

ISSN 0177-8706

28. Jahrgang 2012

4. Quartal

4/12



Evangelium und gesellschaftliches Umfeld

Aus meiner Sicht: Was will der AfeM? (Thomas Schirrmacher)	170
Zur Methode der gesellschaftstransformierenden Evangelisation (Johannes Reimer)	171
Das Gewissen der Postmoderne und der Einfluss des Evangeliums (Karin Heepen)	185
Ethnozentrismus in der Evangelical Church of Ghana (ECG) als Herausforderung für die Einheit der Kirche (Heike Tiedeck)	198
Waldron Scott und die Anfänge der Arbeit der Navigatoren im Mittleren Osten (Eberhard Troeger)	205
Die Frühgeschichte der Evangelischen Allianz und ihres Einsatzes für Religionsfreiheit (Thomas Schirrmacher)	211
Rezensionen	218
Noteworthy	184
Diskussionsforum „Evangelisation und Transformation“	224



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Aus meiner Sicht: Was will der AfeM?

Ein Arbeitskreis existiert nicht zum Selbstzweck. Wozu also ist unser Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AfeM) da?

Zum Einen bieten wir die **Infrastruktur**, die ein internationales Gespräch zwischen Fachleuten und das Präsentieren von Forschungsergebnissen und längeren Diskussionsbeiträgen ermöglicht: eine Quartalszeitschrift, mehrere für die Autoren kostenfreie Buchreihen, Tagungen zu speziellen Themen usw.

Zum Anderen wollen wir auch **„Dienstleister“ für andere** sein, etwa für die drei deutschsprachigen Allianzen, deren Arbeitskreis wir sind, etwa wenn Mission unter Beschuss in den Medien kommt oder es um den deutschen Beitrag zu internationalen Aktivitäten und Konferenzen im Umfeld der Mission, Missiologie und weltweiten Christenheit geht. Dazu gehört auch die Verbindung und Repräsentation zu ähnlich gelagerten Organisationen außerhalb des evangelikalen Lagers. So ist Prof. Bernd Brandl für den AfeM in der Redaktion des *Jahrbuch Mission*, und auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft hielten, mich eingeschlossen, drei AfeM-Mitglieder Vorträge bzw. Workshops. Gespräche mit der Missionsabteilung der Deutschen Bischofskonferenz gehören hier ebenso her wie die gemeinsamen Gespräche von EKD, EMW, ACK, VEF usw. über den ökumenischen Ethikkodex für Mission „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“.

... Entwicklungen und Herausforderungen kurzfristig, aber gediegen diskutieren.

Aber auch die Missionsgesellschaften der AEM können auf uns zurückgreifen, etwa wenn es darum geht, spezielle Themen und Probleme der Mission aufzugreifen, neueste Entwicklungen zu evaluieren oder aber auch Bücher zu veröffentlichen. Oder sie kooperieren mit uns aus Anlass von Jubiläen mit der Bitte, Beiträge zur Geschichte ihrer Mission beizusteuern. Ich wünsche mir, dass das in Zukunft noch viel häufiger geschieht.

Der AfeM hat eine Aufgabe in Bezug auf die *Vergangenheit* ebenso wie in Bezug auf die *Zukunft*.

Zum Einen ist er gewissermaßen **Hüter des Erbes**. Zur Missionsgeschichte und zur Geschichte der Missiologie gehört eben auch und gerade die eigene evangelikale Geschichte. Gerade weil evangelikale Missionen oft wenig in Archive und eine akademisch zuverlässige Erforschung und Darstellung der eigenen Geschichte investieren, ist der missionsgeschichtliche Beitrag des AfeM wichtig, wie er sich inzwischen in vielen Büchern niederschlägt. Gerade unsere Mitglieder, die aus der aktiven Missionsarbeit zurückgekehrt sind, die sich in einer Fortbildungsphase befinden oder die in der Ausbildung tätig sind, selbst forschen oder Studierende dazu anregen können, können hier einen wichtigen Beitrag leisten.

Zum Anderen soll der AfeM aber auch als **Think-Tank** gewissermaßen der Mission zeitlich voraus oder wenigstens mit ihr gleichauf sein und eine Plattform bieten, so dass neueste Entwicklungen und Herausforderungen kurzfristig, aber gediegen diskutiert werden können, bevor sie in aller Breite umgesetzt (oder abgelehnt oder adaptiert) werden. Dazu gehört derzeit etwa die Diskussion um die Übersetzungen in islamisch geprägte Sprachen, die Frage der Insider-Bewegungen, Transformationsfragen oder die ‚Emerging Church‘, lauter Themen, die der AfeM jüngst in Tagungen, Diskussionen im kleineren Zirkel, in der Zeitschrift und in Buchbeiträgen bedacht hat. Ich wünsche mir, dass der AfeM noch mehr ein *Sensor* für solche Entwicklungen

wird und helfen kann, dass manche solcher Fragen von den Missionsgesellschaften gewissermaßen erst einmal aus dem internen Streit ausgelagert werden können und der AfeM hier Experten und Expertinnen aus allen Kontinenten außerhalb der Missionsgesellschaften vermitteln kann. Dabei hoffen wir, auch jüngere Missionswissenschaftler und engagierte Querdenker einer neuen Generation besser einbinden zu können.

Die AfeM-Jahrestagung 2012 zur Frage, welche Rolle das Bekenntnis zur Dreieinigkeit in der Mission noch spielt, wobei sowohl das Missio-Dei-Konzept aufgearbeitet wurde als auch mit vielen Diskussionsbeiträgen die Stellung der Insider-Bewegungen diskutiert wurde, gehört hier ebenso hinein, wie die kommende Transformations-tagung, die eine aktuelle Debatte innerhalb der Deutschen Evangelischen Allianz kurzfristig aufgreift und in breiter Besetzung diskutieren will.

*Prof. Dr. Thomas Schirmmacher
1. Vorsitzender des AfeM*

Zur Methode der gesellschaftstransformierenden Evangelisation

Johannes Reimer

.....
Alle Überlegungen und Diskussionen über gesellschaftsrelevante Evangelisation tun gut daran, zunächst einmal zu klären, was mit Evangelisation gemeint sein soll. Darum beginnt dieser Artikel mit einer begrifflichen Klärung der verschiedenen inhaltlichen Aspekte von Evangelisation. Darauf aufbauend wird ein integratives Verständnis vorgestellt, das Evangelisation als einen kontext-sensitiven Prozess versteht, der die ganze Gemeinde einbezieht.
.....

Prof. Dr. Johannes Reimer wurde in der Sowjetunion geboren und absolvierte dort ein Technikstudium. Nach seiner Verweigerung des Dienstes an der Waffe erhielt er 1976 schließlich die Genehmigung zur Ausreise nach Deutschland. Er studierte Theologie in Deutschland, den USA und Südafrika, wo er 1995 an der Universität von Südafrika promovierte. Er ist Professor für Missionswissenschaften an der Universität von Südafrika und Dozent für Missiologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach. Darüber hinaus ist er in verschiedenen Gemeindegründungsprojekten engagiert. J. Reimer ist verheiratet und hat drei erwachsene Kinder. E-Mail: johannes.reimer@gbfe.org.

1. Die Unterscheidung ist wichtig

Evangelisation ist nicht gleich evangelistische Methode. Während der erste Begriff das Anliegen darstellt, verbinden wir mit dem zweiten die Umsetzung. Im englischen Sprachraum hat man den Unterschied mit den Begriffen „evangelism“ für Evangelisation und „evangelisation“ für die Praxis der Evangelisation deutlich zum Ausdruck gebracht. Im Deutschen gibt es die Unterscheidung so nicht. Es ist aber wichtig, die beiden Begriffe voneinander zu trennen. Sonst laufen wir Gefahr, das evangelistische Anliegen als Ganzes mit Methoden der Evangelisation zu verwechseln.

Was ist der Unterschied zwischen der Evangelisation und einer Evangelisations-Methode? Unter Evangelisation verstehen wir die Mission Gottes, sein Anliegen, die Welt mit sich selbst zu versöhnen. Evangelisation beschreibt somit alles, was sich diesem Ziel unterordnet. Wo evangelisiert wird, wird Gottes Reich im Leben, Wort und Tat verkündigt und eingeführt.¹

Die Methoden, die hierfür gewählt werden, sind ganz unterschiedlich: Sie können eher präsentischer (Vorleben, Lebenszeugnis, Liebeswerke), proklamativer (Verkündigung in Wort und Tat) oder auch konfrontativer Natur (Aufruf zur Bekehrung) sein. Dabei bestimmt

nicht die Methode, sondern die Theologie wesentlich, was Evangelisation ist. Methoden können der Sache dienen, oder auch – trotz bester Absicht – hinderlich sein. In einem Land, in dem biblisches Basiswissen über Gott und Mensch, Sünde und Heil fehlt, wird eine konfrontative Evangelisation auf

Nicht die Methode, sondern die Theologie bestimmt wesentlich, was Evangelisation ist.

Dauer abstoßender wirken als beispielsweise ein präsentisches Zeugnis. So haben die Massenevangelisationen nach der Öffnung der Sowjetunion, die sehr direkt und konfrontativ das Evangelium zu den Menschen brachten, letztendlich die Bevölkerung gegen das Evangelium immunisiert. In China, einem anderen atheistischen Staat, gab es die Möglichkeit der Massenevangelisation so nicht. Hier evangelisierten Christen eher durch ihr Leben und persönliches Zeugnis. Im Unterschied zur Sowjetunion fanden und finden in China heute Millionen von Menschen zum Glauben an Jesus. Die Hinwendung zum Evangelium ist hier ein überaus positiver Akt. Von einer Immunisierung der Bevölkerung gegen

das Evangelium kann in diesem Fall keine Rede sein.

Man sollte sich immer genau überlegen, für welche Art evangelistischer Aktion man sich im gegebenen Kontext entscheidet. Effektive Evangelisation setzt immer auf die Situation der Menschen, die sie erreichen will. Bernd Schlottoff spricht an dieser Stelle zu Recht von einer *bedürfnisorientierten Evangelisation* (Schlottoff 2011:122). Im Laufe der Geschichte haben sich viele Wege und Methoden evangelistischer Verkündigung aufgetan. Ein kleiner Einblick kann dies verdeutlichen.

2. Präsentische Evangelisation

Präsentische Evangelisation sucht danach das Evangelium unter den Menschen zu *leben*. Reese nennt dies *Real Life Evangelisation* (Reese 2008:58ff.), Petersen spricht von der *Lebensstil-Evangelisation* (Petersen 1989). Es geht um ein bewusstes Leben des Evangeliums in den Beziehungen, in die man hineingestellt ist. Beziehungen, die sich sowohl innerhalb als auch außerhalb der Glaubensgemeinschaft befinden. Man ist Licht der Welt und Salz der Erde,² dient den Menschen mit guten Werken, und die Menschen sehen diese guten Werke und preisen Gott. Präsentische Evangelisation lebt vom authentischen Zeugnis der Gemeinde Jesu inmitten der Welt. Ein solches Zeugnis hat immer missionarisches Potenzial (Kraus 1979: 23), es verleiht der Gemeinde Autorität (ebd:16) und macht sie zum Zeichen des angebrochenen Reiches Gottes (ebd: 155f). Der Evangelist Ray Comfort bringt es in seinem Buch *Everyday Evangelism* auf eine bezeichnende Formel: „Ich erkenne einen Diamanten, wenn ich ihn sehe“ (Comfort 1995:33). Und Martha Reese sieht im gelebten Zeugnis eine „Freibindung des Evangeliums“, das erst so zu

1 Siehe Diskussion bei Reimer 2009:36–40.

2 Mt. 5,13–16. Siehe hierzu die Ausführungen von Petersen 1989:93ff.

seiner vollen Kraftwirkung kommen kann (Reese 2008:41ff). Auf die Darstellung des Evangeliums im Leben der Gläubigen kommt es wesentlich an. Denn an erster Stelle im evangelistischen Prozess der Gemeinde steht immer unser Lebenszeugnis (Ahn 2006:47). Es umfasst unser ganzes Leben und ist immer da. Martin Werth nennt die präsentische Evangelisation eine „permanente“ Evangelisation (Werth 2004:302).

