, die Speisung der 5000, mit folgenden Gedichten (Pike, Kenneth 1971, 45-46):

**DEEP APPETITE**

He gave thanks for daily bread  
looking toward His Father's place.  
Short supply plus Father's grace  
nourishes the soul instead.  
Full supply without his face  
dulls the appetite for bread.

**WHOEVER WANTS TO BE GREAT**

Unimportant people place world's  
food on dish.  
What prince grinds the bread,  
bakes the fish?

In *With Heart and Mind* verteidigte Pike seine wissenschaftlich intellektuelle Arbeitsweise, und hielt daran fest, dass der christliche Glaube und wissenschaftliches Arbeiten eng miteinander verbunden sein können. Hugh Steven fasst diese Balance in Pikes Leben so zusammen:

To understand Pike, one must know he is both a scholar and Christian; that his faith in Christ is at once full of energy, without pretence and rooted in Biblical depth. (Wise, Headland and Brend, 16)

**4.1 Pike von Mensch zu Mensch**

Menschen waren wichtig für Pike. Um sein Verhältnis zu Menschen zu beschreiben, gebrauchte er das Bild eines Brunnens: Grabe tief und verteile das

<sup>16</sup> Pike, Kenneth L. *Mark my Words*, Michigan: W.B. Eerdmanns Publishing Company, 1971; ders. *With Heart and Mind*, Grand Rapids:Eerdmans, 1996.

Wasser weit. Er wollte auch hiermit dem Beispiel Christi folgen, der auf der einen Seite zwölf Menschen an seiner Seite ausbildete und tief beeindruckte, auf der anderen Seite durch sein Handeln und Predigen größere Menschenmengen erreichte. So hat Pike auf seinem Lebensweg, Menschen, die mit ihm arbeiteten, als Wissenschaftler und Christ tief geprägt, sie motiviert und durch sein eigenes Leben und Handeln angesteckt. Sehr viele haben von seinen Büchern und Artikeln, seinen Beratungen und Vorlesungen profitiert und man kann sagen, dass er das Wasser des Brunnens weit verteilt hat. Lassen wir hier einen Kollegen und Freund Pikes, Robert E. Longacre, zu Wort kommen:<sup>17</sup>

He has been my shade tree during the years of my early linguistic growth. I owe a lot to him – probably much more than even I, myself, realize for the encouragement and help he has given me in the years I've worked with him in SIL. (Longacre, 46)

**5. Fazit**

Ich bin mir am Ende dieser Ausarbeitung völlig bewusst, dass sie dem Leben und Wirken des Kenneth L. Pike nicht gerecht werden konnte. Gott hat ein Leben, das in den ersten zwei Jahrzehnten nicht so richtig zu geraten schien, in seine Hand genommen und hat etwas völlig Neues, Erstaunliches daraus gemacht. Er hat mit diesem Leben ein Stück Missionsgeschichte geschrieben. Wie viele andere Menschenleben direkt oder indirekt dadurch beeinflusst worden sind, ist nicht zu ermessen. Pike selber wollte immer, dass man sich nach seinem Tode an einen Menschen erinnert, der einen wichtigen Beitrag zum Reich Gottes leistete. John Watters, derzeitiger *Executive Director* von SIL International, fasste

<sup>17</sup> Longacre, Robert E. *Kenneth L. Pike as Friend and Colleague within the Summer Institute of Linguistics*, Bloomington:Eurolingua, 1987.

den Einfluss von Pike auf sein Leben in einem Nachruf so zusammen:<sup>18</sup>

Ken Pike stands out as one of the most influential people in my life, and I praise God for his life. I want to celebrate his life as one well run. I also celebrate the fulfilment of his heart's desire: To stand in the presence of God and sing from the top of his voice "it will be worth it all, when we

---

18 Watters, John R. A Personal Celebration of Kenneth L. Pike's Life, 9.1.2001, Interner elektronischer Rundbrief des SIL International.

see Jesus." What joy must fill his spirit today.

Pike hat sich auch durch schärfste Kritik an der Arbeit von SIL nicht beirren lassen. Seine Zugehörigkeit zu Wycliff und die Verbindung zwischen SIL und Wycliff haben ihm immer wieder heftige Kritik eingebracht, aber er ist seinen Weg gegangen und hat seine Überzeugungen gelebt. Wie viele Spuren des Segens er in aller Welt hinterlassen hat, können wir nicht ermessen.

## Kurzbericht von der WEA-Mission Commission

Ein besonderer Höhepunkt war die internationale Tagung der Missionskommission der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA-MC) von 6.-11. November 2012, zu der etwa 200 Missionsleiter aus der ganzen Welt nach Schwäbisch Gmünd gekommen waren. Sie stand unter dem Thema „God's disturbing mission“. Gottes Handeln an den Völkern wirbelt unsere Pläne durcheinander, es ist aufwühlend, verwirrend, beunruhigend, verunsichernd. Die Welt befindet sich im rasanten Umbruch, und dahinter wirkt Gott als Herr der Geschichte. Steve Moore, Leiter der AEM-USA verglich unsere Aufgabe mit der von Fluglotsen: Ständig kommen neue Flugzeuge auf den Radarschirm, und andere bewegen sich heraus, große und kleine, schnelle und langsame Maschinen in unterschiedlicher Flughöhe. Ununterbrochen wandelt sich das Bild, und neue Lösungen müssen gefunden werden. Eine mühsam erarbeitete Entscheidung ist vielleicht schon nach 20 zwanzig Minuten überholt. Darum ist es heute unglaublich schwierig, Entscheidungen zu treffen, Risiken abzuschätzen und Mitarbeiter zu führen. Es braucht heute Mitarbeiter, die selbständig handeln und gleichzeitig in verschiedenen Netzwerken eingebunden sind. Das erfordert neue Führungsstile und neue Typen von Leitern.

Die Themen wurden durch Kurzvorträge nur angerissen und in den Diskussionen an den Tischgruppen weiter vertieft. Nachmittags wurde das Hauptprogramm ergänzt durch zahlreiche Seminare, in denen Themen weiter bearbeitet wurden wie Integrale Missionarsausbildung, Partnerschaft und Zusammenarbeit, theologische Ausbildung, Kontextualisierung, *Tentmaking*, *Business as Missions*, *Arts and Missions*, *Research*, *Missiologie*, etc. Besonders wertvoll waren die persönlichen Begegnungen mit alten und neuen Freunden, wo gemeinsame Interessen entdeckt und konkrete Projekte / Partnerschaften vereinbart wurden.

*Dr. Detlef Blöcher (DMG), Vorsitzender der deutschen AEM*

# Aktuelle Fortbildungsangebote für ganzheitliche Mission

Der 3. Kongress für Weltevangelisation in Kapstadt hat Ende 2010 ein Missionsverständnis bestätigt, das Evangelisation und soziales Engagement in dieser Welt miteinander verbindet. Seit Lausanne 1974 hat sich diese Sicht im evangelikalischen Raum durchgesetzt. In der Missionsarbeit ist es schon lange selbstverständlich, dass Verkündigung der Liebe Gottes und konkrete Demonstration dieser Liebe zusammengehören. Nach einer Erhebung aus dem Jahr 2004 sind 40% der Missionare von Mitgliedswerken der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) im sozialmissionarischen Dienst tätig. Die meisten von ihnen haben diese Aufgaben übernommen, weil die Not offensichtlich war oder die Mitarbeit in Entwicklungsprojekten von den einheimischen Partnern erwartet wurde. Viele Missionare sind für diese Arbeit nicht besonders ausgebildet und können die Auswirkungen ihrer Projekte nicht immer überschauen.

## CCD-Konferenz 23.-27. April 2012

Um solchen Mitarbeitern christlich geprägter Entwicklungsprojekte Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch und zur Fortbildung zu geben, finden seit 2003 regelmäßig die CCD-Konferenzen (*Christian Community Development*) statt. Die Konferenzen sind eine einzigartige Möglichkeit, die Arbeit zu reflektieren, mit Kollegen und Experten aus verschiedenen Kontinenten Erfahrungen auszutauschen und neue Impulse für den eigenen Dienst zu bekommen. In diesem Jahr wird die CCD-Konferenz vom 23. bis 27. April im Konferenzzentrum Schönblick (Schwäbisch Gmünd) stattfinden. Die Konferenz wird von der AEM in Zusammenarbeit mit dem Micah Network und der European Evangelical Mission Association organisiert. Schwerpunktthema ist diesmal die Zusammenarbeit mit verschiedenen Partnern. Die Hauptredner sind C.B. Samuel (Indien), Joel Edwards (England) und Elisa Padilla (Argentinien). Weitere Informationen und die Möglichkeit zur Anmeldung bietet die Internetseite [www.ccdnetwork.de](http://www.ccdnetwork.de).

## Studiengang „Development Studies“

Für Interessierte, die sich noch intensiver mit Fragen christlicher Entwicklungsarbeit beschäftigen wollen, gibt es ab diesem Jahr ein in Deutschland einzigartiges Angebot. In Zusammenarbeit mit der University of South Africa (UNISA) bietet das Marburger Bildungs- und Studienzentrum (MBS) ab Herbst 2012 einen Masterstudiengang „Development Studies“ an. Der Unterricht erfolgt berufs begleitend in zehn Modulen über einen Zeitraum von drei Jahren und umfasst Themen wie Entwicklungstheorien und Theologie, Bedeutung von Kultur und Weltsicht auf Entwicklungsprojekte, Projektplanung und -management, partizipatives Lernen, Zusammenarbeit mit verschiedenen Partnern, u.a. Die Unterrichtssprachen sind Englisch und Deutsch. Die Unterrichtsinhalte sollen in Praxisprojekten angewandt werden, aus denen dann auch die Themen der Abschlussarbeiten entwickelt werden können. Weitere Informationen und Bewerbungsunterlagen finden Sie im Internet unter [www.m-b-s.org](http://www.m-b-s.org).

*Dr. Thomas Kröck, Referent für Sozial-Missionarische Arbeit  
beim Deutschen EC-Verband*

# Einblicke in die Geschichte der evangelischen Missionsbewegung Brasiliens

Thomaz Litz

Das Wachstum der evangelikalen Missionsbewegung in Lateinamerika ist weitgehend bekannt. Unbekannter sind jedoch die geschichtlichen Entwicklungen, die zu diesem Wachstum führten. Im folgenden Artikel wird ein grober Abriss der evangelischen Missionsbewegung in Brasilien gegeben. Viele Erkenntnisse aus dieser brasilianischen Missionsgeschichte können, mit gegebener Vorsicht, auch auf andere lateinamerikanische Missionsbewegungen übertragen werden. Damit gewinnt der Artikel an Relevanz für den gesamten lateinamerikanischen Kontext.