Dabei kann die evangelistische Präsenz passiv oder auch aktiv gestaltet werden. Unter passiver Präsenz verstehen wir die bloße Anwesenheit der Christen im Lebensraum der Menschen. Das Evangelium wird hier einfach den Menschen vorgelebt. Christen wohnen unter ihnen. Das ist besonders in Kontexten der Fall, wo jede aktive christliche Präsenz in der Öffentlichkeit bekämpft wird. Heinrich Klassen hat in dieser Hinsicht das Zeugnis als missionarisches Mittel der Kirche in der ehemaligen Sowjetunion untersucht³ und kommt zu dem Schluss, dass es dieses Zeugnis ist, das letztendlich zum Samen von Aufbruch und Erweckung wurde (Klassen 2003:262f). Vorgelebtes Christsein nutzt dabei jeden Bereich des zugänglichen Lebensraumes, von der Geborgenheit der Familie bis hin zum Arbeitsplatz (Klassen 2003:243–253).

Passive Präsenz zeichnet aber auch Christen in demokratischen Ländern aus. Hier sind es dann vor allem Kreise mit ausgesprochen nonkonformistischer Theologie. Der Rückzug aus der Öffentlichkeit ist Programm. Das Gemeindeverständnis ist nach innen fokussiert, Hauptanliegen ist die Heiligung der Gemeindeglieder. Diese Kreise genießen oft hohes Vertrauen in der Gesellschaft, sind aber evangelistisch recht erfolglos. Beispiele hierfür findet man heute unter den unterschiedlichen täuferischen Gruppen, so

den Mennoniten in den USA⁴ oder den russlanddeutschen Freikirchen in Deutschland.⁵

Aktive Präsenz sucht hingegen die Teilnahme am Leben der Menschen. Während die passive Präsenz oft ein nach innen fokussiertes Verständnis der Christen verrät, geht aktive Präsenz nach außen, wird aktiv und lebt nicht nur das Evangelium vor, sondern bringt es durch die persönliche Teilnahme der Christen an der Gestaltung des Sozialraumes in den gesellschaftlichen Diskurs mit ein.

Aktive Präsenz begründet auch die gesellschaftsrelevante Methodik in der Evangelisation. Sie nutzt oft Wege und Mittel der Gemeinwesenarbeit (GWA),⁶ um im Sozialraum Veränderungen einzuleiten, die wiederum zum Gespräch über den Glauben und schließlich auch zur Entscheidung für den Glauben an Jesus Christus führen können. Solche Aktionen können vielerlei Formen annehmen:

a) GWA Projekte

In einer Gemeinwesenarbeit (GWA) entwickelt die lokale Gemeinde ein gemeinwesenrelevantes Projekt, in dem konkrete Bedürfnisse der Einwohner zusammen mit den Menschen vor Ort erfüllt werden. Dabei arbeiten Christen mit Nicht-Christen Seite an Seite an der Linderung der Not und dabei entsteht jenes Basisvertrauen, das so wichtig für das Gespräch über den Glauben ist.⁷ Solche Projekte können Bedürfnis-, Berufs- und Hobby-orientiert gestaltet

4 Eine gute Darstellung der nonkonformistischen Lebensweise der unterschiedlichen mennonitischen Gruppen bietet der amerikanische Soziologe und Theologe Calvin Redekop in seinem Buch *Mennonite Society* (Redekop 1989).

5 Siehe dazu Klassen 2007:93–148.

6 Zu Begriff und Diskussion siehe Reimer 2011:21ff.

7 Zum Konzept Christlicher GWA siehe Reimer 2009:241–269 und 2011:19–35.

3 Siehe Klassen 2002, hier Kapitel 4, sowie Klassen 2003:239ff.

werden. Sie können territorial (bezogen auf einen konkreten Lebensraum) oder auch kategorial (bezogen auf eine z.B. durch Alter, Gender oder soziale Zugehörigkeit definierte Bevölkerungsgruppe) entwickelt werden.⁸

b) Begegnungs- und Gemeinschaftsräume

Begegnungs- und Gemeinschaftsräume für Menschen, die besondere Bedürfnisse oder Interessen haben. Ein klassisches Beispiel für solche Räume bietet das Mehrgenerationen-Haus, gefördert von der Bundesregierung und an mehreren Orten auch von Kirchengemeinden verwirklicht.⁹ Hier helfen Menschen unterschiedlicher Altersgruppen einander, den Alltag besser zu bewältigen. In Orten, die eine schwache Bildungs-Infrastruktur für Erwachsene vorweisen, können Volkshochschul-ähnliche Angebote gemacht werden.

c) Kulturangebote

Hierbei ist immer darauf zu achten, dass man solche Angebote so weit wie möglich mit den Menschen vor Ort formuliert und gestaltet. Man kann dabei an Filmabende, Konzerte, Theater, Kabarett, Vortragsabende und Ähnliches denken.¹⁰

d) Sport- und Freizeitangebote

Man staunt, wie viele Menschen in Deutschland ihre Freizeitgestaltung für langweilig halten oder überhaupt nicht beherrschen. Besonders Arbeitslosen fällt oft die sprichwörtliche Decke auf den Kopf. In die von den Vereinen ange-

botenen Veranstaltungen traut man sich zum Teil nicht, und dafür, selbst Initiative zu ergreifen, fehlt nicht selten die innere Kraft und Motivation. Hier können von der Gemeinde konzipierte und durchgeführte spezielle Angebote hilfreich sein und eine weitere Begegnungsebene für Christen und Nicht-Christen bieten. Auch hier ist es wichtig, nicht einfach Angebote für die Menschen zu formulieren und anzubieten, sondern diese selbst zu ermutigen mitzumachen und zu gestalten. Bedürftige Menschen reagieren auf besonders für sie konzipierte Angebote nicht selten mit Minderwertigkeitskomplexen. Erst da, wo Menschen auf Augenhöhe mitmachen dürfen, entsteht gesundes Selbstvertrauen und damit auch Vertrauen zu den Christen, die das Programm begonnen haben.

Erst da, wo Menschen auf Augenhöhe mitmachen dürfen, entsteht Vertrauen.

3. Proklamative Evangelisation

Im Unterschied zur präsentischen, permanenten Evangelisation sucht die „kontingente Evangelisation“ (Werth 2004: 303) die konkrete Verkündigung des Evangeliums in Zeit und Raum. Sie wendet sich bewusst an konkrete Menschen. Und wenn sie als Folge des präsentisch vorgelebten Evangeliums kommt, muss sie auch nicht mehr alle denkbaren Aspekte des Evangeliums abdecken. Sie kann sich konzentrieren. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von der proklamativen Evangelisation. In der Regel steht proklamative Evangelisation für direkte Verkündigung des Evangeliums (Graham 1984:31f.). Laurence Singlehurst schreibt dazu: „Evangelisation heißt: den Menschen dort begegnen, wo sie sind und auf vielerlei Art und Weise daraufhinzuarbeiten, daß ihr Verständnis von Gott und von Jesus Christus sich ändert. Das Ziel

8 Siehe Näheres in Reimer 2009:39ff.

9 Siehe hierzu das Beispiel des Lenninger Netzes in 73252 Lennigen: <http://www.lenninger-netz.de/> (1.07.2011).

10 Ein sehr ansprechendes Projekt in dieser Hinsicht stellt akku dar, z.B. in Dortmund: <http://www.aku-dortmund.de/> (1.07.2011).

ist es, daß sie sich für Christus entscheiden.“ (Singlehurst 1994:14).

Proklamative Evangelisation folgt im Rahmen der gesellschaftsrelevanten Evangelisation natürlicherweise auf die missionarische Präsenz der Christen vor Ort. Tatsächlich beginnt mit dem ersten Gespräch über den Glauben so etwas wie Proklamation. Freilich setzt sie nicht notwendigerweise das direkte Gespräch, jedoch immer die bewusste Weitergabe an Information voraus. Dabei sollte unterschieden werden zwischen (a) passiver, (b) aktiver, (c) situativer Proklamation und (d) aggressiver Proklamation.

a) Passive Proklamation

In der passiven Proklamation ist der Adressat des Evangeliums aktiv. Man teilt ihm nur dann das Evangelium mit, wenn der befreundete Mensch es ausdrücklich selbst wünscht und geht nur so weit, wie dieser es möchte. Die aktive Proklamation nutzt dagegen bewusst jede Chance, um das Evangelium an den Mann oder die Frau zu bringen. Passive Formen der Proklamation setzen in der Regel auf das Lebenszeugnis. Hier wird das Evangelium konkret vorgelebt. Nicht plakativ, aber doch deutlich sichtbar. Die Menschen sollen sehen, dass der Christ Jesus nachfolgt. Nur so werden sie früher oder später ihre Fragen stellen, und nur so hat der Evangelist die Möglichkeit sich zu erklären – und damit die Chance den Betroffenen zu Jesus zu führen. Passive Proklamation will letztendlich Menschen zur bewussten Entscheidung für die Nachfolge Christi gewinnen. Aber sie tut es indirekt. Im Grunde genommen handelt es sich hier um präsentische Evangelisation.

b) Aktive Proklamation

In der aktiven Proklamation bemüht man sich „auf vielerlei Art und Weise“ (Singlehurst 1994:14) um verbale und

nonverbale Streuung des Evangeliums in den Alltag der Menschen hinein. Das können Veranstaltungen sein, in denen man zu allerlei Lebens- und Gesellschaftsthemen aus christlicher Sicht Stellung bezieht. Dabei kann es sich um Vortragsabende, Theater, Konzerte, Kunstausstellungen, etc. handeln. Man bietet den Menschen Literatur an durch Bücher- und Schriftentische, wirbt auf Plakatwänden, in den Medien und im Internet für den Glauben. Oder man besucht seine eigenen Nachbarn, Kollegen und Freunde und spricht diese direkt auf den Glauben an.

Aktive Proklamation meidet jedoch jeden Druck. Auch hier ist Bekehrung des Evangelisierten das erklärte Ziel, aber die Bekehrung wird nicht erzwungen, sondern man lässt die Entscheidung des Menschen wie eine Frucht reifen, ohne diesen Reifungsprozess jedoch dem Zufall zu überlassen. Der Evangelist wird sich immer wieder darum bemühen, aktiv in den Reifeprozess des Menschen einzugreifen und diesen, wo immer möglich, zu beschleunigen. An dieser Stelle wird gerne die Metapher vom Säen und Ernten bemüht.¹¹

c) Situative Evangelisation

Eine besondere Rolle kommt in der gesellschaftsrelevanten Gemeindearbeit der situativen Evangelisation zu. Wer mit Menschen in transformativen Prozessen steht, erhält immer wieder unerwartete Gelegenheiten, den eigenen Glauben ins Bewusstsein dieser Menschen zu bringen. Man spricht an dieser Stelle auch von der situativen Verkündigung. In der angelsächsischen Literatur benutzt man gar den Ausdruck *Apt liturgy* = Situationsliturgie. Nach John O'Donohue ist sie „ein Dienst des Aufweckens, der den Menschen hilft,

¹¹ Singlehurst 1994:15f. Siehe auch das Arbeitsbuch „Evangelisation und Jüngerschaft“ von BAO (Evangelisation 1987:21ff).

über ihre Alltagsroutine hinaus ihren ewigen Ursprung und ihre Bestimmung zu erkennen.“ (O'Donohue 1998:325). In ihr trifft die Geschichte des Evangeliums auf die Geschichte des betroffenen Menschen, nimmt sie auf und verleiht ihr jene Tiefe, die das Nachdenken und potenziell auch das Gespräch über den Sinn des Daseins, über Gott und Mensch ermöglicht (Morisy 2006).