*Thomaz Litz studierte Jura in São Paulo/Brasilien und an der Universität Tübingen (Legum Magister; LL.M.). Er erwarb einen Master of Arts (M.A.) in Missiologie an der Akademie für Weltmission in Korntal und ist Missionar der Deutschen Missionsgemeinschaft in Brasilien. Email: thomaz.litz@hotmail.com.*

## 1. Einleitung

Im Jahr 1996 hatte Brasilien weltweit 1.626 Missionare im Einsatz, 2005 waren es 3.195.<sup>1</sup> Während 1996 noch 70 % der brasilianischen Missionare über Missionsgesellschaften ausreisten,<sup>2</sup> wurden im Jahr 2001 10 %<sup>3</sup> und 2005 25 % der Missionare direkt über Heimatgemeinden ausgesandt.<sup>4</sup> Eine weitere Veränderung ist, dass 1996 die meisten brasilianischen Missionare – abgesehen von Südamerika – noch nach Europa ausreisten,<sup>5</sup> während 2005 Afrika diese Stelle einnahm.<sup>6</sup> Der prozentual gerin-

gere Anteil brasilianischer Missionare in Europa wurde auf dem 5. „Congresso Brasileiro de Missões“ (V CBM)<sup>7</sup> thematisiert. Parallel dazu fand im März 2009 ein Lateinamerikanisch-Europäisches Treffen in Argentinien statt, organisiert von COMIBAM Cono Sur<sup>8</sup>, um den „mazedonischen Ruf“ (Apg 16,9)<sup>9</sup> der europäischen Gemeinde zu diskutieren. Zwei Monate später trafen sich 40 Missionsleiter in Torremolino, Spanien, um die Bewegung „Back to Europe“ zu starten. Der „Acuerdo de Torremolinos“ (15.5. 2009) bekräftigt, dass die aktuelle geistliche Situation Europas eine integrale, gezielte und koordinierte missionarische Aktion Lateinamerikas erfordert.<sup>10</sup>

wählt am 10.3.10. Die Entwicklung der Missionsbewegung in den anderen Ländern Lateinamerikas ist ähnlich. Vgl. dazu die Power Point „El Movimiento Misionero Iberoamericano: Catálogo de 2006“, [www.comibam.org/transpar/\\_menu/esp/web4-ib.htm#](http://www.comibam.org/transpar/_menu/esp/web4-ib.htm#); eingewählt am 10.03.10.

7 Der 5. „Congresso Brasileiro de Missões“ (Brasilianischer Kongress für Mission) fand vom 13. bis 17. Oktober 2008 in Águas de Lindóia, Brasilien, statt. Unter den 1.600 Teilnehmer befand sich der Autor dieses Artikels.

8 „Cooperacion Misionera Iberoamericana Cono Sur“ umfasst die Länder Argentinien, Chile, Paraguay und Uruguay.

9 Zitat aus dem offiziellen Bericht von Daniel Bianchi, „Encuentro Latino-Europeo“, [www.comibam.org/docs/encuentrolatinoeuropeo.pdf](http://www.comibam.org/docs/encuentrolatinoeuropeo.pdf); eingewählt am 10.3.10.

10 OCI Europe, „Acuerdo de Torremolino“, [www.ocieurope.org/LinkClick.aspx?fileticket](http://www.ocieurope.org/LinkClick.aspx?fileticket)

1 Siehe dazu Power Point von Ted Limpic, [www.infobrasil.org](http://www.infobrasil.org); eingewählt am 10.3.10.

2 Daten von Cooperação Missionária Iberoamericana (COMIBAM) 1997, [www.infobrasil.org](http://www.infobrasil.org); eingewählt am 10.03.10.

3 COMIBAM 2002, [www.infobrasil.org](http://www.infobrasil.org); eingewählt am 10.3.10.

4 COMIBAM 2005, [www.infobrasil.org](http://www.infobrasil.org); eingewählt am 10.3.10.

5 COMIBAM 1997, [www.infobrasil.org](http://www.infobrasil.org); eingewählt am 10.3.10.

6 COMIBAM 2005, [www.infobrasil.org](http://www.infobrasil.org); einge-

Im Folgenden soll ein grober Abriss der evangelischen Missionsbewegung Brasiliens erstellt werden, der die aktuellen Entwicklungen geschichtlich einbettet.

## 2. 17. Jahrhundert: Protestantische Kolonialkirchen

Die protestantische Mission der Kolonialzeit in Brasilien ist mit der Invasion von holländischen und französischen Expeditionen verbunden, die Einflusssphären an der von Portugal kolonisierten brasilianischen Küste errichteten.

### 2.1 Französische Hugenotten (1555)

Der erste französische Versuch, in Lateinamerika Fuß zu fassen, steht in Verbindung mit der Stadt Rio de Janeiro. Französische Hugenotten unter der Führung von Nicolau Durand de Villegaignon gründeten in der Bucht von Guanabara 1555 bis 1560 eine französische Kolonie (*France Antarctique*). Calvin entsandte vierzehn Glaubensgenossen nach Brasilien, darunter Jean der Léry (1534-1613), der tagebuchartig die Geschichte dieser frühen Mission geschrieben hat.<sup>11</sup> Das Experiment wurde 1560 durch portugiesische Truppen beendet.<sup>12</sup>

---

=w8MjGC3e%2FU%3D&tabid=1937&mid=4383 &language=en-US; eingewählt am 10.3.10.

11 Klaus Koschorke, Frieder Ludwig und Mariano Delgado (Hg.), *Außereuropäische Christentums-geschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990. Kirche und Theologiegeschichte in Quellen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 232; im Folgenden zitiert als Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*. Siehe auch Antonio Gouveia Mendonça, „A History of Christianity in Brazil. An Interpretative Essay“, *IRM*, Vol. LXXXV, No. 338 (July 1996), 367-387, 377; im Folgenden zitiert als Mendonça, „History of Christianity in Brazil“.

12 Vgl. dazu Martin N. Dreher, „Lateinamerika“, *RGG*, Band 5, 101; im Folgenden zitiert als Dreher, „Lateinamerika“. Ein weiterer französischer Versuch, eine Kolonie in Brasilien zu errichten, geschah 1612 in São Luis do Maranhão.

### 2.2 Holländische Calvinisten (1624)

1624 kamen die Holländer nach Bahia, wurden jedoch vertrieben. Von 1630 bis 1654 konnten sie sich im brasilianischen Nordosten etablieren und gründeten die Stadt Recife. Für eine kurze Zeit siedelten sie sich auch in Maranhão an (1641-1644). Unter der Regierung von Prinz Johann Moritz von Nassau (1637-1644) kam es zur Organisation einer calvinistisch-reformierten Kirche, die gegenüber Juden und Katholiken tolerant war.<sup>13</sup>

### 2.3 Zwischenergebnis

Nach der Vertreibung durch die Portugiesen hinterließ der Kolonialprotestantismus keine bleibenden Spuren in Brasilien.<sup>14</sup> Festzuhalten ist, dass die Missionsarbeit der Calvinisten und Hugenotten dem der katholischen Portugiesen stark ähnelte. So dachten die Europäer, dass Halbnomaden ohne feste Tempel und Kultstätten keine Gottheit verehren.<sup>15</sup> Interessant ist, dass die Missionsarbeit sowohl von Protestanten wie Katholiken nur unter Indios, aber nicht unter afrikanische Sklaven durchgeführt wurde.<sup>16</sup> Ein wesentlicher Unterschied zur katholischen Mission war die Übersetzung des Neuen Testaments und des Katechismus durch die Holländer in die lokale Indianersprache.<sup>17</sup>

---

13 Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 260 und Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 379.

14 Edmund K. Sherrill, „Brasilien“, *Lexikon zur Weltmission* (Wuppertal: Brockhaus, 1975), 77f; im Folgenden zitiert als Sherrill, „Brasilien“.

15 Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 232.

16 Dreher, „Lateinamerika“, 101.

17 Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 378.

### 3. 18. Jahrhundert: Zusammenbruch der katholischen Patronats- kirche

#### 3.1 Ausweisung der Jesuiten (1760)

Im 18. Jahrhundert rücken die kirchlichen Besitztümer, hauptsächlich die jesuitischen Reduktionen,<sup>18</sup> in den Bereich des politischen Interesses. Die Reduktionen hatten sich u.a. als Alternative zum vorherrschenden kolonialen System entwickelt und stießen deshalb auf Widerstand. Dies führte zur Ausweisung der Jesuiten aus Portugal (1759) und Brasilien (1760).<sup>19</sup>

#### 3.2 Lokale Emanzipations- bewegungen (1789)

Bei der „Inconfidência Mineira“ von Vila Rica de Ouro Preto im Jahre 1789 kam der wachsende Einfluss der kreolischen<sup>20</sup> Minenbesitzer erstmals in direkten Konflikt mit der sie unterdrückenden portugiesischen Kolonialmacht. Neu gegenüber früheren revolutionären Stimmungen waren Einflüsse der Aufklärung, darunter das Vorbild des nordamerikanischen „Bill of rights“ (1776) und des Unabhängigkeitskrieges (1776-1783), die Forderungen nach der Bildung einer Re-

---

18 In die Geschichte sind besonders die Reduktionen eingegangen, welche die Jesuiten ab 1610 im Siedlungsgebiet der Guaraní gründeten. Bei der Vertreibung der Jesuiten lebten nach Schätzungen ca. 100.000 Menschen in den Reduktionen. Vgl. dazu Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 253ff.

19 Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 379.

20 Kreolen waren die in der „Neuen Welt“ geborenen Mestizen. Sie wurden gegenüber den „echten“ im Mutterland geborenen Europäern benachteiligt, was zu den Unabhängigkeitskämpfen führte. Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 261ff.

publik und nach Öffnung der Häfen.<sup>21</sup> Bei der „Revolução dos Alfaiates“ (1798) in Bahia klang das Thema der sozialen Emanzipation deutlich an. Zu dieser Zeit kam es auch zu einem Aufblühen der Freimaurerei, deren Einfluss ein wichtiger Faktor für die Öffnung Brasiliens für den Protestantismus war. Dies ist übrigens der Grund, weshalb bis heute viele Gemeindemitglieder und Pastoren traditioneller Denominationen Freimaurer sind.<sup>22</sup>

Das Aufblühen der Freimaurerei war ein wichtiger Faktor für die Öffnung Brasiliens für den Protestantismus.

#### 3.3 Zwischenergebnis

Die Ausweisung der Jesuiten bedeutete einen schweren Schlag für die katholische Mission in Brasilien. Das Eindringen von liberalem Gedankengut und das wachsende Selbstbewusstsein der brasilianischen Oligarchie bereiteten den Weg für die Öffnung des Landes gegenüber dem Protestantismus.

### 4. 19. Jahrhundert: Die Anfänge der „neuen Religion“

Aufgrund der napoleonischen Kriege floh der portugiesische Hof im Jahr 1808 nach Rio de Janeiro, wodurch Brasilien völlig neue Perspektiven bekam. Der Handel wurde belebt, Manufakturen erlaubt und die Druckerei eingeführt. Nach dem Ende des Krieges erhob João VI. Brasilien zum Königreich (1815). Als die liberale Revolution Portugal erfasste

---

21 Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978), 373; im Folgenden zitiert als Prien, *Geschichte des Christentums in LA*.

22 Der Einfluss der Freimaurer auf die Öffnung Brasiliens für den Protestantismus wird von vielen Autoren beschrieben, u.a. Dreher, „Lateinamerika“, 104 und Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 384.

(1820), entschloss sich der König unter massivem Druck des Hofes, nach Lissabon zurückzukehren (1821). Sein Sohn Pedro wurde als Stellvertreter zurückgelassen.<sup>23</sup> Dieser verband sich mit nationalistisch gesinnten Geistlichen und Freimaurern, und rief die Unabhängigkeit aus (7.9.1822).<sup>24</sup> Aufgrund der Monroe-Doktrin (1823) wusste sich Brasilien in den Unabhängigkeitsbestrebungen von den USA beschützt. So wurde eine neue Verfassung erstellt (24.3.1824), die den Protestanten erstmals die freie Ausübung ihrer Religion zugestand.<sup>25</sup> Der endgültige Sieg der liberalen Kräfte kam mit der Einführung der Republik (1889) und der gesetzlich verankerten Gleichstellung der Religionen (1890).<sup>26</sup>

Die katholische Kirche verwendete viel Energie darauf, die Trennung von Staat und Kirche zu verhindern. Die Bindung des Klerus an die portugiesische Oligarchie hatte zur Folge, dass nach der Emanzipation das katholische Missionswerk, schon sehr geschwächt durch die Ausweisung der Jesuiten, völlig zusammenbrach.<sup>27</sup> So konnte das System der kolonialen Staatskirche überwunden werden, was die Ausbreitung der „neuen Religion“<sup>28</sup> ermöglichte.<sup>29</sup>

#### 4.1 Auslandsgemeinden (1819)

Die ersten Protestanten Brasiliens waren sogenannte „Residenten“, ausländische

Kaufleute und Seeleute, die sich temporär in Lateinamerika aufhielten und sich in Auslandsgemeinden trafen. Ein Handelsvertrag zwischen Portugal und England (19.2.1810) billigte den Engländern erstmals die Ausübung der protestantischen Religion in Brasilien zu. Dies ermöglichte die Gründung der ersten protestantischen Kirche Lateinamerikas in Rio de Janeiro (1819).<sup>30</sup>

#### 4.2 Einwandererkirchen (1824)

Mit der Unabhängigkeit begann die staatlich geförderte Einwanderung von Deutschen nach Rio Grande do Sul. So kam es zur Gründung lutherischer Gemeinden in Nova Friburgo und São Leopoldo (1824) und zur Entsendung von Geistlichen durch den Berliner Evangelischen Oberkirchenrat.<sup>31</sup> Ab 1847 wurden auch im Bundesland Santa Catarina deutsche Kolonien gegründet.<sup>32</sup> Später kamen noch Holländer (1889), Buren (1899-1902), Ungarn (1918) und Russlanddeutsche (1917) nach Südbrasilien.<sup>33</sup> Der deutschsprachige Protestantismus kapselte sich von der nichtdeutschen Bevölkerung ab und pflegte das „deutsche Volkstum“. Dies führte dazu, dass sich während des „Dritten Reichs“ (1933-1945) ein großer Teil der deutschen Pfarrerschaft in der NS-Organisation „Deutsche Christen Brasiliens“ versammelte.<sup>34</sup>

---

23 Prien, *Geschichte des Christentums in LA*, 384.

24 Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 380.

25 Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 277f.

26 Sherrill, „Brasilien“, 78.

27 Prien, *Geschichte des Christentums in LA*, 528.

28° Unter diesem Namen wurde der Protestantismus zuerst in Brasilien bekannt. Vgl. Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 381.

29 Hermann Brandt, „Theologie in Lateinamerika“, *RGG*, Band 5, 106; im Folgenden zitiert als Brandt, „Theologie in Lateinamerika“.

---

30°Es handelt sich dabei um eine anglikanische Kirche. Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 277f.

31 Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 278.

32 Dreher, „Lateinamerika“, 103. Siehe die tiefgründige Studie von Lauri Emilio Wirth, *Protestantismus und Kolonisation in Brasilien: der evangelische Gemeindeverband in Brasilien; Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina* (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen, 1990).

33 Prien, *Geschichte des Christentums in LA*, 531.

34 Vgl. Koschorke, *Außereuropäische Christen-*

Heute ist die „Evangelische Kirche Lutherschen Bekenntnisses in Brasilien“<sup>35</sup> (EKLBB) gegenüber der brasilianischen Gesellschaft offen, doch sie verzeichnet sinkende Zahlen.

### 4.3 Angelsächsische Bibelgesellschaften (1826)

Die eigentliche protestantische Mission in Brasilien begann mit Ausländern, die Bibeln unter dem Volk verbreiteten.<sup>36</sup> Mit der Ankunft der nordamerikanischen Methodisten Justin Spaulding und Daniel Parish Kidder 1836 in Rio de Janeiro begann die Verteilung von Bibeln der „American Bible Society“ (ABS).<sup>37</sup> Solche Aktivitäten wurden von den liberalen Kräften Brasiliens begrüßt, da sie dem Ideal des Fortschritts entsprachen.<sup>38</sup> Heute verteilt die Brasilianische Bibelgesellschaft weltweit die zweitgrößte Zahl von Bibeln und Bibelteilen.<sup>39</sup>

### 4.4 Denominationale Missionare aus Nordamerika (1836)

Da Brasilien mit der politischen Unabhängigkeit zunehmend in den Einflussbereich der USA kam, verstärkte sich die missionarische Aktivität nordamerikanischer Denominationen im Land. Zu den Pionieren, die beständige Gemeinden gründeten, gehören die oben erwähnten Methodisten Spaulding und Kidder (1836) sowie das Kongregationalisten-ehepaar Kalley (1855), das die erste Sonntagsschule gründete und durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu Dom

---

*tumsgeschichte*, 288.

35 Die offizielle Home-Page lautet [www.luteranos.com.br](http://www.luteranos.com.br); eingewählt am 15.03.10.

36 Vgl. dazu Koschorke, *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, 279.

37 Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 382.

38 Koschorke, *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, 279.

39 Sherrill, „Brasilien“, 78.

Pedro für die Protestanten u.a. das Recht, auf öffentlichen Friedhöfen bestattet zu werden, erlang.<sup>40</sup> Außerdem sind hier zu nennen der Presbyterianer Simonton<sup>41</sup> (1859), der die erste protestantische Zeitschrift Brasiliens gründete (*Imprensa Evangélica*), die Baptisten Bagby und Taylor (1881) und die Episkopalen Kinsolving und Morris (1890).<sup>42</sup> Von Bedeutung ist der Übertritt einiger katholischer Priester, hauptsächlich zu den Presbyterianern, der in dieser Phase aktivsten und größten Denomination Brasiliens.<sup>43</sup>

### 4.5 Erste interdenominationale Glaubensmissionen (1892)

Gegen Ende des Jahrhunderts wurden in den USA und England nach dem Vorbild der China-Inland-Mission sogenannte Glaubensmissionen speziell für die Arbeit in Lateinamerika gegründet. Von Bedeutung dabei ist die von Sarah P. Kalley mit Hudson Taylor gegründete „Help for Brazil Mission“ (England, 1892), die sich 1911 mit der „South American Evangelical Mission“ (England, 1897) zur „União Evangelizadora Sul Americana“ (UESA) zusammenschloss und später das „Missionary Information Bureau“ (MIB) errichtete. In den USA gründete die Familie Strachan 1921 die „Latin America Mission“ (LAM),<sup>44</sup> die durch ihre „Evangelism in

---

40 Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 383.

41 Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 383.

42 Vgl. dazu Sherrill, „Brasilien“, 78 und Martin N. Dreher, „Brasilien“, *RGG*, Band 1, 1735; im Folgenden zitiert als Dreher, „Brasilien“.

43 Siehe dazu Mendonça, „History of Christianity in Brazil“, 380. Einen Einblick in die Missionstätigkeit der presbyterianischen Pioniere bietet Frank L. Arnold, „A Peek in the Baggage of Brazil's Pioneer Missionaries“, *Missiology*, Vol. XXXIV, No. 2 (April 2006), 125-134.

44 Die offizielle Homepage lautet [www.lam.org](http://www.lam.org); eingewählt am 15.3.10.



Depth“ auch in Brasilien Bedeutung erlangte. Zur selben Zeit ist die Niederlassung internationaler Jugendorganisationen in Brasilien zu verzeichnen, u.a. des ersten in Lateinamerika gegründeten Christlichen Vereins Junger Männer<sup>45</sup> in Rio de Janeiro (1893).<sup>46</sup>

#### 4.6 Zwischenergebnis

Da die Auslandsgemeinden und die Einwandererkirchen sich von der brasilianischen Gesellschaft abkapselten, begann die evangelische Mission in Brasilien vorwiegend mit der Ankunft angelsächsischer Missionare. Anfangs durch Bibelverteileraktionen, danach durch denominationale Missionsorganisationen, später durch speziell für die Missionsarbeit in Lateinamerika gegründete interdenominationale Glaubensmissionen. Die wichtigsten Wege zur Vermittlung des Glaubens waren Bildungseinrichtungen, die sich meistens an die aufgeklärte Mittelschicht richteten. Außerdem etablierte sich die Sonntagsschulbewegung in den meisten traditionellen Denominationen des Landes. Diese vermittelte ursprünglich nicht nur religiöses Wissen, sondern half auch bei der Alphabetisierung unterprivilegierter Schichten.

#### 5. Erste Hälfte des 20. Jahrhunderts: Nationalisierung des Protestantismus

Seit der republikanischen Revolution (1889) maßte sich das brasilianische Militär die Rolle eines Richters in der Politik an („Poder Moderador“). So erfolgten alle politischen Umstürze des 20.

45 Die offizielle Homepage lautet [www.ymca.org.br](http://www.ymca.org.br); eingewählt am 15.3.10.

46 Prien, *Geschichte des Christentums in LA*, 531.

Jahrhunderts durch militärische Erhebungen.<sup>47</sup> Die politische Entwicklung Brasiliens war in diesen Jahren von einer zunehmenden Radikalisierung bestimmt. Urbanisierung und Industrialisierung erhöhten das politische Gewicht der Massen, so dass sich die Parteien um eine breitere Grundlage im Volk bemühten.

In der katholischen Kirche begann nach dem Schock der Trennung von Staat und Kirche (1890) und der wachsenden nordamerikanischen Missionstätigkeit eine innerkirchliche Reformbewegung (Restauration). Sie konnte jedoch trotzdem nicht mit dem Wachstum der brasilianischen Bevölkerung Schritt halten aufgrund ihrer Entfremdung von der brasilianischen Wirklichkeit und der Europäisierung der Kirche durch die Restauration.<sup>48</sup>

Sie beabsichtigte, die Trennung der Gewalten rückgängig zu machen und eine katholische „Nationalkirche“ herbeizuführen. Dieses Ziel wurde weitgehend mit der Verfassung von 1934 erreicht.

Mit der „Woche der modernen Kunst“<sup>49</sup> in São Paulo im Jahr 1922 begann eine

... die intellektuelle Abhängigkeit vom Ausland beenden.

47 So z.B. die gescheiterte Erhebung der Leutnants in den zwanziger Jahren, das Ende der Ersten Republik (1939), der Sturz von Vargas (1945) oder die sogenannte „demokratische Revolution“ (1964). Prien, *Geschichte des Christentums in LA*, 543.

48 Siehe dazu Prien, *Geschichte des Christentums in LA*, 553ff. Einen interessanten Einblick über den Einfluss des Missionsprotestantismus auf die Restauration gibt Samuel Escobar, „Missions and Renewal in Latin-American Catholicism“, *Missiology*, Vol. XV, No. 2 (April 1987), 33-46.

49° „Semana de Arte Moderna.“

kulturelle Revolution, welche die Gegenwart im Gegensatz zur Vergangenheit betonte („Modernismo“). Nationale Erregenschaften sollten den geistigen Importen aus dem Ausland vorgezogen werden und die intellektuelle Abhängigkeit vom Ausland beenden.<sup>50</sup>

### 5.1 Nationalisierung der Denominationen (1903)

Mit dem Nationalbewusstsein Brasiliens wuchsen innerhalb der Denominationen Autonomiebestrebungen. Als Folge entstanden Schismen, zuerst bei den Presbyterianern (1903), als die „Igreja Presbiteriana Independente“

... es kam  
zum Schisma  
wegen der  
Einsetzung von  
brasilianischen  
Bischöfen.