Situationen, die sich für die situative Verkündigung eignen, können ganz unterschiedlicher Natur sein: Menschen, mit denen wir befreundet sind, geraten in schwierige persönliche Lebenslagen, sie verlieren ihnen nahestehende Freunde und Verwandte oder geraten in andere mehr oder weniger erwartete und unerwartete Stress-Situationen. Dann ist ein liebevoller Beistand Gold wert. Wenn sich in solchen Lagen Möglichkeiten ergeben, am Beispiel das Evangeliums zu zeigen, wie solche Situationen gemeistert werden können, dann nimmt die situative Verkündigung ihren Lauf.

Situationsverkündigung ist ein essenziell öffentliches Ereignis und muss deshalb die kontextuellen Bedingungen berücksichtigen, in denen dieses Ereignis stattfindet. Die Menschen, denen man verkündigt, ihre Lebenssituation und vor allem die spezielle Situation, welche die Verkündigung ermöglicht, setzen enge Grenzen für die Art und Weise der Verkündigung sowie den Inhalt dessen, was gesagt wird. Die Verkündigung muss den Menschen in ihrer Situation helfen, das aktuelle Anliegen mit Hilfe biblischer Inhalte zu lösen. Situationsverkündigung ist niemals aggressiv. Sie ist allem Anderen voran ein pastorales Vorgehen, vergleichbar mit der Notfallseelsorge. Man steht dem Menschen in seiner Lebenslage bei, und das bewusst als Nachfolger Jesu. Die Christus-Story wird als Ermutigung, Trost und Perspektive ins Gespräch gebracht. Die Lebenslage des Menschen, die den Anlass zur Verkündigung bietet, darf dabei nicht als

billiger Köder missbraucht werden (wie das nicht selten in der evangelikalen Verkündigung geschieht), sondern bereitet den Boden, um positive Bilder und Symbole in die Erlebniswelt des Betroffenen zu setzen und somit Hoffnung für den nächsten Schritt im Leben zu vermitteln.

Situative Evangelisation rückt damit sehr nahe an eine öffentlich angebotene Seelsorge und Lebensberatung heran. Wie effektiv eine solche Methode sein kann, zeigt die Auswertung der evangelistischen Methoden in den Kirchen und Gemeinden Kanadas. In einer Umfrage zur Effektivität evangelistischer Methoden belegte die Evangelisation durch Counselling (Beratung/Seelsorge) den dritten Platz. Mehr als 30% der Befragten gaben an über Counselling zum Glauben an Jesus gekommen zu sein (Mutz 1990: 183).

d) Aggressive Proklamation

Aggressive Proklamation zeichnet sich dagegen durch Ungeduld aus. Ihre Vertreter suchen immer den direkten Weg zum Herzen der Menschen und werden schon nach wenigen Begegnungen (oder gar Worten) die Einladung zur Bekehrung aussprechen. Klassische Evangelisationsabende sind hierfür ein Beispiel. Hier werden Menschen eingeladen über Themen des Lebens nachzudenken, und am Ende des Abends werden sie direkt mit der Lebensübergabe konfrontiert. Aggressive Evangelisation hat wie alle anderen Formen proklamativer Evangelisation ihre Chancen und Grenzen. Ist der Mensch vorbereitet eine solche Lebensübergabe zu vollziehen, so hat der Abend sein Ziel erreicht, ist er jedoch nicht vorbereitet, so kann der erfahrene Druck als Manipulation missverstanden werden, und statt zur Bekehrung kommt es zur Verhärtung des Herzens.

Wichtig ist zu verstehen, dass keine evangelistische Methode ohne Proklama-

tion auskommen wird, wenn sie ihrem Anliegen gerecht werden will. Menschen müssen die Botschaft vom Heil in Jesus hören, denn der „Glaube kommt aus dem Gehörten und das Gehörte aus dem gesprochenen Wort Gottes“ (Röm. 10, 10ff). Wer Glauben verbreiten will, der muss das Wort von Christus hören und dann so weiter geben, dass es von den Menschen als Wort Gottes verstanden wird. Dabei wird man jedoch weise abwägen müssen, wann man passiv, wo man aktiv und wo man gar aggressiv Menschen mit dem Evangelium konfrontiert.

4. Integrative Evangelisation

Orlando Costas bezeichnete Gemeindegewachstum als ein „multidimensionales Phänomen“ (Costas 1982:43). Evangelisation ist ein integraler Bestandteil des Gemeindegewachstums. Richtig verstanden verlangt daher auch Evangelisation nach

einem mehrdimensionalen Zugang mit sowohl präsentischen als auch proklamativen Elementen. Beide sind notwendig, wenn Menschen in all ihrer Unterschiedlichkeit zum

Die Gemeinde wird zu einem „auskunftsfähigen Wir“.

Glauben an Jesus geführt werden sollen. Mit der Monotonie bestimmter Methoden ist man da bald am Ende. Wir werden auf jeden Fall, um mit Michael Herbst zu sprechen, den „Mut zum missionarischen Plural“ benötigen (Herbst 2008:69). Die drei Bereiche Leben, Gemeinschaft und Zeugnis müssen zu einem harmonischen Ganzen werden, wenn Evangelisation fruchtbar werden soll (Petersen 1987: 102ff).

In der Missionstheologie hat man an dieser Stelle den Begriff „Haushalt-Evangelisation“¹² eingeführt. Wobei mit Haushalt nicht nur ein Familienzusammenhang, sondern eher eine ganze Lebensge-

meinschaft gemeint ist (Runyon: 219). Das Konzept leitet sich vom biblischen Oikos-Begriff ab und spürt der Evangelisation in den Häusern nach, wie sie zur Zeit der ersten Christen üblich war (Green 1970:194–228; Runyon 1998: 219f). Eine solche Evangelisation öffnete die privaten Lebensräume weit und lud den entsprechenden Freundeskreis ein, diese Räume mitzunutzen. Diese Art des Zusammenlebens ermöglichte bald die Entstehung eines Vertrauensverhältnisses in gemeinsamen Lebensräumen, und für den Christen eröffneten sich Räume für Zeugnis in Tat und Wort. Mark R. Gornik, der sich wie wenige andere mit dem Aufbau von missionarischen Gemeinden in der Innenstadt beschäftigt hat, spricht von den drei Dimensionen des Gemeindelebens, die er als Reich-Gottes-Leben, allgemeines Leben und zeugnishaftes Leben beschreibt (Gornik 2002:65–95). Dabei geht es ihm um eine Lebensweise der Gemeinde, die alle Bereiche ihres Daseins und des Daseins ihrer Mitglieder umschließt. Jeder und jede sind für das evangelistische Zeugnis der Gemeinde wichtig. Alle können zum Evangelium aussagen. Die einen mit ihrem Leben, die anderen mit ihren Taten und wiederum andere mit ihren wohl formulierten Worten. So wird die Gemeinde zu einem „auskunftsfähigen Wir“ (Herbst 2008:71). Und nur so kann sie ihrem evangelistischen Anspruch gerecht werden, eine „Gemeinde für die Straße“ zu sein (ebd:65).

Arnell Motz stellt in den meisten von ihm untersuchten wachsenden evangelisierenden Gemeinden Kanadas den bewussten Einsatz sowohl präsentischer als auch proklamativer Evangelisationsmethoden fest (Motz 1990a:180).

5. Evangelisation als Prozess

Menschen werden nicht über Nacht Christen. Das Evangelium, so einfach es uns Christen erscheint, macht für den uninformatierten Hörer wenig Sinn. „Die

12 Siehe z.B. Runyon 1998:218ff.

meisten Menschen machen auf dem Weg zur Entscheidung eine Entwicklung durch“ (Singlehurst 1994:14).¹³ Der Apostel Paulus stellt deutlich fest, dass „die Heiden dem Leben aus Gott entfernt sind auf Grund ihrer Ignoranz und der Verstockung ihrer Herzen“ (Eph. 4,17–18). Mit anderen Worten, sie nehmen das Leben aus Gottes Hand nicht an, weil sie dieses Leben nicht verstehen.

Ein weiser Evangelist wird sich den Menschen mit Bedacht nähern und je nach der persönlichen Empfänglichkeit seines Hörers passiv oder eher aktiv evangelisieren. Folgt man dem Zyklus gesellschaftsrelevanter Mission,

so wird das Evangelium immer erst vorgelebt, bevor es erklärt wird. Die Menschen sehen hier unsere guten Taten, bewegen diese in ihren Herzen, und erst dann werden sie die Worte, die wir sprechen, hören und eventuell annehmen können. „Bekehrung erfolgt Schritt für Schritt“, bemerkt Jim Petersen zu Recht (Petersen 1989:147). So verstanden ist Evangelisation ein zyklischer Prozess, der von der Präsenz über passive und situativ-aktive bis hin zur aggressiven Verkündigung reicht. Johann Lukasse vergleicht einen solchen Prozess mit der Bestellung eines Feldes in der Landwirtschaft. Hier wird das Land erst kultiviert, dann besät, dann werden die Pflanzen gepflegt und erst später, nach Monaten Arbeit im Feld, wird die Ernte eingefahren (Lukasse 2010:89ff). Abkürzungen jeglicher Art sind an dieser Stelle unangebracht, ja sogar lebensgefährlich. Wer zu früh erntet, läuft Gefahr unreife und deshalb ungenießbare Frucht zu ernten.

Walter Brüggemann bemüht an dieser Stelle das Bild einer Theateraufführung. Evangelisation als Schauspiel, so Brüggemann,

gestaltet sich in drei Akten (Brüggemann 1993: 16). Der erste Akt ereignet sich im Leben des Menschen vor seiner Erstbegegnung mit der Botschaft. Hier entwickelt sich jene Lebensfolie, auf deren Hintergrund die Erscheinung des Botschafters mit seiner Botschaft erst Sinn macht (ebd. 17). Im zweiten Akt tritt der Botschafter auf den Plan und verkündet seine Botschaft. Sie wird von den Betroffenen verstanden (ebd. 17f). Und schließlich ist es der Empfänger der Botschaft, der im dritten Akt seine Antwort findet (ebd.18f).

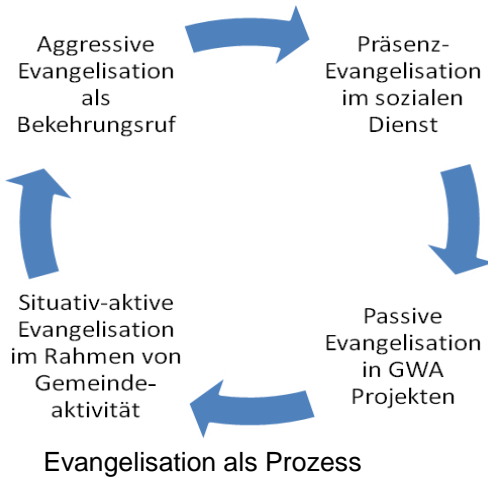
Beide Bilder machen eines deutlich: Evangelisation ist ein weit komplexeres Geschehen als bloße verbale Mitteilung einer als Gute Nachricht verstandenen Botschaft. Ein solcher Prozess setzt also Zeit voraus. Evangelisation findet nicht über Nacht statt. Bernd Schlottoff empfiehlt deshalb „langfristig missionarische Gemeinde“ zu bauen. Er geht von einem Zehnjahresplan aus, den die Gemeinde denken muss, wenn sie missionarisch und evangelistisch erfolgreich sein möchte (Schlottoff 2011: 195ff). Andere bestätigen diese Annahmen (Keller 2002: 73ff; Mittelberg 2001:70ff).