(IPI) sich aufgrund von Divergenzen im Bezug auf die Mitgliedschaft von Missionaren und Pastoren in der Freimaurerei und der Ausbildungsphilosophie

brasilianischer Pastoren von der von nordamerikanischen Missionaren gesteuerten „Igreja Presbiteriana do Brasil“ trennte.<sup>51</sup> Danach kam es zum Schisma bei den Methodisten (1924)<sup>52</sup> wegen der Einsetzung von brasilianischen Bischöfen und einer Brasilianisierung der Kirche, und schließlich spalteten sich auch die nordbrasilianischen Baptisten (1925)<sup>53</sup>. Mit der Weltwirtschaftskrise (1929) lockerten sich weiterhin die Bindungen verschiedener Denominationen an die Missionsgesellschaften. Nach dem zweiten Weltkrieg war dieser Unabhängigkeitsprozess weitgehend abgeschlossen. Aufgrund dieser Entwicklung entstand die erste denominationelle Missionsgesellschaft

50 Prien, *Geschichte des Christentums in LA*, 564ff.

51 Vgl. dazu [www.ipib.org](http://www.ipib.org); eingewählt am 16.3.10.

52 Vgl. dazu [www.metodista.org.br](http://www.metodista.org.br); eingewählt am 16.3.10.

53 „Convenção Batista do Norte“.

Brasiliens,<sup>54</sup> nämlich die Baptistenmission „Junta de Missões Mundiais“ (16.6.1907).<sup>55</sup>

### 5.2 Beginn der Pfingstbewegung (1911)

Die Pfingstbewegung wuchs als Laienbewegung unter den verarmten Landflüchtlingen der Slums in den Großstädten, die aufgrund der Urbanisierung entstanden. Kulturell ist die von Dämonen, Offenbarungen und Wundern geprägte Weltsicht der Pfingstgemeinden nahe an der katholischen Volksreligiosität.<sup>56</sup> Das Wachstum aus der Armut und die Nähe zur geistigen Volksfrömmigkeit könnten Gründe für das rasante Wachstum der „Assembléia de Deus“ sein.<sup>57</sup>

54 Samuel Escobar, *Changing Tides. Latin America and World Mission Today* (New York: Orbis, 2002), 156; im Folgenden zitiert als Escobar, *Changing Tides*. Die „Missão Evangelizadora do Brasil e Portugal“ finanzierte schon zwischen 1890 und 1900 portugiesische Missionare in Portugal. Siehe Bertil Ekström, Maria Leonardo, *História de Missões Brasileira* (São Paulo: AMTB, 2005), unter [www.ambt.org.br/index.php?option=com\\_content&view=category&id=43&Itemid=239](http://www.ambt.org.br/index.php?option=com_content&view=category&id=43&Itemid=239) eingewählt am 18.3.2010; im Folgenden zitiert als Ekström, *História de Missões Brasileira*.

55 „Vgl. dazu [www.jmm.org.br](http://www.jmm.org.br); eingewählt am 16.3.10.

56 Interessante Studien zum Thema finden sich bei Karl-Wilhelm Westmeier, *Protestant Pentecostalism in Latin-America. A Study in the Dynamics of Missions* (London: Associated University Presses, 1999) und Gerd Uwe Kliewer, *Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika* (Bern: Herbert Lang, 1975).

57 Vgl. dazu Koschorke, *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, 285 und Prien, „Brasilianische Missionen“, 1733. Zur selben Zeit entstand unter den Einwanderern italienischer Abstammung die Congregação Cristã do Brasil. Vgl. dazu [www.cristanobrasil.com](http://www.cristanobrasil.com); eingewählt am 16.3.10.

### 5.3 Kongress über christliche Arbeit in Lateinamerika (1916)

Entgegen den Beschlüssen der Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) sahen die nordamerikanischen Missionen das katholische Lateinamerika als legitimes Missionsfeld an. Deshalb wurde der „Kongress über christliche Arbeit in Lateinamerika“ in Panama einberufen (1916). Ziel des Kongresses war die systematische Organisation der nordamerikanischen Missionsarbeit in Lateinamerika. Dabei wurde der aufkommende Nationalismus in Lateinamerika als Stimulus für den Aufbau eigenständiger Kirchen und Organisationen gesehen.<sup>58</sup> Folgekongresse von Panama fanden in Montevideo (1925) und Havana (1929) statt.<sup>59</sup>

### 5.4 Zunahme interdenominationaler nordamerikanischer Missionare (1938)

Aufgrund dieser Kongresse und der Schließung Chinas für ausländische Missionare rückte Lateinamerika in den Mittelpunkt des Interesses nordamerikanischer Missionsbemühungen, darunter auch die brasilianischen Indianerstämme.<sup>60</sup> Diese Phase der Missionsbewe-

---

58 Koschorke, *Außereuropäische Christentums-geschichte*, 286f.

59 Dreher, „Brasilien“, 1736.

60 Die erste interdenominationalle Glaubensmission mit dem Schwerpunkt der Indianermission war die „Missão Evangélica Caiuá“ (1928). Ihr folgten die „Missão Evangélica da Amazônia“ (MEVA, 1948), „Missão Novas Tribos do Brasil“ (MNTB, 1953), „A Missão de Evangelização Mundial (AMEM - WEC International, 1957), „Missão Evangélica Unida“ (MEU – DIPM, 1962) und „Missão Evangélica aos Índios do Brasil“ (MEIB, 1967). Siehe Bertil Ekström, Maria Leonardo, *História de Missões Brasileira* (São Paulo: AMTB, 2005), 2, unter [www.ambt.org.br/index.php?option=com\\_content&view=category&id=43&Itemid=239](http://www.ambt.org.br/index.php?option=com_content&view=category&id=43&Itemid=239) eingewählt am 18.3.2010; im Folgenden zitiert als Ekström, *História de Missões Brasileira*.

gung wurde nicht mehr von den denominationalen Missionsgesellschaften angeführt, sondern von Glaubensmissionen. Viele der ankommenden Missionare verbanden sich nicht mit den inzwischen selbstbewussten Denominationen, sondern gründeten ausländische außerkirchliche Organisationen,<sup>61</sup> die unabhängig, überkonfessionell und flexibel waren und vom Ausland finanziert und gesteuert wurden.<sup>62</sup>

### 5.5 Zweite Phase der Pfingstbewegung (1950)

Die ersten Gemeinden der „Assembléias“ und der „Congregação Cristã“ verbreiteten sich von 1911 bis 1950 nur langsam. Ab 1950 wird jedoch ein sprunghaftes Wachstum der Pfingstbewegung bemerkbar. Wichtiger Anstoß dafür waren zwei Heilungsprediger, der amerikanische Pastor der „Foursquare Church Gospel“ Harold Edwin Williams und der Peruaner Jesus Hermirio Vasquez Ramos, die Anfang der fünfziger Jahre große Zeltevangelisationen in Brasilien durchführten. Bei diesen Veranstaltungen standen „göttliche Heilungen“ im Mittelpunkt. Die daraus resultierende Bewegung führte 1951 zur Gründung der „Igreja do Evangelho Quadrangular“ in São Paulo, die sich schnell über ganz

---

61 Eine interessante Studie zu dieser Thematik bietet Paul Freston, „Brazil: Church Growth, Parachurch Agencies and Politics“, 226-242, in: Guillermo Cook (Ed), *New Face of the Church in Latin America. Between Tradition and Change* (Maryknoll: Orbis, 1994).

62 Außer den Indianermissionen kamen folgende Glaubensmissionen in dieser Phase nach Brasilien: „Mocidade para Cristo do Brasil“ (MPC, 1952); „Organização Palavra da Vida“ (1957); „Asas de Socorro“ (ASAS, 1964); „Missão Evangélica Betânia“ (1964) und „Jovens com Uma Missão“ (JOCUM, 1976). Vgl. Bertil Ekström, *História de Missões da AMTB*, [www.ambt.org.br/index.php](http://www.ambt.org.br/index.php); eingewählt am 17.3.10; im Folgenden zitiert als Ekström, *História de Missões da AMTB*.

Brasilien ausbreitete.<sup>63</sup> Heute sieht man den Zündungsfunken für die explosionsartige Vermehrung von Pfingstkirchen in dieser Zeltevangelisationsbewegung.<sup>64</sup>

## 5.6 Zwischenergebnis

Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts brachte selbstbewusste nationale denominationale evangelische Kirchen der Mittelklasse hervor sowie eine an die brasilianische Frömmigkeit angepasste Pfingstbewegung in den Slums der Großstädte. Beide Bewegungen hatten wenig Kontakt mit der zunehmenden Aktivität der Glaubensmissionen. Diese organisierten sich in unabhängigen überkonfessionellen ausländischen Werken außerhalb der existierenden Kirchen.

## 6. Zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts: Entstehung der brasilianischen Missionsbewegung

Die Verstärkung Brasiliens wurde durch die Militärdiktatur (1964-1987) gefördert, hauptsächlich durch den einseitigen Ausbau der Infrastruktur im Südosten des Landes. Die in den Städten ankommenden Landflüchtlinge hatten geringe Schulbildung, weshalb sie in unterbezahlten Stellungen oder in der Schattenwirtschaft arbeiteten. Dies hatte zur Folge, dass sich große Elendsviertel in den Großstädten bildeten („Favelas“).<sup>65</sup> Die katholische Kirche machte ab 1950 einen Wandel durch. Wichtiger Katalysator dabei war die 1955 gegründete Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB)<sup>66</sup>. Bemerkenswert ist ihr soziales Engagement in den 60er Jahren. Ein Beispiel dafür sind die kirchlichen

Rundfunkschulen im Nordosten, aus der sich die Bewegung für Basiserziehung (MEB)<sup>67</sup> und daraus die kirchlichen Basisgemeinden (KBG) entwickelten. Ideologisch wurden die KBGs durch Befreiungstheologen beeinflusst.<sup>68</sup> Aufgrund ihrer sozialistischen Ideologie wurde die Initiative ab 1964 von den Militärs behindert.<sup>69</sup> Dies verschlechterte die Beziehung zwischen Regime und Kirche, hauptsächlich unter dem Militärpräsidenten Costa e Silva (1967-1969). Priester, die mit der christlichen Gewerkschaftsbewegung verbunden waren, wurden verhaftet und gefoltert. Mit der Wahl von Aloísio Lorscheider zum Präsidenten der CNBB und von Evaristo Arns zum Erzbischof von São Paulo (1971) entfremdeten sich Staat und Kirche weiter. Während der Präsidentschaft von Ernesto Geisel (1974-1978) wurde der Hirtenbrief „Unterdrücke nicht dienen Bruder“ von Arns und der „Hirtenbrief an das Volk Gottes“ von der CNBB herausgegeben. Inspiriert vom Ziel der Befreiung prangerte die Kirche den Unrechtscharakter der bestehenden staatlichen Ordnung unmissverständlich an.

Trotz aller Unterdrückungsmaßnahmen und nicht zuletzt aufgrund der mutigen Stellungnahme der katholischen Kirche verbreitete sich der Wunsch nach einer demokratischen Öffnung. Mit der Verfassung von 1988 wurde schließlich die Redemokratisierung Brasiliens vollzogen.<sup>70</sup>

*Mit der christlichen Gewerkschaft verbundene Priester wurden verhaftet und gefoltert.*

63 Siehe dazu [www.quadrangularbrasil.com.br](http://www.quadrangularbrasil.com.br); eingewählt am 16.3.10.

64 Prien, *Christentum in Lateinamerika*, 428f.

65 Prien, *Christentum in Lateinamerika*, 379.

66 „Conferencia Nacional dos Bispos Brasileiros“ (CNBB).

67 „Movimento de Educação de Base“ (MEB).

68 U.a. Leonardo Boff, José Comblin, Frei Betto, Carlos Mesters und Oscar Beozzo.

69 Prien, *Christentum in Lateinamerika*, 391ff.

70 Eine differenzierte geschichtliche Betrachtung des Verhältnisses von Militärdiktatur und Kirche bietet Prien, *Christentum in Lateinamerika*, 378ff.

## 6.1 Einfluss von B. Graham, B. Bright, K. Strachan und D. McGavran

Seit den 50er Jahren wurden verschiedene überkonfessionelle ausländische Werke in Brasilien aktiv, u.a. Billy Graham durch Massenevangelisationen, Bill Bright durch „Campus Crusade for Christ“ und R. Kenneth Strachan durch „Evangelism in Depth“.

Zunehmend beeinflussten Donald McGavran vom „Institute for Church Growth“ an der „Fuller School of World Mission“ und Ralph Winter vom „Center for World Mission“ die in Brasilien tätigen Glaubensmissionen.<sup>71</sup> Eine maßgebliche Rolle in der Vernetzung und Finanzierung der evangelikalen Missionsbewegungen Brasiliens hatte „World Vision International“ durch die „Mission Advanced Research Corporation“ (MARC).<sup>72</sup>

## 6.2 Erste Aufbrüche zur Weltmission (1958)

Außerhalb der ausländischen Glaubensmissionen entwickelte sich die christliche Studentenbewegung. So wurde in Brasilien die „Aliança Bíblica Universitária“ (ABU 1957) gegründet, die in offizielle Zusammenarbeit mit der „International Fellowship of Evangelical Students“ (IFES) trat.<sup>73</sup> Ein wichtiger Beitrag der ABU geschah unter der

---

71 Interessante Einblicke über den Konflikt zwischen der auf Kirchenwachstum fixierten „Church Growth“-Bewegung und der auf ganzheitliche Mission ausgerichteten „Fraternidad Teológica Latinoamericana“ gibt Daniel Salinas, „The Beginnings of the Fraternidad Teológica Latinoamericana: courage to grow“, *Journal of Latin American Theology*, Vol. 2, No. 1 (2007), 8-143; im Folgenden zitiert als Salinas, „Fraternidad Teológica Latinoamericana“.

72 Prien, *Christentum in Lateinamerika*, 429.

73 Escobar, *Changing Tides*, 154.

Leitung von Neuza Itioka (ab 1972). Beeinflusst vom Lausanner Kongress für Weltevangelisation (1974) entwickelt sie die Vision eines Missionskongresses<sup>74</sup> für Studenten, der im Juli 1976 in Curitiba stattfand.<sup>75</sup> Der Kongress brachte eine überraschende Sensibilisierung für Weltmission und führte noch in demselben Jahr zu den ersten Gesprächen der 1982 gegründeten „Associação de Missões Transculturais Brasileiras“ (AMTB, Vereinigung der transkulturellen Missionen Brasiliens),<sup>76</sup> aus der heraus 1984 die „Associação de Professores de Missões do Brasil“ (APMB, Vereinigung der Lehrer für Missiologie in Brasilien.)<sup>77</sup> und 1993 der „Congresso Brasileiro de Missões“ (CBM, Brasilianischer Kongress für Mission) entstanden.<sup>78</sup> Während eines Meetings 1987 in Huampani-Lima, Peru, stellten neunzig Leiter der lateinamerikanischen Missionsbewegung fest, dass sie vom Kongress in Curitiba stark geprägt wurden.<sup>79</sup>

Studenten in Brasilien haben eine globale Wahrnehmung sozialer und politischer Themen.

---

74 Zu weiteren bedeutenden Veranstaltungen für den Anfang der brasilianischen Missionsbewegung siehe Ekström, *História de Missões da AMTB*, 10.

75 Die Zusammenfassung der Vorträge wurden als Deklaration von Curitiba veröffentlicht in: *Jesus Christo: senhorio, propósito, missão*. São Paulo: ABU Editora, 1978.

76 Siehe [www.amtb.org.br](http://www.amtb.org.br); eingewählt am 17.3.10, sowie Ekström, *História de Missões da AMTB*, 13.

77 Siehe [www.apmb.org.br](http://www.apmb.org.br); eingewählt am 17.3.10.

78 Bisher wurden folgende CBM veranstaltet: I CBM 1993 in Caxambu/MG; II CBM 1998 in Guarapari/ES; III CBM 2001 in Águas de Lindóia/SP; IV CBM 2005 in Águas de Lindóia/SP; V CBM 2008 in Águas de Lindóia/SP; VI CBM 2011 in Caldas Novas/GO. Vgl. [www.congressobrasileirodemissoes.com/](http://www.congressobrasileirodemissoes.com/) sexton-cbm; eingewählt am 17.3.10.

79 Vgl. dazu Escobar, *Changing Tides*, 158.

Ein Grund für die zentrale Rolle der Studentenbewegung für die brasilianische Missionsbewegung ist die privilegierte Stellung von Studenten in Brasilien. Sie stammen meistens aus der Mittel- und Oberschicht, haben eine gründliche Ausbildung, eine globale Wahrnehmung politischer und sozialer Themen, große Mobilität und gute Arbeitschancen.<sup>80</sup>

### 6.3 Fraternidade Teológica Latinoamericana – FTL (1970)

Graham und McGavran beeinflussten maßgeblich die Organisation des „Congreso Latinoamericano de Evangelización“ (CLADE I, 1969, Erster Lateinamerikanischer Kongress für Evangelisation) in Bogotá, Kolumbien. Aus CLADE I ging 1970 die „Fraternidade Teológica Latinoamericana“ (FTL) hervor.<sup>81</sup> Interessant ist jedoch, dass die meisten der Gründungsmitglieder aus der Studentenmission bzw. der IFES-Bewegung stammten, und nicht aus den ausländischen Glaubensmissionen. Ziel war es, aus der FTL eine evangelikale Alternative zur liberalen „Junta Latino Americana de Iglesia y Sociedad“ (ISAL)<sup>82</sup> zu machen. Ideologisch wurde die FTL von der Befreiungstheologie beeinflusst, was zu einem verschärften sozialen Bewusstsein führte. Sie versuchte den Gegensatz von Evangelisation und sozial-politischer Aktion durch eine kontextuelle biblische

---

80 Escobar, *Changing Tides*, 156. Siehe auch Samuel Escobar, „Recruitment of Students for Mission“, *Missiology*, Vol. XV, No. 4 (October 1987), 529-545.

81 Zur Geschichte der FTL siehe Salinas, „Fraternidad Teológica Latinoamericana“.

82 Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika ist die LA-Kommission des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf. Über den tiefen Graben zwischen ISAL und den lokalen Gemeinden schreibt Mortimer Arias, *Die hellen Schatten. Evangelische Christen in Südamerika* (Zürich/Stuttgart: Gotthelf Verlag, 1973), 68ff.

Hermeneutik zu überwinden.<sup>83</sup> Damit konnte die bisher geltende Abgrenzungsstrategie gegenüber der Umwelt – charakteristisch für evangelische Denominationen nordamerikanischen Ursprungs – überwunden werden.<sup>84</sup> Der Auftrag der Kirche wurde nun aus der theologischen Reflexion der sozialen Realität Brasiliens neu definiert.<sup>85</sup> Im Geiste der Lausanner Bewegung fand 1979 CLADE II in Lima, Peru, statt, diesmal organisiert von FTL. Mit CLADE III (1992) in Quito, Ekuador, wurde ein Dialog zwischen den evangelikalen und den liberalen Kräften Lateinamerikas versucht,<sup>86</sup> indem Vertreter der evangelikalen „Confraternity of Evangelicals of Latin America“ (CONELA, Evangelische Lateinamerikanische Bruderschaft, gegründet 1982) und des mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) verbundenen „Consejo Latinoamericano de Iglesias“ (CLAI, Protestantischer Kirchenrat, gegründet 1978) eingeladen wurden.

### 6.4 Dritte Phase der Pfingstbewegung (1970)

Parallel zur wachsenden Studentenbewegung begann in den 70er Jahren die dritte Phase der pfingstlerischen Expansion. Beispielhaft dafür ist die Entstehung der „Igreja Deus é Amor“ („Gott ist Liebe“) des Missionars David Miranda, ein Schwager von Manoel de Mellos, dem Gründer von „O Brasil para Cristo“ („Brasilien für Christus“, 1973). Miranda

---

83 Guillermo Cook, „Protestant Mission and Evangelization in Latin America: An Interpretation“, 41-67, in: Guillermo Cook (Ed.), *New Face of the Church in Latin America. Between Tradition and Change* (Maryknoll: Orbis, 1994); im Folgenden zitiert als: Cook, „Protestant Mission in LA“.

84 Dreher, „Lateinamerika“, 104.

85 Brandt, „Theologie in Lateinamerika“, 107.

86 Prien, *Christentum in Lateinamerika*, 433f und Escobar, *Changing Tides*, 163f.

Die Theologie des Wohlstands wird als Gegenkonzept zu der propagierten Solidarität mit den Armen verstanden.

verkürzte die pfingstlerische Botschaft noch stärker auf den Akt der göttlichen Heilung und verbreitete sie intensiv durch Massenmedien. Während „Deus é Amor“ den Übergang vom traditionellen zum „Neopfingstertum“ markierte, polarisierte in den folgenden Jahren die „Igreja Universal do Reino de Deus“ des Bischofs Edir Bezerra Macedo (1977) die öffentliche Meinung. Beeindruckend ist, wie Macedo durch intensive Nutzung der Massenmedien versuchte, politischen Einfluss zu gewinnen.<sup>87</sup>

Meistens sind die neopfingstlerischen Gruppen um eine charismatische Führungspersonlichkeit mit einem autoritären Leitungskonzept organisiert. Sie lehren, dass die Christen einen geistlichen Krieg zu führen haben, der die Durchsetzung des Reiches Gottes in der gegenwärtigen Gesellschaft bringen soll. Die Theologie des Wohlstands wird als Gegenkonzept zu der von den Befreiungstheologen und Teilen der traditionellen evangelischen Kirchen propagierten Solidarität mit den Armen verstanden. Dabei soll der persönlich erworbene Wohlstand ein Zeichen des Reiches Gottes auf Erden sein.<sup>88</sup>

87 Im Jahr 2000 hat die „Igreja Universal do Reino de Deus“ bei den Kommunalwahlen 350 Stadtratsposten errungen, ist jedoch 2004 auf 70 zurückgefallen. Vgl. dazu Prien, *Christentum in Lateinamerika*, 430.

88 Koschorke, *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, 315.

## 6.5 Vernetzung der Missionsbewegung durch COMIBAM (1987)

Durch eine Studie von Larry Keyes<sup>89</sup> 1980 wurde deutlich, dass Lateinamerika nur 1/14 der nicht-westlichen Missionare stellte, während 1/4 der nicht-westlichen Christen Lateinamerikaner waren.<sup>90</sup> Durch die Studie herausgefordert, begünstigt durch die Annäherung der Studentenbewegung an die evangelikalen CONELA und durch die Gründung von AMTB (1982) wurde 1987 der „Congresso Missionário Iberoamericano“ (COMIBAM, Iberoamerikanischer Missionskongress) in São Paulo organisiert.<sup>91</sup> Schwerpunkt war die interkulturelle Evangelisation und Gemeindegründung in Lateinamerika und weltweit. Dies kommt deutlich zum Ausdruck in der programmatischen Aussage von Luis Bush, dem Koordinator der Konferenz: „In 1918 Latin America was declared a mission field. In 1987 Latin America declares itself a mission force.“<sup>92</sup> Seit dem Kongress koordiniert COMIBAM als Netzwerk die lateinamerikanische Missionsbewegung. Wichtige Beiträge von COMIBAM sind die iberoamerikanischen Kongresse,<sup>93</sup> die Statistiken

89 Larry bzw. Lawrence Keyes ist Missionar der „Overseas Crusade International“ (OCI) Siehe dazu [www.onechallenge.org](http://www.onechallenge.org); eingewählt am 17.3.10.