Jedenfalls erweisen sich kurzfristige Pläne in der Regel als problematisch und wenig effektiv. Und Evangelisation, die so komplex zu denken ist, bedarf unterschiedlicher Mitarbeiter. Hier ist im wahren Sinne des Wortes der Einsatz des ganzen Leibes Christi, der ganzen Gemeinde von Nöten. Jim Petersen spricht deshalb auch von der „Evangelisation als Team Effort“ (Petersen 1989:139). Nur da, wo alle Gaben der Gemeinde zum Einsatz kommen und sich auf die evangelistische Aufgabe der Gemeinde konzentrieren, entsteht bleibende Frucht (ebd.:140ff).

Evangelisation ist ein komplexes Geschehen und setzt Zeit voraus.

Evangelisation als Schauspiel in drei Akten.

¹³ Siehe auch Mittelberg 2001:65.



6. Zyklus evangelistischer Praxis

Aus der Erkenntnis, dass Evangelisation als Prozess zu denken ist, ergibt sich die Notwendigkeit, die evangelistische Verkündigung im *Zyklus evangelistischer Verkündigung* (ZEV) zu beschreiben.¹⁴ Ein Zyklus, der „da anfängt, wo sich die Menschen befinden und sie da hinführt, wo Gott sie haben will“ (Lukas 2010: 99). Hier wird die „Distanz zwischen Indifferenz und Glauben“ (Petersen 1989: 153) überbrückt. Man kann auch vom Evangelisationsplan der Gemeinde reden.¹⁵ Der evangelistische Leiter einer Gemeinde wird darauf achten müssen, dass die von der Gemeinde angesprochenen Menschen ihrem Lebenskontext entsprechend angesprochen werden. Hier wird entschieden in welcher Art und

¹⁴ Siehe dazu Reimer 2004:97.

¹⁵ Motz (1990:184f) stellt fest, dass in den meisten wachsenden evangelistischen Gemeinden Nordamerikas sich solche Pläne als überaus hilfreich erwiesen haben, da sie die Evangelisation der Gemeinde nicht nur systematisieren, sondern es auch dem einzelnen Mitglied der Gemeinde wesentlich erleichtern, seine eigene Rolle in der Evangelisation zu finden.

Weise das Evangelium den Adressaten erreicht. Die Gemeinde muss sich dabei ihrer Gesamtvision, alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen und das Reich Gottes zu bauen, immer bewusst bleiben. Der ZEV beinhaltet also folgende Schritte:

a. Vision = Was ist unsere Botschaft?

Wer evangelisieren will, der sollte wissen, was damit verbunden ist. Effektive Evangelisation kann nur dann stattfinden, wenn die evangelisierende Gemeinde über ein Evangelisationsverständnis verfügt. Und ein solches Verständnis schließt einfache Fragen ein, auf die die Gemeinde Antworten haben sollte. Was sollte der Hörer verstanden haben, um sein Leben unter die Führung Jesu Christi zu stellen? Welche Offenbarungs-Inhalte muss er gehört und verarbeitet haben, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen? Er oder sie ist von Gott getrennt auf Grund seines und ihres Unwissens (Eph. 4,17). Was muss der Mensch wissen, um den Zustand der Gottlosigkeit zu überwinden? Und was muss die Gemeinde darüber wissen?

Die theologischen Fundamente einer ganzheitlich verstandenen Evangelisation, werden hier bedeutsam. Und sie sollten nicht nur von den Leitern, sondern der Gesamtgemeinde verstanden werden. Es ist sehr wichtig, das Evangelisationsverständnis und die entsprechende Begründung aus der Heiligen Schrift schriftlich festzuhalten. Ein solches Verständnis sollte einen wichtigen Teil des Gemeindehandbuchs bilden.¹⁶

¹⁶ Unter einem Gemeindehandbuch verstehe ich eine Sammlung der wichtigsten Beschlüsse und Dokumente einer Gemeinde. Hier findet man die Satzung der Gemeinde, die Struktur-Dokumente, oder auch wichtige theologische Begründungen für das in der Gemeinde gelebte Glaubensbekenntnis. Jedes Gemeindeglied sollte über ein solches Gemeindehandbuch verfügen.

Auf eine kurze Formel gebracht besagt das Evangelium: Alle Menschen sind Sünder und als solche ohne Gott verloren, und alle Menschen sind eingeladen, aus der Hand des liebenden und barmherzigen Gottes Vergebung der Sünden und Erlösung zu erfahren. Diese Vergebung ist nur möglich, weil Jesus Christus für die Sünden der Menschen gestorben ist und damit die Sünde gesühnt hat. Wer sich nun zu Jesus wendet, wer ihm glaubt, wird selig werden.¹⁷ Oder wie es in der Lausanner Verpflichtung (LV) heißt:

Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott hat sich selbst als die einzige Erlösung für Sünder dahingegeben. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen. Es ist auch kein anderer Name, durch den wir gerettet werden. Alle Menschen gehen an ihrer Sünde verloren. Gott aber liebt alle. Er will nicht, dass jemand verloren werde, sondern dass sich jedermann zur Buße kehre. Wer aber Jesus Christus ablehnt, verschmäht die Freude des Heils und verdammt sich selbst zur ewigen Trennung von Gott. Wenn Jesus als der Erlöser der Welt verkündet wird, so heißt das nicht, dass alle Menschen von vorneherein oder am Ende doch noch gerettet werden. Man kann erst recht nicht behaupten, dass alle Religionen das Heil in Christus anbieten. Vielmehr muss Gottes Liebe in einer Welt von Sünde verkündet werden. Alle Menschen sind eingeladen, ihn in persönlicher Hingabe durch Buße und Glauben als Heiland und Herrn anzuerkennen.¹⁸

Das ist also die Botschaft. Unsere Botschaft. Sie macht ein Zweifaches deutlich:

(a) Alle Menschen ohne eine Beziehung zu Gott sind von Gott getrennt und verloren. Ihr Leben zeichnet sich durch Gottesferne und durch Verhaftetsein in der Sünde aus (Eph. 2,1–3).

17 Siehe hierzu: Röm. 3,23–24; 6,23; Eph. 2,1–10; 1Joh. 5; u.a.

18 LV Artikel 3.

(b) Alle Menschen könnten in Jesus Christus gerettet werden und ein Leben aus Gottes Hand, ein ewiges Leben mit Anspruch auf den Himmel erben.

Hieraus ergibt sich für die Lausanner Bewegung die Forderung nach Evangelisation.¹⁹ Aus dieser Botschaft des Evangeliums entsteht beides, die Motivation und die Aktion der Evangelisation.²⁰

b. Kontext = Wer ist unser Empfänger?

Wer evangelisieren will, der wird sich mit den Menschen auseinandersetzen müssen, die man zu evangelisieren beabsichtigt. Alle Menschen sind ohne Gott verloren. Alle ermangeln der Herrlichkeit Gottes (Röm. 3,23). Aber nicht alle Menschen sind sich in ihrer religiösen Ansprechbarkeit ähnlich. Der Evangelist muss also wissen, wo sich sein Hörer befindet, wenn er das Evangelium sinnvoll verkündigen will. In welcher Situation lebt der Hörer? Welchem Kulturkreis gehört er an? Wie gebildet ist er? Welche Sprachen spricht er? Wo finden wir ihn? Welche Bedürfnisse hat er?

Diese Fragen sind enorm wichtig, weil sie die Parameter der Evangelisation abstecken. Das Evangelium ist auf Fleischwerdung aus, es drängt in die Lebenswelt seiner Hörer. Und es kann nur in der realen Welt realer Menschen real Fuß fassen. Deshalb wird sich die evangelisierende Gemeinde mit dem Kontext ihrer Hörer auseinandersetzen. Ohne Kontextanalyse keine verständliche Evangeliumsvermittlung und damit auch keine effektive Evangelisation.

c) Text = Was versteht unser Empfänger?

Wer evangelisieren will, der braucht einen verständlichen Text. Unsere Zu-

19 LV Artikel 4.

20 Siehe dazu: Klaiber 1990:203–212.

hörer befinden sich auf unterschiedlichen Verstehensstufen. Um sie mit dem Evangelium adäquat zu erreichen, bedarf es der Erkenntnis, wie man Menschen auf den unterschiedlichen Stufen religiöser Ansprechbarkeit effektiv ansprechen kann und soll. Welche Grundbegriffe des Glaubens sind ihnen verständlich? Was missverstehen sie? Warum? Wo sollte erst vorgelebt, wo gedient und wo geredet werden? Und wie sagen wir das, was schon verstanden werden kann?

Eine evangelisierende Gemeinde wird sich Kenntnisse erwerben müssen, wie man Menschen auf unterschiedlichem Niveau erreicht. Oder sie wird sich Quellen erschließen, die diese Gebiete abdecken können. Dabei wird schnell deutlich, dass es nicht um einen Text gehen kann. Menschen auf unterschiedlichen Stufen der religiösen Ansprechbarkeit werden einen jeweils eigenen Zugang brauchen.

d) Training = Wer macht was, wann und wo?

Wer evangelisieren will, der wird sich darauf vorbereiten müssen. Jetzt wo die Botschaft klar ist, der Hörer in seiner Situation beschrieben worden ist und die Inhalte der Verkündigung feststehen, kann mit der Planung des Evangelisationstrainings in der Gemeinde begonnen werden. Dabei ist wichtig, dass der ganze Leib für die ganze Aufgabe genutzt wird. Jeder muss in der Evangelisation seinen Platz finden, und es ist die Aufgabe der für Evangelisation verantwortlichen Gemeindeführer diesen Platz zu definieren und Freiräume zu schaffen,



Zyklus evangelistischer Verkündigung

die den Dienst möglich machen. Eine evangelistische Gemeinde kommt nicht ohne Training und gute Vorbereitung ihrer Mitarbeiter aus.

e) Verkündigung

Wer evangelisieren will, der muss verkündigen. Freilich ist damit nicht einfach nur die Predigt als rein verbaler Beitrag gemeint. Verkündigung kann und soll in Tat und Wort geschehen. Je nach Empfänglichkeits-Stufe wird sie in unterschiedlicher Art und Weise zu geschehen haben und unterschiedliche Gabenträger werden unterschiedliche Aufgaben übernehmen. Doch werden sie alle dem gleichen Ziel unterstellt sein.

Ein guter Evangelisationsplan wird ständige Neuorientierung – sowohl der Schulung als auch des aktuellen Einsatzes auf dem Evangelisationsfeld – verlangen. Deshalb sieht der ZEV auch Phasen der Neuorientierung vor.

7. Ein praktisches Beispiel

An einem praktischen Beispiel würde sich ein solcher Zyklus wie folgt auswirken: Die Evangeliums-Christengemeinde in Berlin arbeitet seit vielen Jahren unter russischsprechenden Migranten aus der ehemaligen Sowjetunion (Reimer 2004:100-192). Die meisten ihrer Adressaten sind Menschen, die

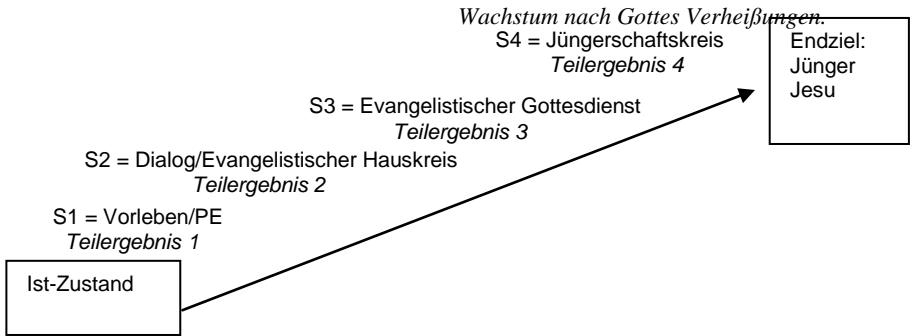
über keinerlei positive Glaubens-Information verfügen. Sie müssen regelrecht alle Stufen der bekannten Skala vom James Engel durchlaufen, um zur Erfahrung der Wiedergeburt zu gelangen. Wie wird das gemacht? Folgende Tabelle fasst das zyklische Vorgehen dieser Gemeinde zusammen.