90 Cook, „Protestant Mission in LA“, 50. Obwohl die Angaben von Keyes unvollständig waren, zeigten sie eine deutliche Tendenz auf.

91 Ein Bericht über COMIBAM 1987 gibt Sharon E. Mumper, „Latin America: Called to Missions“, *EMQ* (April 1988), 168-174.

92 Escobar, *Changing Tides*, 159.

93 COMIBAM 1997 fand in Acapulco, Mexiko, statt, COMIBAM 2006 in Granada, Spanien. Vgl. dazu Hanna Schmalenbach, „3. Missionskongress der ibero-amerikanischen Missionsbewegung: Vom Missionsfeld zur Missionsbewegung“, *EM* 23/2 (2007), 57-60; im Folgenden zitiert als Schmalenbach, „COMIBAM 2006“.

über Mission,<sup>94</sup> das Missionswörterbuch<sup>95</sup> und das zweibändige Werk über Theologie der Mission.<sup>96</sup>

## 7. Ergebnis

Folgende Ergebnisse können festgehalten werden:

(1) Auslands- und Einwandererkirchen in Brasilien hatten die Tendenz, sich von der lokalen Gesellschaft abzukapseln.

(2) Die evangelische Missionstätigkeit in Brasilien geschah vorwiegend durch angelsächsische Missionare, finanziert von Bibelgesellschaften, denominationellen Missionsorganisationen und interdenominationellen Glaubensmissionen.

(3) Die Form der Glaubensvermittlung unterschied sich je nach Organisationstyp. Bibelgesellschaften förderten Bibelverteilkaktionen, denominationelle Missionswerke Gemeindegründungen innerhalb der Denomination, wobei sie die Sonntagsschulbewegung etablierten und die Bildung förderten, während Glaubensmissionen sich vorwiegend in über-

konfessionellen Organisationen bewegten.

(4) Die evangelische Kirche Brasiliens zeichnet sich durch Fragmentierung und Denominationalismus aus. Die gesellschaftliche Mittelschicht wurde durch denominationelle Kirchen und die untere Schicht durch Pfingstkirchen erreicht.

(5) Die Fragmentierung konnte teilweise durch Missionskongresse überwunden werden. Internationale Glaubensmissionen verpflichteten sich zusammen mit nationalen Denominationen der Weltmission und errichteten dafür ein entsprechendes Netzwerk.

(6) Eine Annäherung zwischen der sozialbewussten FTL und den verkündigungsorientierten COMIB AM und AMTB ist bemerkbar.

(7) In Zukunft muss geklärt werden, ob die aufkommende Pfingstmissionsbewegung in die etablierten traditionellen Netzwerke integriert werden kann.

(8) Aktuelle Herausforderungen sind das Defizit in der Weiterbildung, die finanzielle Unterversorgung und die seelsorgerliche Betreuung der Missionare.<sup>97</sup>

*“In 1918 it was declared a mission field. In 1987 it declares itself a mission force.”*

94 Ted Limpic, *Iberoamerican Missions Handbook 1997* (Acapulco: COMIBAM, 1997).

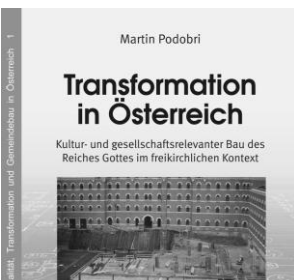
95 Pablo A. Deiros, *Diccionario Hispano-Americano de la Mission* (Miami: COMIBAM/UNILIT, 1998).

96 Emilio A. Nuñez, *Hacia una Misionología Evangélica Latinoamericana* (Miami: COMIBAM/UNILIT, 1997).

97 Schmalenbach, „COMIBAM 2006“, 59.

---

### Ausgezeichnet mit dem George.-W.- Peters-Förderpreis 2012:



Martin Podobri, Transformation in Österreich – Kultur- und gesellschaftsrelevanter Bau des Reich Gottes im freikirchlichen Kontext

Bonn: VKW, 2011. 240 S., 19,50 Eur[D] UVP/ 19,80 Eur[A] (ISBN 978-3-86269-032-9)

Der Österreicher Martin Podobri, Pastor der Mennonitischen Freikirche in Linz, geht sowohl auf relevante Bibeltexte ein als auch auf die gesellschaftliche Schicht mit ihren Auswirkungen auf Mentalität und Kultur. Er ist in der Einführung des Buches zu sehen.



## „Mission-net“ vom 28.12.11 – 2.1.12 in Erfurt

Zum Jahreswechsel kam die Jugend Europas nach Erfurt, zum europäischen Jugendmissionskongress „Mission-net“. Mit 2650 Teilnehmern waren es etwas weniger als erwartet – doch die Süd- und Osteuropäer machten mit kräftigen Gesängen fröhlich auf sich aufmerksam. Es war wirklich begeisternd, mit vielen anderen gemeinsam unterwegs zu sein. Der Kongress stand unter dem Motto: Transforming our world! Das Evangelium besteht nicht nur aus Worten, sondern will im Alltag gelebt werden. Christen sollen Gottes verändernde Kraft in der Gesellschaft bezeugen. Sie sollen heraustreten aus unserer sicheren Umgebung. Das sind wir der Welt schuldig, das war der Tenor der Konferenz.

In ihren praktischen Bibelarbeiten entfalteten Ramez und Rebecca Atallah, Ägypten, das Leben von Daniel, der als Verwaltungswirt in einer feindlichen Umgebung große Ausstrahlung hatte, und bezogen die Botschaft auf den Alltag der Teilnehmer. Während der Ansprachen setzten Künstler die Botschaften bildhaft auf die Leinwand um. Interviews mit prominenten Persönlichkeiten forderten heraus zu einem missionalen Lebensstil in unserer Gesellschaft. Zahlreiche Seminare präsentierten neue Modelle von Jugendarbeit, missionsengagierten Gemeinden, kulturüberschreitender Mission, Leiterschaft, Wachstum im Glauben, Kunst, gesellschaftliche Herausforderungen, etc.

Hinzu kamen evangelistische Einsätze im Stadtzentrum von Erfurt zusammen mit der lokalen Evangelischen Allianz. Beim Solidaritätsabendessen erlebten die Teilnehmer die globale Ungerechtigkeit von Arm und Reich am eigenen Leib: Eine Person der Tischgruppe bekam 16 Scheiben Brot, die meisten anderen nur eine halbe – und sie durften nicht miteinander teilen.

Eine große Messehalle hatte sich in eine riesige Missionsausstellung verwandelt, bei der 114 Missionswerke ihre Arbeit und ihren Personalbedarf interaktiv vorstellten; im Zentrum lag das „Mission Advice Centre“, wo junge Leute einen Persönlichkeitstest ausfüllen konnten und anschließend persönlich beraten wurden, welche Aufgaben besonders gut zu ihnen passen. 1500 junge Leute (2/3 der Teilnehmer) nutzten diese Gelegenheit, und wurden gleich anschließend zu den entsprechenden Ständen der Missionswerke geschickt, um persönliche Kontakte zu knüpfen. Neben dem MAC lag das Seelsorgezentrum „Oasis“, das ebenfalls gut angenommen wurde, um persönlichen Ballast abzuwerfen und frei zu werden für Jesus. Ich war sehr beeindruckt von dem tiefen Interesse der Teilnehmer an der persönlichen Begegnung mit Gott, dem tiefen Ringen im Gebet, dem ernsten Fragen nach Seinem Willen in ihrem Leben und konkreter Platzanweisung in Gottes Mission. Jetzt beten wir um bleibende Frucht und viel Segen für unseren Kontinent, denn es soll nicht ein begeisternder Event sein, sondern zu einer Bewegung werden! Schade nur, dass die Deutschen mit 280 Teilnehmern deutlich hinter ihren Möglichkeiten geblieben sind. Irgendwie war es uns nicht gelungen, unsere Jugend- und Gemeindeverbände für diese besondere Missionskonferenz zu gewinnen. In zwei Jahren gibt es hoffentlich wieder Gelegenheit dazu.

Schade nur, dass die Deutschen deutlich hinter ihren Möglichkeiten geblieben sind.

*Detlef Blöcher (DMG), Vorsitzender der AEM*

## Rezensionen

**Eberhard Werner, *Bibelübersetzung in Theorie und Praxis: Eine Darstellung ihrer Interdisziplinarität anhand der Ausbildungspraxis*, Hamburg: Verlag Dr Kovač, 2011. 512 S., 36,00€.**

Dieser Band geht der Frage nach, wie die „Diskrepanz zwischen den Möglichkeiten der modernen Wissenschaft zur Übersetzung“ (xx) und den tatsächlich verwendeten Modellen in der Übersetzungsarbeit vermindert bzw. sogar vermieden werden kann. Werner vermutet, dass einerseits in der Ausbildung von Bibelübersetzern die Vermittlung der Modelle nicht gelingt und andererseits „Fragen der praktischen Nutzung dieser Modelle nicht ausreichend geklärt sind“ (xx). Er untersucht deshalb, „wie Übersetzer am besten auf ihre Tätigkeit vorbereitet werden können und welche Kriterien in der Wissenschaft zur Bibelübersetzung“ (xx) gegenwärtig Anwendung finden müssen.

Im ersten Kapitel beschreibt Werner Inhalt und Standort der Bibelübersetzung (1-28). Er gibt eine Einführung in aktuelle Modelle der Kommunikation und betont die Ausbildung als wegweisend für die Übersetzung. Sie ist interdisziplinär (theologisch-missiologisch zentriert, linguistisch orientiert und durch relevante Sozialwissenschaften unterstützt). Zur Sprache kommen ferner die Verortung der Bibelübersetzung in der Missiologie, Inspiration und Übersetzung sowie Hermeneutik und Übersetzung. Das Kapitel endet mit einem Mandat zur Bibelübersetzung.

Kapitel zwei ist das längste Kapitel überhaupt (29-194)! In ihm diskutiert Werner zunächst die äußeren Rahmenbedingungen der Bibelübersetzung, nämlich, Wissenschaft der Kommunikation und Übersetzung. Angestoßen durch Nida, entwickelte sich der Begriff Wissenschaft der Kommunikation, ob-

wohl es bis heute keine eigene Wissenschaft zur Kommunikation gibt. Festzuhalten ist, dass Kommunikation fachspezifisch verhandelt wird, individuell, disziplin- und verhaltensabhängig ist. Daraus ergeben sich Kommunikationsprinzipien, deren Kern vier Maxime bilden. Werner widmet sich daraufhin der Sprache, den Begriffen „Übersetzung“ und „Übersetzen“, dem „Übersetzer“, dem Text und schließlich dem inneren Rahmen der Bibelübersetzung. Der erste Teil endet mit einer kurzen Debatte über moderne Bibelübersetzungen.

Im zweiten Teil des Kapitels beschäftigt sich Werner mit den Modellen der Kommunikation und Übersetzung. Nach einem historischen Überblick über moderne Kommunikationsmodelle, wendet er sich den einzelnen Modellen im Detail zu. Diskutiert werden Shannon-Weavers Kode-Modell, Nidas dynamische/funktionale Äquivalenz und deren Weiterentwicklungen (Wendland et al), das Skopos-Modell von Reiß & Vermeer, Nords funktionales Übersetzen, Katans Kulturbezogenes Kommunikationsmodell, die Massenkommunikation nach Maletzke & McQuail, wörtliche Übersetzungsmodelle sowie Gutts Relevanz-Theorie. Besondere Bedeutung kommt der christlichen Kommunikation zu, da säkulare Modelle die transzendente Dimension der Kommunikation völlig außer Acht lassen. Weil Kommunikation aber im Wesen Gottes verankert ist, muss eine Bibelübersetzung eine transzendente Ansprache vermitteln.

Anschließend setzt sich Werner eingehend mit den Modellen der Übersetzung auseinander (195-254). Ausgehend von Nidas Äquivalenz-Modell erfolgt für jedes weitere Modell eine Diskussion. Stärken und kritische Elemente werden jeweils dargestellt und auf ihre Anwendbarkeit in der Praxis geprüft. Werner kommt zu dem Ergebnis, dass in der

Ausbildung von Bibelübersetzern modellübergreifend gearbeitet wird, da dadurch die Schwächen eines Modells ausgeglichen werden können. Das dynamisch-äquivalente Modell und wörtliche Modelle werden dann favorisiert, wenn andere Modelle nicht greifen. Daraus ergibt sich die Frage, warum eine Diskrepanz zwischen den theoretischen Angeboten an Zugängen für die Bibelübersetzung und der praktischen Nachfrage derselben besteht.

Auf der Suche nach einer Antwort präsentiert Werner seine empirische Studie zur Ausbildung von Bibelübersetzern (240-54). Die empirische Studie zeigte, dass Übersetzer verschiedene Modelle der Kommunikation und Übersetzung kannten, aber nur wenige ein Interesse daran hätten, eine zusätzliche Ausbildung in Theorie und Praxis anderer Modelle zu machen. Die Studie stellte eine eindeutige Ablehnung des wörtlichen Ansatzes und eine Favorisierung von Mischmodellen fest, da „die Stärke solcher Mischmodelle in deren Vermittelbarkeit und Praktikabilität“ (253) liegt.

Im vierten Kapitel diskutiert Werner das Verhältnis von Missiologie und Bibelübersetzung (255-332). Nach einer historischen Reflektion (257-281) fordert er eine wichtige Unterscheidung „zwischen Bibelübersetzung als *Produkt* und *Gegenstand* christlichen Handelns“ und der „Institution Bibelübersetzung als Wissenschaft und wissenschaftliche Disziplin anderer Fachgebiete“ vorzunehmen (255). Der historische Rückblick führt ihn zu dem Schluss: Bibelübersetzung ist der „*Brückenkopf der Missiologie*“ (281). Damit ist jedoch noch nicht geklärt, welche Elemente das Mandat zur Bibelübersetzung begründen. Die Verortung in Kirchengeschichte und Theologie reiche dabei nicht aus. Entscheidend sei, dass christliche Entwicklungshilfe der Bibelübersetzung bedarf und zugleich durch sie motiviert und angeregt wird.

Obwohl Bibelübersetzung einen interdisziplinären Zugang erfordert, bildet Kommunikation das „verbindende Glied interkultureller Begegnung“ (293) welche jedoch in der *Missio Dei* begründet ist und dem theologisch-missiologischen Rahmen von Bibelübersetzung Rechnung trägt. Der *Missio Dei*-Rahmen wird anschließend unter verschiedenen Gesichtspunkten diskutiert (301-332).

Im abschließenden Epilog umreißt Werner die *Missio Dei* als den „kommunikativen Akt der Offenbarung“, der in der *Missio Christi* seinen Höhepunkt findet und von welchem sich alle Formen der göttlichen Kommunikation (*Communicatio Dei*) ableiten (333-340). Aus der *Communicatio Dei* ergibt sich ein Mandat zur Kommunikation, das in der Konkretion zu einem Mandat der Bibelübersetzung führt, welches historisch gesehen als Fundament der „Entfaltung christlicher Entwicklungshilfe“ (335) zu sehen ist. Zwei Anhänge und drei Anlagen sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis und verschiedene Register beenden den Band.

Werners Studie glänzt durch ihre Fleißarbeit. Sie deckt alle Bereiche der Bibelübersetzung ab, befasst sich eingehend mit der Ausbildung von Bibelübersetzern und kann als Nachschlagewerk über Kommunikation, Bibelübersetzung (Theorie und moderne Modelle) gesehen werden. Es gibt wohl kein anderes Werk zu diesem Thema (in deutscher Sprache), in dem so unglaublich viel Literatur verarbeitet wird. Die Verortung der Bibelübersetzung in der Wissenschaft, vor allem aber in der Missiologie, ist ein wichtiger Beitrag. Gleichzeitig stellt er sein eigenes Christlich-Biblisches Kommunikationsmodell vor – und somit auch zur Diskussion.

Zu bemerken ist die „trockene“ Sprache, in der Werner seinen Stoff präsentiert. Er verlangt dem Leser viel Breitschaft ab, weiter zu lesen. Ist die umfangreiche Bibliografie (407-52!) und der Sachin-

dex beeindruckend, hätte dem umfangreichen Band ein Personenregister auch nicht mehr geschadet. Alles in allem wird es Lesern, die sich für alles interessieren, was mit Kommunikation, Bibelübersetzung und Ausbildungskonzepten zu tun hat, einen Reichtum an Inhalten bieten.

*Dr. Robert Badenberg, Missiologe und Schriftführer des AfeM, Pölsingen*

**Marianne Heimbach-Steins, Heiner Bielefeldt (Hg.) in Kooperation mit der deutschen Kommission Justitia et Pax, Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger interreligiöse Studien Band 7) Würzburg: Ergon, 2010. 206 S., € 32,00**

Dem Herausgeber und der Kommission Justitia et Pax ist für diesen sehr anregenden Sammelband zu danken. Die Vielfalt der sechzehn Beiträge ist auf gut zweihundert Seiten mit Sicherheit eine Stärke, auch wenn der Leser herausgefordert wird, den Überblick zu behalten. Die Herausgeber helfen dabei mit ihrer grundlegenden und den Leser orientierenden Einleitung „Religionen und Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Mission und Konversion – menschenrechtliche Perspektiven. Eine Einleitung“ (S. 11-17). So gewinnt man auch einen Einblick in die Arbeit der deutschen Kommission Justitia et Pax, die in den Jahren 2004-2009 schwerpunktmäßig das Thema Religionsfreiheit diskutierte. Zunächst stand dabei die Konzilerklärung „Dignitatis humanae“ („Über die Religionsfreiheit“) im Mittelpunkt. Eine grundlegende Reflexion war für die Zeit des Konzils und danach geboten, da die katholische Kirche lange Zeit Religionsfreiheit nicht mit offenen Armen begrüßte. In der folgenden zweiten und dritten Phase der Diskussionen rückten die katholische Politikberatung

und die Advocacy-Arbeit sowie das unmittelbare Gespräch mit Politikern in den Mittelpunkt. Der vorliegende Sammelband dokumentiert eine Tagung zu internationalen und interreligiösen Aspekten der Religionsfreiheit (vierte Phase). Die Reihenfolge der Beiträge erweist sich als sehr hilfreich.

Heiner Bielefeldt arbeitet in seiner rechtspolitischen Erörterung die „Sperrigkeit“ des Menschenrechtes auf Religionsfreiheit heraus, führt grundlegende Aspekte und Definitionen ein und öffnet damit den Raum zur Diskussion, den er durch seine Weichenstellungen auch in gewisse Bahnen lenkt. Neben Bielefeldts Beitrag dienen die Aufsätze von Gerhard Robbers, Asma Jahangir, Ömer Özsoy und Marianne Heimbach-Steins „einer multiperspektivischen Annäherung an und einer Verständigung über das Herausforderungspotential des Menschenrechtes auf Religionsfreiheit“ (S. 11).

Der zweite Teil des Sammelbandes stellt sich der Herausforderung das Menschenrecht auf Religionsfreiheit vor allem unter dem Aspekt des Rechtes auf Mission zu vertiefen. Die Autoren der sechs Beiträge repräsentieren dabei eine katholische (Katja Heidemanns), eine indonesisch-katholische (Johannes Müller), eine evangelikale (Thomas Schirrmacher), eine christlich-orthodoxe (Konstantinos Delikostantis), eine jüdische (Jonah Sievers) und eine islamische Perspektive (Bülent Ucar). Im dritten Teil beleuchten zwei Beiträge (Saskia Wendel, Dagmar Mensink) die dem Menschenrecht eigenen Spannungen auf religionsphilosophischer bzw. theologischer und religionspolitischer Ebene. Die Reflexionen von Rotraud Wielandt und Daniel Bogner bringen die vorliegenden Beiträge und solche, die nicht im Sammelband enthalten sind, ins Gespräch und runden diesen wertvollen Band ab. Insbesondere die Zusammenstellung im zweiten Teil des Buches unterstreicht das Bemühen der Organisatoren, verschiedene

ne Perspektiven zu Wort kommen zu lassen. Auf diese Weise werden die besonderen Herausforderungen eines solchen Diskurses sichtbar, wie beispielsweise im Beitrag von Delikostantis. Er verdeutlicht, dass westliche Diskurse zu Menschenrechten unter anderem unter dem Aspekt „der Überlegenheit des Westens gegenüber den anderen Kulturen“ betrachtet werden können. „Ihr Inhalt, ihr Anspruch und ihre Reichweite werden überzogen, sie werden humanistisch umgebogen, privatisiert und individualisiert“ (S. 137). In Kontexten, in denen Religion und ethnisch-kulturelle Identität sehr eng verbunden sind oder Religion sogar deren Kern ausmacht, wird die Diskussion über Menschenrechte eine Herausforderung. Dies gilt insbesondere wenn Menschen für anti-westliche Argumentationen empfänglich sind. Delikostantis setzt sich kritisch mit dem gegenwärtigen Stand der Diskussion in orthodoxen Kirchen auseinander. Dabei fordert er dazu heraus, die „reiche und tiefe theologische Tradition“ der Orthodoxie für die Begegnung mit den Menschenrechten zu entdecken und in der Auseinandersetzung theologische Kriterien anzuwenden statt sich von Erfahrungen mit den verschiedenen Ausprägungen der Moderne bestimmen zu lassen (S. 141). Dem Beitrag sind das Engagement und das Ringen um einen orthodoxen Weg in dieser Frage deutlich abzuspüren. Delikostantis wehrt sich vehement gegen die Einschätzung, dass die Orthodoxie fundamentalistisch und dialogunfähig sei: „Wie kann eine Kirche, die sich in ihrer Diakonie an der Seite der Mühseligen und Beladenen wusste und weiß, eine Kirche die unter unvorstellbarem Leid, großen Opfern und mit zahllosen Märtyrern in feindlichen Regionen überlebt hat, eine Kirche des Kreuzes und des tiefsten Glaubens an die Auferstehung, wesentlich mit den Menschenrechten inkompatibel sein?“ (S. 143). Dieses Ringen verdeutlicht

meines Erachtens wenigstens zwei wichtige Aspekte der Fragestellung: 1. Eine Diskussion außerhalb westeuropäischer Demokratien ist nicht nur eine Diskussion zu den Menschenrechten. Es geht auch um anderes, und nicht selten aus der Sicht dieser Menschen um mehr, nämlich um theologische und nationale/ethnische Identität sowie um theologisches und nationales/ethnisches Geschichtsverständnis. 2. Die grundsätzliche Stellung zu westeuropäischen Ländern spielt in die Diskussion um Menschenrechte hinein. Diese ist nicht selten durch geschichtliche Erfahrungen geprägt.

Diese Beobachtungen fordern zu weiterer Reflexion heraus, von denen nur einmal zwei verschiedene Linien angedeutet werden sollen. Was ist die angemessene Reaktion darauf, dass Menschenrechte auch als „westeuropäisches“ Produkt der Moderne angesehen und als solches abgelehnt werden? Sollte man umso eindringlicher und unnachgiebiger deren Akzeptanz einfordern oder geht es nicht vielmehr darum – wie dies Delikostantis tut – nach Anknüpfungspunkten in dem jeweiligen Kontext zu suchen, wie die Menschenrechte jeweils vermittelt und „heimisch“ werden können?