Gemeinde-Vision	Zustand der Hörer	Teilziel	Methode	Personal	Ergebnis
Jünger Jesu	Völlige Ignoranz und Unkenntnis	Kontakt herstellen	Gemeinsame soziale Projekte, Lebensstil-Evangelisation (LE), Präsenz in den Lebensbereichen des Hörers	Die ganze Gemeinde	Erstkontakt in einigen konkreten Fällen hergestellt
Jünger Jesu	Interesse an den Grundwahrheiten des Glaubens	Grundwahrheiten vermitteln	Persönliche Evangelisation (PE), Literatureinsatz, gezielte Vortragsveranstaltungen	Die ganze Gemeinde; bewusstes Heranziehen evangelistisch begabter Geschwister	In fünf Fällen PE eingeleitet
Jünger Jesu	Intensive Beschäftigung mit der Frage des Heils	Bedeutung des Evangeliums verdeutlichen	PE, persönliches Gespräch, evangelistischer Hauskreis (EHK)	Evangelistisch begabte Geschwister, Leiter des EHK	Alle fünf Personen in den EHK integriert
Jünger Jesu	Innere Bejahung des Evangeliums	Positive Haltung zum Evangelium vermitteln	LE, bewusstes Vorleben der Buße und Vergebung, EHK, Offene Abende (OA) und evangelistische Gottesdienste (EG) in der Gemeinde	Evangelistisch begabte Geschwister, Leiter des EHK, Evangelistischer Prediger im Offenen Abend (OA)	Vier Personen besuchen den OA
Jünger Jesu	Intensive Beschäftigung mit der eigenen Lage vor Gott	Persönliches Problem verdeutlichen	EHK, persönliches Gespräch, OA, EG	Evangelistisch begabte Geschwister	Drei Personen sind einer Entscheidung nahe
Jünger Jesu	Entschluss zur Entscheidung	Den Hörer vor die Entscheidung stellen	EHK, persönliches Gespräch, OA, EG	Evangelistisch begabte Geschwister, Evangelist	Drei Personen haben eine Entscheidung für Jesus gewagt
Jünger Jesu	Buße und Glaube	Den Hörer zur Wiedergeburt	Persönliche Seelsorge	Evangelistisch begabte Geschwister, Evangelist	Heilsgewissheit erlangt

		führen		
--	--	--------	--	--

Das Beispiel der Berliner Gemeinde zeigt, wie wichtig es ist, bewusste missionarische Teilziele zu setzen und dann auch die entsprechenden Freiräume zu schaffen, in denen missionarische Verkündigung auf dem entsprechenden Niveau stattfinden kann. Sicher sollte man sich nicht sklavisch an die sieben Schritte des James Engel binden. Auch methodisch wird man von Situation zu Situation entscheiden

müssen. Das hier vorgelegte Schema ist nur ein Raster, das in der Praxis den lokalen Verhältnissen angepasst werden muss. Wichtig ist, dass man gezielt einen Weg vom Ist-Zustand des Hörers zum Endziel der Umgestaltung in einen Jünger Jesu im Auge behält, wie im folgenden Schema festgehalten. Ob dabei vier oder sieben Schritte zu gehen sind, entscheiden die Gegebenheiten vor Ort.



Bibliographie

Die ausführlichen Literaturangaben sind auf unserer Homepage (www.missiologie.org) unter der Rubrik „Forschungsbeiträge“ zu finden.

BRUEGGEMANN, Walter. 1993. *Biblical Perspectives on Evangelism. Living in a Three-Store Universe.*

COMFORT, R. 1995. *Everyday Evangelism.*

COSTAS, Orlando E. 1978. *Integrity of Mission. The Inner Life and Outreach of the Church.*

-----, 1982. *Christ outside the Gate. Mission Beyond Christendom.*

GORNICK, Mark 2002. *To live in Peace. Biblical Faith and Changing Inner City.*

GRAHAM, Billy. 1984. *A Biblical Standard For Evangelists.*

GREEN, M. 1970. *Evangelisation zur Zeit der ersten Christen.*

HERBST, M. 2008. *Deine Gemeinde komme.*

KELLER, Timothy J., J. Allen Thomson. 2002. *Redeemer Church Planting Center. Renewing cities around the World Through Church Planting. Church Planter Manual.*

KLAIBER, Walter. 1990. *Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation.*

KLASSEN, Heinrich. 2002. *Mission als Zeugnis.*

-----, 2003. *Zeugnishafter Lebensstil als missionarisches Mittel.* In: *Mission im Zeichen des Friedens. Beiträge zur Geschichte täuferisch-mennonitischer Mission*, hrsg. von H. Klassen und J. Reimer.

KLASSEN, John N. 2007. *Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland.*

KRAUS, Norman C. 1979. *The Authentic Witness. Credibility and Authority.*

- LUKASSE, Johan und Kamp, Ted. 2010. *Divide & Multiply*.
- MITTELBERG, Mark. 2001. *So wird Ihre Gemeinde ansteckend*.
- MORISY, Anne. 1996. *Beyond the Good Samaritan*.
- . 2004. *Journeying out*.
- . 2006. Apt liturgy. To lift Eyes above the Horizon. In: Tim Stratford. *Worship Window of the Urban Church*.
- MOTZ, Arnell with Posterski, Donald. 1990. Who responds to the Gospel and Why? In: *Reclaiming a Nation. The Challenge of Evangelizing Canada in the Year 2000*, hrsg. v. G. Kraft et al.: 132-152.
- O'DONOHUE, John. 1998. Minding the Threshold: Towards a Theory of Priesthood in Difficult Times. In: *The Furrow*, 49 (6), June 1998: 323-335.
- PETERSEN, Jim. 1989. *Living Proof. Sharing the Gospel Naturally*.
- REDEKOP, Calvin. 1989. *Mennonite Society*.
- REESE, Martha Grace. 2008. *Unbinding the Gospel. Real Life Evangelism*.
- REIMER, Johannes. 2004. *Leitung durch Verkündigung. Eine unentdeckte Dimension*.
- . 2009. *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*.
- . 2010. *Gott in der Welt feiern. Auf dem Weg zum missionalen Gottesdienst*.
- . 2011. Der Dienst der Versöhnung – bei der Kernkompetenz ansetzen. Zur Korrelation von Gemeinwesenmediation und multiulturellem Gemeindebau. In: *Theologisches Gespräch* Heft 1/2011: 19-35.
- RUNYON, Robert, D. 1998. Principles and Methods of Household Evangelism. In: *Vital Missions Issues. Examining Challenges and Changes in World Evangelization*. Ed. By R. B. Zuck: 218-227.
- SCHLOTTOFF, Bernd. 2011. *Ein Traum von der Gemeinde. Mut zum missionarischen Gemeindebau*.
- SINGLEHURST, Laurence. 1994. „Werkzeugkiste“ *Evangelisation. Sieben Strategien, um unserer Mitmenschen für Christus zu gewinnen*. Biel: Jugend mit einer Mission.
- WERTH, Martin, 2004. *Theologie der Evangelisation*.

Noteworthy

Für diese Rubrik laden wir unsere Leser ein, Hinweise auf Informationen, Material und Dokumente im Internet mit Bezug zu missiologischen Fragestellungen weiterzugeben (Eingabeformular auf unserer Homepage www.missiologie.org).

Tagung „Gemeindegründungsbewegungen praktisch / Churchplanting Movements“

Info unter info@apcm.de

Zu diesem Thema wird am 11. und 12. März 2013 wird die Frühjahrstagung der APCM in Nidda stattfinden, die alle Interessierten offen steht.

Bücher der Regnum Mission Studies-Serie online lesen

<http://issuu.com/wordsbydesign/docs>

Die auf dieser Seite verzeichneten Bücher können vollständig online gelesen werden, so z.B. die Berichte von Edinburg 2010, *Witnessing to Christ in a Pluralistic World, Holistic Mission*. u.a.m.

Studie über Muslime in 40 Ländern

<http://www.pewforum.org/Muslim/the-worlds-muslims-unity-and-diversity.aspx>

Diese umfangreiche Studie wurde Anfang August 2012 vom PEW Forum veröffentlicht. Die Studie untersuchte den Glauben, die Glaubenspraxis und verschiedene Ansichten der Muslime. Die Studie unterscheidet in Länder und Regionen.

Das Gewissen der Postmoderne und der Einfluss des Evangeliums

Karin Heepen

Der folgende Artikel untersucht Grundzüge der Gewissensentwicklung im geschichtlichen, gesellschaftlichen und sozialen Kontext der Postmoderne, wobei sich die Ausführungen auf den deutschen Erfahrungshintergrund der Verfasserin beziehen. Während individualistische Gesellschaftssysteme traditionell eine vorwiegend schuldorientierte Gewissensfunktion hervorbringen, ist in der hochindividualisierten Postmoderne eine Tendenz zur Schamorientierung zu beobachten. Christliche Gemeinden stehen in der Spannung, in ihren Grundwerten einerseits eine Gegenkultur zu ihrer Umwelt zu etablieren, andererseits mit dieser Umwelt kommunikationsfähig zu bleiben. Darum widmet sich der zweite Teil des Artikels den Fragen, wie das Evangelium von Jesus Christus auf das Gewissen einwirkt und welche Veränderungen durch die Annahme und das Wachstum im christlichen Glauben möglich werden.

Karin Heepen (verheiratet, zwei Söhne) ist im ersten Beruf Bauingenieurin. Neben einer Ausbildung an der IGNIS-Akademie für Christliche Psychologie studierte sie Theologie und erwarb einen MA in Cross-Cultural Leadership (University of Wales). Sie ist als Dozentin tätig sowie in der Seelsorge und Beratung. Email: karhee@web.de,

1. Faktoren der Gewissensentwicklung in der Postmoderne

1.1 Genetische, intergenerationale und pränatale Bedingungen

Von einer genetischen Determinierung des Gewissens kann insofern nicht ausgegangen werden, da die für jeden Menschen einzigartige Erbinformation der Genexpression bedarf und dazu durch Einflüsse aus der Umwelt angeregt wird. Aus systemischer Sicht geschieht Entwicklung „... in Wechselwirkung zwischen der genetischen Aktivität, der neuronalen Aktivität, dem Verhalten und den physischen, psychischen, sozialen und kulturellen Aspekten der Umwelt“.¹

Unter bindungstheoretischen Aspekten ist das Gewissen ein innerer Sinn, mit dessen Hilfe Menschen in einer Gruppe wahrnehmen, wie sie sich verhalten müssen, um dazuzugehören. Das kollektive Gewissen eines Bindungssystems bleibt auch unter den Bedingungen des Individualismus meist stärker als das persönliche Gewissen der einzelnen Mitglieder. Familiengeheimnisse massiver Schuld und Scham, für die keine Verantwortung übernommen wurde, werden in einem Familiensystem unbewusst an die nächste Generation weitergegeben. Sie wirken als Bindungssystemtrauma, schneiden von Vergebung und Versöhnung ab, belasten und verwirren das kollektive wie auch das persönliche Gewissen der Nachkommen.

Der Ursprung der Gewissensentwicklung wird damit grundlegend in der Bindung an die Bezugspersonen und in der unbewussten Identifikation mit den Vorfahren verortet. In der systemischen Psychotraumatologie wird darauf hingewiesen, dass besonders die Nachkommen der vom deutschen Nationalsozialismus geprägten Generation die nicht bereinigte

1 Inge Krens und Hans Krens (Hg.), *Risikofaktor Mutterleib. Zur Psychotherapie vorgeburtlicher*

Bindungsstörungen und Traumata (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2006), S. 21f.

Schuld ihrer Vorfahren noch heute unbewusst mit psychischen Erkrankungen sühnen, da die Abwehrmechanismen des betäubten Gewissens bei den Enkeln und Urenkeln versagen.² Die kollektive Schuld wurde über zwei Generationen national eher mittels korporativer Scham und Verleugnung der deutschen Identität versiegelt als verarbeitet. So beeinflusst auch die propagierte und praktizierte Euthanasie, bei der Menschen an der Stelle Gottes über Leben und Tod entscheiden, noch unbewusst das Gewissen vieler Deutscher. Sie stellt die Daseinsberechtigung des Menschen von der Zeugung an in Frage, erschüttert damit seinen Wert in den Grundfesten und legt die psychische Grundlage für existentielle Scham und lebensfeindliche Normen. Wer nicht um seinen eigenen Wert weiß, spricht ihn auch anderen ab, wie das besonders rechtsextremistische Gruppierungen auf aggressive Weise tun.³

Pränatale Einflüsse konstituieren sich vor allem aus der ersten, grundlegendsten Beziehungserfahrung mit dem Organismus der Mutter. Diesen frühesten Erfahrungen kommt fundamentale Qualität bezüglich der weiteren Entwicklung des Menschen zu. Sie stellen den nicht unmittelbar und nicht bewusst wahrnehm-

2 Vgl. Franz Ruppert, *Verwirrte Seelen. Der verborgene Sinn von Psychosen. Grundzüge einer systemischen Psychotraumatologie*, 2. Aufl. (München: Kösel-Verlag, 2004), S. 103ff, 268ff, 388ff. Hitler setzte die Grundsätze eines humanitären Gewissens bewusst außer Kraft und setzte an seine Stelle einen primitiven Geschichtsdarwinismus der Ausrottung des Schwachen zugunsten eines stärkeren Geschlechts. Er verwirrte damit über mehr als ein Jahrzehnt die Maßstäbe der Ethik in Deutschland. Die Nachwirkungen bei den Enkeln und Urenkeln bestätigen 2Mose 20,5.

3 Vgl. Mathias Hirsch, „Scham und Schuld – Sein und Tun“, Plenarvortrag, 17. April 2007, im Rahmen der 57. Lindauer Psychotherapiewochen 2007, S. 5, online unter http://www.lptw.de/archiv/vortrag/2007/hirsch_mathias.pdf (04.01.2011).

baren Ursprung des emotionalen Lebens dar. Als größter Risikofaktor werden pränatale Erfahrungen existentieller Todesangst angesehen, wie die Bedrohung durch Abtreibung, Krieg, Krankheiten, Gewalt, Scheidung, Vergewaltigung oder andere traumatische Erfahrungen der Mutter. Sie legen beim Kind die Basis für Symptome, die auf physiologischen Stress und Strukturschwäche zurückgehen, wie emotionale Überflutung, Bindungslosigkeit, emotionale Regulationschwäche, psychophysische Erstarrung, Leere und Orientierungslosigkeit,⁴ die auch die Entwicklung des Gewissens abschwächen.

Generell kann man von der Weitergabe der Bindungsmuster von der Eltern- an die Kindergeneration ausgehen, deren Bindungsqualität bereits pränatal vorhersagbar ist.⁵

... die Weitergabe der Bindungsmuster an die Kindergeneration.

„Es gibt Regionen auf der Hirnrinde des Fötus, die speziell für das spätere Engagement am kulturellen Leben und für den Erwerb traditioneller Fertigkeiten vorbereiten. Wachsende menschliche Gehirne sind angewiesen auf die Kultivierung durch intime Kommunikation mit älteren menschlichen Gehirnen. Auf diese Weise wird die notwendige Kooperation in der menschlichen Gesellschaft bewirkt.“⁶

4 Vgl. Krens/ Krens, S. 45ff.

5 Vgl. Karl Heinz Brisch, *Bindungstheorie zur Therapie*, 9. überarb. Aufl. (Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 2009), S. 68.

6 C. Trevarthen zitiert nach Klaus E. Grossmann, „Universalismus und kultureller Relativismus psychologischer Erkenntnisse“ in: Alexander Thomas (Hg.), *Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung* (Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie, 1993), S. 53-80, (S. 65).

1.2 Bindung

Einen Begriff von sich selbst und vom eigenen Wert erhält das Neugeborene mit der Spiegelung durch die Mutter. Indem sie es anschaut, anspricht und auf das Kind emotional reagiert, vermittelt sie dem Säugling ein Gefühl des Seins. „Die bindungstheoretische Konzeption eines sicheren Selbstwertgefühls ist die eines Menschen, der sich für wert hält, geliebt zu werden.“⁷

Maaz beschreibt die systematische, gewalttätige Trennung von Mutter und Kind bei der Geburt, im Wochenbett, in Kinderkrippe und Kindergarten unter dem DDR-Regime, um dem Menschen Selbstvertrauen, Selbstbewusstsein und Eigenständigkeit zu nehmen. Je größer der innere Mangel ist, desto mehr wird der Mensch manipulierbar und abhängig von äußerer Führung und Bestätigung.⁸ Mit dieser bewussten Induzierung kindlicher Verlusttraumata sind die kommunistischen Regime der westlichen Welt vorangegangen.

Unsicher gebundene Kinder können in ihrer Willensfreiheit in Frage gestellt sein.

Die postmoderne Gesellschaft ist im Begriff, mit ihren veränderten sozialen Bedürfnissen der Erwachsenen nach individueller Freiheit und Unabhängigkeit, anderen Rollenerwartungen der Frauen und diese begründenden Ideologien universale, entwicklungspsychologisch determinierte Grenzen zu überschreiten. Der Versuch, Kinder so zu formen, dass sie den von den Erwachsenen bestimmten sozialen Anforderungen genügen, riskiert Entwicklungsanomalien, die letztlich das

Überleben der Gesellschaft gefährden. Dies gilt insbesondere für die zu frühe Forderung nach Selbständigkeit und Gruppenfähigkeit. Denn das primäre Erkunden des familien- und kulturspezifischen Spielraums ist in die Beziehung zu den Bindungspersonen eingebunden.

Das Kind entwickelt in der frühesten Bindung an die Bezugspersonen ein Repräsentationsmodell des Selbst sowie des Selbst in Beziehung zu einem signifikanten Anderen, und darauf basierend ein kognitives Modell, das der erlebten Wirklichkeit entspricht. Diese inneren Arbeitsmodelle veranlassen das Individuum dazu, Erfahrungen in Kongruenz mit der erlebten Beziehungsgeschichte zu reinszenieren.¹⁰ Sie bilden die Grundlage für die „prototypischen sozialen Skripte“¹¹, mit denen der Mensch auf seine Umwelt reagiert und sich ihr anpasst.

Aufgrund der veränderten Hirnentwicklung können unsicher gebundene Kinder in ihrer Willensfreiheit in Frage gestellt sein, trotz Einsicht in die Recht- oder Unrechtmäßigkeit ihres Verhaltens dieses auch zu steuern. Meves weist darauf hin, dass frühe Verhaltensauffälligkeiten mittels Konsequenz und Strafe nicht korrigierbar sind und überdurchschnitt-

9 Vgl. Grossmann, S. 72.

10 Vgl. Byron Egeland, „Ergebnisse einer Langzeitstudie an Hoch-Risiko-Familien. Implikation für Prävention und Intervention“ in: Karlheinz Brisch u. a. (Hg.), *Bindung und seelische Entwicklungswege. Grundlagen, Prävention und klinische Praxis* (Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 2002), S. 305-324 (S. 319).

11 June P. Tangney zitiert nach Hannes Wiher, „Zwei brauchbare psychologische Gewissensmodelle“ in: Thomas Schirmacher und Klaus W. Müller (Hg.), *Scham- und Schuldorientierung in der Diskussion. Kulturanthropologische, missiologische und theologische Einsichten* (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2006), S. 49-59 (S. 56).

7 Grossmann, S. 73.

8 Hans-Joachim Maaz, *Das gestürzte Volk. Die verunglückte Einheit* (Berlin: Argon Verlag, 1991), S. 87f.

lich häufig beim Erwachsenen in kriminellern Verhalten mit Suchtcharakter münden.¹²

Da Gewissen sich in der Zugehörigkeit zu einer Gruppe entwickelt, stellen die unsicheren Bindungsmuster postmoderner Menschen einen erheblichen Risikofaktor für die Grundlage des Gewissens dar. Der Ursprung der Identitätsentwicklung wird durch das Nicht-Angesehen-Werden mit existentieller Scham belegt,¹³ die eine Schamorientierung auch für die Bildung des Gewissens vorlegt.

1.3 Frühkindliche Erziehung

Im zweiten Lebensjahr entdeckt das Kind, dass es selbst Person ist, und beginnt, sich gegen die Erwachsenen durchzusetzen. Die Vorbedingung für diese gesunde erste Ablösung des Kindes ist sein Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Bindungspersonen. Aus dieser Bindung erwächst seine Bereitschaft, zu beobachten und andere Menschen nachzuahmen.¹⁴ Identifikation und Nachahmung legen in dieser Phase die Basis für die Gewissensfunktion. Die emotionale Bindung des Kindes ist Voraussetzung für Gehorsam, weil es sich nicht einem Liebesverlust aussetzen

... eine Verunsicherung über Werte und Normen.

12 Vgl. Christa Meves, *Geheimnis Gehirn. Warum Kollektiverziehung und andere Unnatürlichkeiten für Kleinkinder schädlich sind*, 2., überarb. Aufl. (Gräfelfing: Resch Verlag, 2008), S. 253ff.

13 Vgl. Micha Hilgers, *Scham. Gesichter eines Affekts*, 3., überarb. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), S. 25f. Hilgers unterscheidet acht verschiedene Schamaffekte. Für den Fokus der Wissensprägung wird hier vereinfacht unterschieden zwischen existentieller Scham, die die frühe Grundlage für die Gewissensentwicklung färbt, und Schuld-Scham, die das Gewissen durch die spätere Erziehung ausbildet.

14 Vgl. Meves, S. 124ff. Die fehlende Bereitschaft, sich an Vorbildern zu orientieren, ist bei Kindern mit frühkindlichem Autismus bekannt.

will.¹⁵ In dieser Abhängigkeit und mit der Erkenntnis seines eigenen Seins entwickelt es zunächst das Schamgefühl als Reaktion darauf, dass die Harmonie mit der Bezugsperson gefährdet ist.¹⁶

Bei früher Fremdbetreuung, Uneinigkeit der Eltern oder Einflussnahme der Großeltern an den Eltern vorbei muss sich das Kind an verschiedenen Erziehungspersonen orientieren. Versagen die Eltern als Bindungspersonen, suchen Kinder auch Ersatzbindungen, zum Beispiel an ein älteres Geschwisterkind oder eine andere feinfühligere Person im Umfeld. Das Kind lernt dann anhand der Normen mehrerer Vorbilder und Autoritäten. Besteht eine Bindung an mehrere Personen, kann die Grundlage für ein schamorientiertes Gewissen gelegt werden.¹⁷

15 Vgl. Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995), S. 399f. „... die Triebkontrolle entsteht in den Konflikten mit den sozialen Ordnungen; sie wirken sich aber nur dann gewissensbildend aus, wenn sie ‚im Medium der Liebe erfolgen‘. Je stärker das Geborgenheits- und Bindungserlebnis, desto hellhöriger wird das Kind für einen Bruch dieser Bindung, für eine Rücknahme der Zuwendung.“

16 Vgl. Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1973), S. 75ff. „Autonomie versus Scham und Zweifel“.

17 Vgl. Klaus W. Müller, *Das Gewissen in Kultur und Religion. Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich/ Ich-Ideal. Lehrbuch Elenktik* (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2010), S. 545ff., 176f. Es muss jedoch offen bleiben, inwieweit die Scham durch die Zurückweisung und Verunsicherung durch die primären Bezugspersonen bereits angelegt ist. Schirmmacher zitiert eine Studie von Melford Spiro (1958). Das Ergebnis der Schamorientierung von Kindern in israelischen Kibbuzim führt Spiro auf die große Anzahl der Bezugspersonen zurück, was aufgrund ihrer frühen Trennung von den Eltern unter bindungstheoretischen Gesichtspunkten genauer zu untersuchen wäre. Vgl. Thomas Schirmmacher, „Die christliche Botschaft angesichts von schuld- und schamorientierten Gewissen und Kulturen“ in: Thomas Schirmmacher und Klaus W. Müller (Hg.), *Scham- und Schuldorientierung in der Diskussion. Kulturanthropologische, missiologische und theologische*

Unzuverlässige Bezugspersonen bewirken beim Kind eine Verunsicherung über Werte und Normen. Für ein unsicher gebundenes Kind wirkt sich eine nicht eindeutige frühkindliche Erziehung insofern als zusätzliche Vernachlässigung aus, da es sichere Grenzen für seine emotionale Stabilität besonders nötig hat. Seine Ambivalenz oder Ablehnung gegen die Eltern und Autoritäten braucht deren besonderen Schutz, Feinfühligkeit und Festigkeit auch gegen seinen Widerstand. Bildet das Kind eine feindliche Disposition gegen Autoritäten und deren Normen aus, wird die Gewissensentwicklung gestört.