Eine zweite Linie sei auch nur kurz angedeutet, die sich meines Erachtens auch gut an der Situation der orthodoxen Kirchen nachvollziehen lässt. Welche Bedeutung hat die sozial-politische Stellung dessen, der das Menschenrecht auf Religionsfreiheit diskutiert? Spricht man aus der Perspektive einer Mehrheit oder einer Minderheit? Heidemanns stellt diesen nicht unwesentlichen Aspekt an den Anfang ihres Beitrages: „Von Minderheitenkirchen und -bewegungen und ihrem Freiheitskampf sind wichtige Impulse für ein christliches Verständnis der Bedeutung von Religionsfreiheit ausgegangen“ (S. 83). Und doch gewinnt man den Eindruck, dass sie (wie andere

Beiträge) dies nicht weiterführend reflektieren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es dem Sammelband gelungen ist, wichtige Beiträge zur Diskussion zu dokumentieren. Diese fördern sicherlich die weitere Diskussion und hoffentlich vermehrt auch das Umsetzen des Menschenrechtes auf Religionsfreiheit.

*Prof. Dr. Heiko Wenzel,  
Professor für Altes Testament und  
Islamwissenschaft, FTH Gießen*

**Rita Breuer, *Wird Deutschland islamisch? Mission, Konversion, Religionsfreiheit*, Berlin/Tübingen: Verlag Hans Schiler, 2011, 189 S., 24,- Euro.**

Der Titel des neuen Buches der Islamwissenschaftlerin Breuer scheint nichts Gutes zu verheißen: Wieder ein Weckruf an Deutschland, der Islam und Muslime als das Schreckgespenst für unser Land darstellt? Stattdessen begegnet uns in dem leider etwas zu teuren Werk eine Menge guter und überraschender Sachinformationen, die zu einer fundierten Auseinandersetzung mit dem Islam in Deutschland beitragen können.

Während etwas weniger als die erste Hälfte des Buches (S.7-86) den grundlegenden Einstellungen von Muslimen gegenüber Nichtmuslimen und solchen, die dem Islam den Rücken kehren, gewidmet ist, behandelt der etwas größere zweite Teil (S.87-179) die Frage, inwiefern ein an der Scharia orientierter Islam in Deutschland zu integrieren sei.

Breuer untersucht kurz in Koran und Hadith die Haltung der Muslime zur nicht-muslimischen Umwelt. Jeweils schlägt sie schnell die Brücke zur Situation in Deutschland: auch viele Muslime in unserem Land leben mit dem Gefühl einer religiösen Überlegenheit (S. 13), islamische „Mission“ (Da'wah) ist geboten, auch die „innerislamische Mission“ (S. 29), die auf das moralische Verhalten des Mit-Muslim achtet und leicht zu Gruppendruck führt.

Recht eingehend nimmt Breuer unter die Lupe, wie Muslime für ihren Glauben werben, welche Art von Menschen zum Islam konvertieren, warum sie es tun und wie viele es überhaupt sind. Hier merkt man, dass Breuer sich in der Szene persönlich auskennt. Der ehemalige Evangelikale Mohammed Herzog wird zitiert (S. 47-48). Auch auf den salafistischen Konvertiten Pierre Vogel geht sie ein (z.B. S. 51+59).

Sehr gefreut hat mich, dass die Islamwissenschaftlerin auch über den Abfall vom Islam (S. 61-73) und insbesondere über Konvertiten vom Islam zum Christentum (S. 73-85) schreibt – ein Thema das leider in ähnlichen Werken unter den Tisch fällt. Offen zitiert Breuer, wie selbst der prominente deutsche Konvertit Murad Wilfried Hofmann die Todesstrafe für den Abfall vom Islam zu erklären versucht und dass selbst Erklärungen zur Religionsfreiheit, wie die des Zentralrates der Muslim von 2002 bei näherem Nachfragen den Eindruck eines opportunistischen Lippenbekenntnisses erwecken (S. 63).

Die Zahl der Konversionen zum Islam schätzt Breuer übrigens als relativ gering ein. Sie geht in Deutschland von 15.000 Muslimen mit nicht-muslimischem Hintergrund aus und von einer jährlichen Zuwachsrate von ungefähr 200 bis 300. Breuer nimmt an, dass die Zahl der Konversionen *zum* Islam propagandistisch hochgeredet wird, die Zahl der Konversionen *vom* Islam zum Christentum dagegen aufgrund der Bedrohung der Konvertiten eher kleiner gemacht wird, als es der Wirklichkeit entspricht (S. 73). Der Versuch, islamisches Recht, also die Scharia, in der deutschen Wirklichkeit zu etablieren, ist laut Breuer im vollen Gange. Islamische Verbände und Medien benutzen dabei gezielt den Vorwurf der „Islamophobie“, der manchmal, so Breuer, zur „Pathologisierung jedweder kritischen Sicht“ des Islams benutzt wird. Die Auseinandersetzung zwischen isla-

misch motivierten Wertvorstellungen und dem demokratisch-freiheitlichen System in Deutschland umfasst äußerst verschiedenartige Bereiche. Nur eine kleine Auswahl der Fragen und Forderungen: Befreiung muslimischer Schüler vom Unterricht während der Gebetszeiten, Fasten muslimischer Fußballspieler während des Ramadan, Distanzierung von der deutschen Gesellschaft durch das Ernstnehmen der Speisegesetze, Teilnahme von muslimischen Schülerinnen am Schwimmunterricht, islamische Banken ohne Zinsen etc.

Breuer versucht zu zeigen, dass es im Islam durchaus auch moderne Interpretationen gibt (S. 114), die das Zusammenleben in Deutschland erleichtern könnten. Zu Recht bemerkt sie, es sei „islamfeindlich, wenn man nicht zur Kenntnis nimmt, dass es auch andere Lesarten des Islams gibt“ (S. 108). Sie zeigt sehr realistisch die zahlreichen Konfliktpunkte auf, geht sogar auf „nützliche Idioten“ (S. 97) ein, zu denen sie solche Medien- und selbst Kirchenvertreter zählt, die gerade die radikalen Muslime als Gesprächspartner hofieren und wichtig machen. Ihre Hoffnung bleibt, dass Deutsche selbstbewusster zu ihren zivilisatorischen Errungenschaften, den freiheit-

lichen Grundrechten, stehen und dadurch Deutschland „ein guter Ort auch für die vielen demokratiefähigen und toleranten Muslime“ (S. 179) wird.

Zwei kritische Bemerkungen zu dem sonst sehr zu empfehlenden Buch: Die Islamwissenschaftlerin vermittelt durchweg den Eindruck gut und fundiert informiert zu sein. Oft werden aber durchaus wichtige (und vielleicht auch umstrittene) Behauptungen nicht genügend mit Quellen belegt. Ein durchgängiger Nachweis von Quellen hätte das Buch sicher umfangreicher gemacht, wäre aber gerade bei diesem sensiblen Thema zu wünschen.

Etwas unbehaglich wird es mir immer, wenn der Islam mit Argumenten zurückgewiesen wird, die genauso auf meinen christlichen Glauben anwendbar wären. Man kann es Frau Breuer nicht verdenken, dass sie persönlich Absolutheitsansprüche als ein Grundübel ansieht (etwa S. 8). Als Christen, die den heute nicht gerne gehörten Absolutheitsanspruch Jesu Christi verkündigen, sollten wir dann allerdings solche Argumente nicht nur deshalb übernehmen, weil sie in diesem Fall eine andere Religion treffen.

*Wolfgang Häde, arbeitet z.Zt. in der theologischen Ausbildung in der Türkei.*

Robert Badenberg  
Friedemann Knödler (Hrsg.)

## Reich Gottes und Mission

„Dein Reich komme ...“

---

Referate der Jahrestagung 2011  
des Arbeitskreises für  
evangelikale Missiologie (AfeM)

---

edition afem • mission reports 19

### Neu erschienen: **Berichtsband der AfeM-Tagung 2011: Reich Gottes und Mission: „Dein Reich komme ...“**

R. Badenberg und F. Knödler (Hg), Nürnberg: VTR, 2011, 165 S., 15,80 Eur[D]/16,30 Eur[A]/26,80 CHF (ISBN: 978-3-941750-49-4)

**aus dem Inhalt:** Klaus Fiedler: Mission als Theologie der Kirche – Stefan Felber: Gottes Reich und Gottes Regieren – Gabriel Stängle: Dein Reich komme ... – Klaus Fiedler: Edinburgh 1910/2010 und die Evangelikalen – Lausanner Bewegung: Die Kapstadt-Verpflichtung – Jean-Georges Gantenbein: Forschungsbericht. Mission in Europa. – u.a.m.

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

## Der AfeM würdigt die theologische Leistung der Bibelübersetzer

Weltweit vollbrachten und vollbringen Bibelübersetzer unter immer stärker werdender Beteiligung einheimischer Christen gewaltige theologische Leistungen, die die Theologenzunft weitgehend ignoriert. Die Bibel in eine neue Sprache und Kultur zu transportieren, erfordert nicht nur große sprachwissenschaftliche (und heute auch computermäßige) Kenntnisse, sondern auch theologisches Können und große Feinfühligkeit. Dies ist von der Theologiegeschichte nicht nur für die frühen Jahrhunderte des Christentums zu würdigen, sondern auch für die Gegenwart.

Um hier ein Zeichen zu setzen, hat der AfeM aus Anlass seiner Jahrestagung im Forum Wiedenest und seiner jährlichen Preisverleihungsfeier die pensionierte Sprachwissenschaftlerin und Bibelübersetzerin Prof. Dr. Ursula Wiesemann als Ehrengast zur Preisverleihungsfeier geladen und interviewt. Der AfeM hatte Wiesemann bereits 2007 mit der Festschrift „Mission als Kommunikation“ zum 75. Geburtstag geehrt. Ihr besonderer Schwerpunkt war die Verschriftlichung von Sprachen.

Wie der erste Vorsitzende des AfeM, Prof. Dr. Thomas Schirmacher, in seinem Gespräch mit Dr. Ursula Wiesemann hervorhob, hat sie damit zum Erhalt mehrerer Sprachen und Kulturen in Lateinamerika und Afrika beigetragen, die nach Ansicht von Fachleuten sonst von der Mehrheitskultur aufgesogen worden wären. Am bekanntesten ist das Beispiel der Kaingang-Indianer in Brasilien. Wiesemann schuf aus den ungezählten Dialekten der Dörfer und Gruppen in ganz Brasilien eine Schriftsprache, die durch die Bibelübersetzung in Kaingang zur Standardsprache wurde, wodurch erst ein Zusammenhalt der verschiedenen Gruppen möglich wurde. Dies ist durchaus eine Parallele zu den Folgen der Bibelübersetzung Martin Luthers.



Dr. Ursula Wiesemann

**Verlag:** Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), [www.missiologie.org](http://www.missiologie.org), **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org). **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, [buchholz@missiologie.org](mailto:buchholz@missiologie.org) oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, [Walldorf@fthgießen.de](mailto:Walldorf@fthgießen.de), *Bücher zur Rezension an:* Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Redaktionsleitung edition afeM:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömburg, BuD. [Brandl@t-online.de](mailto:Brandl@t-online.de). Verlag VTR/eda: Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, [vtr@compuserve.com](mailto:vtr@compuserve.com). Redaktionsschluss: 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements: bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/CHF 30,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konto für em-Abonnenten:** AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. Angaben für Auslandsüberweisungen: IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. 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.*