Einschneidende Verwirrungen des Gewissens werden durch frühkindliche Traumatisierungen hervorgerufen, besonders bei Gewalterfahrungen oder sexuellem Missbrauch durch die Bindungspersonen.¹⁸ „Neben dem Verlust des Urvertrauens in die Welt und die Mitmenschen ... entsteht eine tiefe Scham, derart zum Opfer geworden zu sein, unabhängig vom vordem bestehenden Selbstwertgefühl.“¹⁹ Die Scham wird häufig durch Abspaltung des beschämten Selbst bewältigt. Die Abspaltung traumatisierter Personanteile dient als Überlebensmechanismus und zieht eine asynchrone Identitätsreifung nach sich. Damit entsteht auch ein Über-Ich aus vielen Teilen, die jeweils ganz verschiedene Wertvorstellungen haben können, die miteinander im Konflikt liegen.²⁰

1.4 Die prägende Phase

Die Entwicklung von Schuldgefühlen setzt Eigeninitiative voraus und die Fähigkeit der kognitiven Bewertung ab

Einsichten (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2006), S. 237-292 (S. 243).

18 Vgl. Brisch, *Bindungsstörungen*, S. 31. Betroffene Kinder zeigen häufig desorganisierte Verhaltensmuster.

19 Hirsch, S. 4.

20 Vgl. Hirsch, S. 2.

dem vierten Lebensjahr.²¹ Piaget sieht für die Ausbildung der Gewissensfunktion im Vorschulalter zwei Bedingungen: Weisungen von außen und die Annahme der Weisungen aufgrund von Respekt gegenüber einem Höhergestellten. Respekt umfasst Liebe und Furcht. Liebe allein enthält keine Verpflichtung zum Gehorsam; Furcht allein hat nur eine eigennützige Unterwerfung zur Folge.²² Liebe entwickelt das Kind in der Bindung an den Erwachsenen, Furcht gegenüber seiner Autorität.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurden im westlichen Kulturkreis Kinder als eigenständige Persönlichkeiten entdeckt und mittels außerhäuslicher Bildung gefördert. Die autoritäre Eltern-Kind-Beziehung veränderte sich ab der Mitte des 20. Jahrhunderts hin zu einer zunehmend partnerschaftlichen. Die Rechte von Kindern gegenüber Eltern wurden aus-, ihre Pflichten hingegen abgebaut. Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Durchsetzungsvermögen wurden die dominierenden Erziehungsziele. Gehorsam und Unterordnung spielen eine marginale Rolle.²³

Winterhoff reflektiert dieses veränderte Beziehungsverhalten und den daraus erwachsenden Erziehungsstil der letzten beiden Generationen, die die Autorität der Erwachsenen über heranwachsende Kinder abgebaut haben:

In ihrem Bedürfnis nach innerfamiliärer Harmonie behandeln Eltern ihre Kinder

Furcht allein hat nur eine eigennützige Unterwerfung zur Folge.

21 Vgl. Erikson, S. 87ff. Erikson bezeichnet diese Phase mit „Initiative versus Schuldgefühle“.

22 Vgl. Jean Piaget, *Die Psychologie des Kindes*, 5. Aufl. (München: DTV, 1993), S. 122ff.

23 Vgl. Meinhard Miegel und Stefanie Wahl, *Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst* (München/ Landsberg am Lech: Verlag Bonn Aktuell im Verlag moderne industrie; 1993), S. 53f.

als gleichrangige Partner, was diese in ihrer psychischen Unreife überfordert.

Eltern, Lehrer und Erzieher missbrauchen Kinder emotional, indem sie ihre eigenen Defizite und Bedürfnisse nach Liebe und Zuneigung durch das Kind zu kompensieren versuchen (Projektion) und werden dadurch von den Kindern steuerbar.

Immer mehr Eltern leben mit dem Kind in Symbiose und züchten es nach ihren eigenen Bedürfnissen als kleinen Erwachsenen heran.²⁴

Da Kinder Erwachsene nicht mehr als Begrenzung des eigenen Ich erfahren, können sich psychische Funktionen wie ein Handlungen steuerndes Gewissen, Frustrationstoleranz, Arbeitshaltung und Teamfähigkeit nicht ausreichend bilden und in der Folge auch der nachwachsenden Generation nicht mehr vermittelt werden. Der Mensch

Kinder erfahren Erwachsene nicht mehr als Begrenzung des eigenen Ichs.

bleibt psychisch fixiert in einer frühkindlichen Phase und ist unfähig, sich in Konflikten steuern zu lassen – weder von verinnerlichten Normen noch von externen Autoritäten und Konsequenzen.²⁵

Im Kindergartenalter bewegt sich das Kind außerdem von der Phase symbolisch-vorbegrifflichen Denkens, in der seine Vorstellungswelt aufblüht, hin zum anschaulichen Denken. Auch wenn Kinder in dieser Phase zwischen ihrer

Phantasiewelt und der Realität unterscheiden können, so verwischen diese Grenzen in den virtuellen Medien. Die digitale Phantasiewelt kreiert eine ästhetische Realität, in der das Gewissen seine Funktion einbüßt, die egozentrischen Wünsche des Kindes an die Realität rückzukoppeln, und dadurch zu einer abgeschwächten Stimme unter vielen anderen wird. Insofern trägt auch unkontrollierter Medienkonsum zur Aufspaltung des Selbst und des Gewissens bei.²⁶

1.5 Frühes Schulalter

Bei konsequenter, eindeutiger Erziehung haben Kinder beim Eintritt ins Schulalter die Normen der primären Bezugspersonen verinnerlicht, die die Grundstruktur des Gewissens bilden. Haben sie bis dahin die Werte der Erwachsenen als gültiges Gesetz übernommen, beginnen sie nun, auch ihre eigenen Regeln und Ordnungen aufzustellen, wofür die Gleichaltrigengruppe zunehmend an Bedeutung gewinnt. Kinder, die bis dahin keine sichere Gewissensinstanz entwickelt haben, sind gefährdet, sich destruktiven Normen der Gruppe zu unterwerfen oder diese mit zu entwickeln. Weitere Erziehungspersonen wie Lehrer, Medien und gesellschaftliche Trends können das Gewissen umso wirksamer beeinflussen, je schwächer seine Grundstruktur ausgebildet ist.²⁷

Aufgrund ihrer fehlenden psychischen Reife sind Kinder in Deutschland zunehmend mit der Wissensvermittlung in der Grundschule überfordert. Deren pädagogische Methoden beruhen eben-

24 Vgl. Winterhoff, *Warum unsere Kinder Tyrannen werden*, S. 93-180. Während die ersten beiden Beziehungsstörungen kognitiv auflösbar sind, wenn der Erwachsene sich selbst hinterfragt, bietet Winterhoff für die Symbiose keine Erklärung an. Die Introjektion kindlicher Anteile in die Psyche des Erwachsenen lässt die Abspaltung eigener kindlicher Anteile vermuten.

25 Vgl. Michael Winterhoff, *Tyrannen müssen nicht sein. Warum Erziehung allein nicht ausreicht – Auswege*, 2. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), S. 109f, 133f.

26 Vgl. Wolfgang Bergmann, *Abschied vom Gewissen. Die Seele in der digitalen Welt* (Asendorf: MUT-Verlag, 2000), S. 169-221. Aus psychoanalytischer Sicht entwickelt das Ich das Gewissen (Über-Ich) in der Unversöhnbarkeit der narzisstischen Ansprüche des Ich-Ideals mit denen der äußeren Realität stabiler Ordnungen, Normen, Bindungen und Werte.

27 Vgl. Müller, S. 155ff.

falls vorrangig auf partnerschaftlichen Konzepten, die eine Nachreifeung nicht begünstigen. Lehrer und Erzieher fungieren eher als Ansprechpartner, anstatt dem Kind als verlässliches, strukturierendes Gegenüber eine klare Orientierung zu geben. Oft verhindern Eltern schulische Maßnahmen zur Erhöhung der Frustrationstoleranz der Kinder und schalten so neben ihrer eigenen auch die Autorität des Lehrers gegenüber dem Kind aus.²⁸

1.6 Einflüsse in Vorpubertät und Jugendalter

Kulturübergreifend ist die Bedeutung normativer Orientierungen für das Problemverhalten von Jugendlichen nachgewiesen. Wenig elterliche Aufsicht und größere Freiheitsspielräume für Kontakte mit Gleichaltrigen bedingen eine höhere Gefährdung. Bei Fehlanpassungen handelt es sich typischerweise um übersteigerte, unangemessen rigide Versionen der kulturell tolerierten oder sogar erwünschten Verhaltensweisen, die bereits im Jugendalter auch pathologische Formen wie Persönlichkeitsstörungen annehmen können.

Die postmoderne, auf Individualität ausgerichtete Kultur bringt vielfach Jugendliche hervor, die zu früh und zu viel Autonomie beanspruchen.²⁹ Ihnen wird in dieser Dynamik eine Schein-Selbständigkeit suggeriert, in der sie den Halt und die Orientierung entbehren, die ihr Gewissen benötigt, um sich in der Adoleszenz zu bewähren und zu festigen. Häufig werden schützende Grenzen gesprengt und Regeln außer Kraft gesetzt.

28 Vgl. Winterhoff, *Tyrannen müssen nicht sein*, S. 93, 183ff.

29 Vgl. Rainer K. Silbereisen, Beate Schwarz und Bärbel Kracke, „Problemverhalten Jugendlicher im Vergleich“ in: Alexander Thomas (Hg.), *Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung* (Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie, 1993), S. 339-357 (S. 341ff).

Selbstunsichere Jugendliche werden in ihrem Bedürfnis nach Zugehörigkeit besonders anfällig für eine Überidentifikation mit Gangs und Subkulturen, die mit ihren Loyalitätsstrukturen auch als Familienersatz mit schamorientierten Tendenzen zu verstehen sind.

Auch Gewalt von Jugendlichen kann als Symptom einer Gesellschaft verstanden werden, die in sich in dem Sinne von Gewalttätigkeit geprägt ist, als ihre zwischenmenschlichen Beziehungen von aggressivem Macht- und Leistungswillen, emotionaler Abpanzerung und kühler Funktionalität dominiert werden.³⁰ Wenn weder Schuld- noch Schamempfinden als Wissensfunktionen greifen, wird sowohl das Ich-Ideal als auch die Beobachtungs- und Bestrafungsfunktion des Gewissens verleugnet.³¹ Die Angst vor Strafe oder Beschämung funktioniert nicht mehr als Abwehrmechanismus. Ein inkonsequentes bzw. zu mildes Jugendstrafrecht setzt zudem die Straferwartung als bewahrende Funktion des Gewissens ebenso herab wie die Be- und Entlastungsfunktion von Strafe.³² Zudem wird neben dem Einfluss der Bildschirmmedien auf die Gewaltbereitschaft Jugendlicher mittels Flucht in virtuelle Wirklichkeiten die soziale Umwelt als notwendiges Bewährungsfeld und Kor-

Die Angst vor Strafe oder Beschämung funktioniert nicht mehr als Abwehrmechanismus.

30 Vgl. Maaz., S. 53ff.

31 Vgl. Léon Wurmser, *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamgefühlen und Schamkonflikten*, 3., erw. Aufl. (Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1998), S. 322. Die Verleugnung des Ich-Ideals sowie die Verleugnung der Beobachtungs- und Bestrafungsfunktionen des Gewissens sind stärker als wirkliche oder befürchtete Beschämung bzw. Strafe. In diesem Syndrom der kompromittierten Integrität verbindet sich das Ich mit dem Es gegen das Über-Ich und die Außenwelt und bildet eine kriminelle Psychopathie aus.

32 Vgl. Müller, S. 162ff.

rektiv für das individuelle Gewissen weiter abgewertet.

1.7 Die Einbindung in die Gesellschaft

Stellte bis zum Mittelalter Gott als normgebende und strafende Autorität die prägende Instanz des Gewissens dar, trat ab der Aufklärung zunehmend die Gesellschaft und die Familie an diese Stelle, indem sie mittels Lob und Tadel bzw. Zuwendung und Liebesentzug schamorientierte Gewissensfunktionen erzeugten. Das Individuum war der Gesellschaft verantwortlich. Mit der Individualisierung der Kleinfamilie wuchs die prägende Bedeutung der Elterninstanz für die Bildung des Über-Ich, dessen verinnerlichten Normen – losgelöst von äußeren Beziehungen – sich der Mensch nun verantwortlich wusste, nämlich dem eigenen, schuldorientierten Gewissen.³³

Die individualistische Gesellschaft entmachtete zunehmend die Autoritäten, der Pluralismus der postmodernen Kultur entwertete deren Normen, und an die Stelle des Anspruchs des Christentums traten verschiedene, auf die Bedürfnisse des Individuums zugeschnittene Religionen ohne Strafinstanz. Dieses Vakuum an Gewissen prägenden Instanzen trifft auf die Bindungsunsicherheit des Individuums, welche Kinder der Grundlage für die Gewissensbildung beraubt. Daraus resultiert die erwähnte Desorientiertheit.

... auf die Bedürfnisse des Individuums zugeschnittene Religionen ohne Strafinstanz.

Das Fehlen einer funktionierenden Gewissensinstanz bedeutet fehlendes Schuldbewusstsein. Die Vorstellung des Anti-Autoritären rationalisiert und legitimiert narzisstische Selbstgefälligkeit. Das willentliche, aktive, produktive Tun weicht triebhaftem, passivem Impulshan-

deln, das nicht mehr nach dem „Warum (sollte ich das tun)?“ fragt, sondern „Warum nicht?“³⁴

Da das Individuum in der postmodernen Gesellschaft aus seinen traditionellen Bindungen an Gott, die Gesellschaft und die Familie, Kirche, soziale Schicht und Heimatort und aus den damit tradierten Werten und Normen herauslöst ist, werden so auch die Schamswellen abgesenkt, die unverantwortliches Handeln behindern könnten.³⁵ Das Schamempfinden reagiert „... auf die Verletzung der jeweiligen Ich-Ideale, die die Subjekte als Individuen, nicht mehr als Angehörige eines Standes ausgebildet haben“³⁶. Es erwächst vor allem aus der Unsicherheit über das eigene Sein, Selbstwert und Daseinsberechtigung, womit Menschen immer öfter in einem frühkindlichen Stadium der Abhängigkeit von äußerer Bestätigung stecken bleiben und soziale Ängste entwickeln.³⁷

Dennoch ist die Spätmoderne keine Schamkultur. Die Ehre von Autoritäten wird vor allem durch die Medien öffentlich mit Füßen getreten. Die Bindungslosigkeit der Gesellschaft steht im krassen Gegensatz zu den engen Bindungen einer schamorientierten Kultur, in der sich Menschen durch ihre Zugehörigkeit

34 Vgl. Erich Fromm, *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*, 4. Aufl. (München: Wilhelm Heyne Verlag, 1996), S. 44f, 117.

35 Vgl. Michael Raub, „Scham – ein obsoletes Gefühl?“ in: Rolf Kühn, Michael Raub und Michael Titze (Hg.), *Scham – ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997), S. 27-43 (S. 28ff).

36 Neckel zitiert nach Hilgers, S. 24f. „Scham zeigt in diesem Fall eine Spannung zwischen Ich und Ideal an – im Gegensatz zur Schuld, die eine Spannung zwischen Ich und Über-Ich bezeichnet. Schuldgefühle beziehen sich auf die Verletzung des anderen, Schamgefühle auf die Verletzung des Selbst [...]“ (S. 17).

37 Vgl. Raub, „Scham – ein obsoletes Gefühl?“ S. 31f.

33 Vgl. Kittsteiner, S. 383-392.

zur Gruppe definieren mit ihren festgelegten Handlungsspielräumen, die das Überleben sichern. Das postmoderne Ideal der Toleranz schützt keine notwendige Beziehungsnorm der Gesellschaft, sondern das Bedürfnis des Individuums nach Freiheit und Unabhängigkeit.

Das Individuum wird letztlich sich selbst zur obersten Autorität und stellt seine eigenen Normen auf. Ethisch handeln heißt, vor sich selbst bestehen zu können. An die Stelle verbindlicher Ordnungsvorstellungen ist ein gesellschaftlicher Grundkonsens getreten, der in gruppenspezifischen und individuellen Wertvorstellungen aufgeht.³⁸

2. Gewissen und Evangelium

In seinen „Acht Sphären der Zukunft“ sieht Horx das Ende des Hedonismus und die Zielvorstellung eines bindungsfähigen, selbstverantworteten Ich voraus, das nicht mehr in Autonomie sondern in Ergänzung zum Anderen lebt.³⁹ Angesichts der generationenübergreifenden Bindungsmuster erscheint diese Zukunftsvision als humanistischer Wunschtraum. Unter theologischem Gesichtspunkt soll in der auseinanderbrechenden Welt das Evangelium von Jesus Christus verkündigt werden, „damit der Mensch Gottes vollkommen werde, zu allem guten Werk geschickt.“ (2Tim 3,17). Im Folgenden werden Einflussmöglichkeiten des Evangeliums auf das Gewissen der Postmoderne behandelt.

2.1 Evangelistische Aspekte

Christliche Gemeinden stehen in der Spannung, in ihren Grundwerten einerseits eine Gegenkultur zu ihrer Umwelt zu etablieren (Röm 12,2), andererseits

38 Vgl. Miegel/ Wahl, S. 54f.

39 Vgl. Matthias Horx, *Die acht Sphären der Zukunft. Ein Wegweiser in die Kultur des 21. Jahrhunderts*, 3. Aufl. (Wien, Hamburg: Signum-Verlag, 2000), S. 65.

mit dieser Umwelt kommunikationsfähig zu bleiben (1Kor 9,20-22). Mit der Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen in den privaten Raum haben Gemeinden der westlichen Kultur in ihrer Gruppendynamik teilweise Schamkulturen entwickelt. Andererseits unterstützte besonders die protestantische Betonung des Einzelnen und seiner persönlichen Verantwortung vor Gott den Individualismus des Humanismus und der Aufklärung. Für eine ausgewogene Schuld- und Schamorientierung muss eine Gemeinde ihre Prägung hinterfragen.⁴⁰

Schamorientierte Tendenzen der Gesellschaft legen es nahe, in bestimmte Zielgruppen bzw. Subkulturen zu gehen, anstatt Einzelne aus ihrem Kontext zu isolieren. In der Gruppe sind langfristige Beziehungsarbeit und Vertrauenserwerb nötig, um eine Entscheidung mehrerer für das Evangelium vorzubereiten. Neue Gläubige brauchen den Rückhalt einer Gruppe und die erneuernde Kraft Gottes, um in einer ihnen feindlich gesinnten Umwelt sich ihrer Beziehung zu Jesus nicht zu schämen und ihn zu bezeugen zu können (Röt 1,16; Mk 8,38; Lk 9,26).

Die Verkündigung des Evangeliums im Zeitalter der Moderne zielte primär mittels Hamartiologie und Soteriologie auf das Schuldgewissen des Menschen, um ihm seine Verlorenheit in der Sünde vor Gott zu verdeutlichen. Daraus entstand ein teilweise gesetzlicher Glau-

... langfristige Beziehungsarbeit und Vertrauenserwerb in der Gruppe.

40 Vgl. David Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to Missionary Communication*, 2nd ed. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991), S. 611. „Culture without shame is as culpable before God as a culture without guilt. As a matter of fact, both concepts are important in dealing with the basic motivations having to do with one's relationship to God and one's relationship to fellow human beings!“

bensvollzug, der an die Stelle der bisherigen Normen des Über-Ichs die Normen der Bibel setzte. Die Beziehungsdimension zu Gott als Person wie auch zu anderen Menschen war zweitrangig.

Das Schuldgewissen des postmodernen Menschen ist immer weniger ausgeprägt und ansprechbar, und angesichts von Pluralismus und synthetischem Denken versagt Konfrontation als Mittel der Evangelisation. Gefragt sind Dialog und Identifikation in langfristigen Beziehungsangeboten. In der Bindungslosigkeit der Spätmoderne ist die Gemeinde Jesu zu einer Gruppenorientierung herausgefordert, die primär Zugehörigkeit anbietet, in der Menschen ihr Gewollt- und Geliebt-Sein von Gott erleben. Die Grundfrage menschlicher Identität ist nicht die des Gewissens: „Wem bin ich verantwortlich?“, sondern die Seins-Frage: „Wer bin ich und wohin gehöre ich?“ Der Mensch muss sich zuerst als Geschöpf Gottes wiedererkennen, bevor er ihn als Autorität für sein Gewissen anerkennen kann.

2.2 Identifikation mit Jesus

Nicht das Gewissen verschafft dem Menschen eine Beziehung zu Gott, sondern Jesus Christus. Zugang zu Jesus erhalten schamorientierte Menschen häufig durch die Erzählungen der Evangelien, worin sie Jesus als Identifikationsfigur entdecken, der keine Schmach gescheut hat, um den Menschen nahe zu sein und mit ihnen sein Leben zu teilen (Mt 12,49f). In ihrem Selbstschutz gegen Autoritäten erfolgt die Umkehr postmoderner Menschen zu Gott häufig über Jesus als Freund und Identifikationsfigur. Indem der Mensch Jesus die Tür öffnet (Offb 3,20), nimmt dieser die Position des Ich-Ideals ein, an dem sich der neue Mensch in Christus ausrichtet (2Kor 5,17).

Scham und Schuld sind Belastungen des alten, gefallenen Menschen, dessen Beziehung zu Gott und Menschen gestört

ist.⁴¹ Wenn Christus als der neue Adam ohne Sünde ist (1Kor 15,20ff; Hebr 4,15) – also ohne Schuld und Scham – so wird auch der neue Mensch in Christus aus Schuld und Scham erlöst, indem er in immer vollkommenerer Übereinstimmung mit Christus lebt (Gal 2,20). „... das Kennzeichen des Christen ist gerade nicht das böse, sondern das gute Gewissen.“⁴²

Auf dem Weg der Heiligung werden Schuld- und Schamempfinden jedoch durch den Heiligen Geist aktiviert, damit der alte Mensch erkennt, wo er in Spannung zu Jesu Liebesgebot (Mt 22,37-39) und den Normen Gottes (5Mose 5,6-21) lebt. An dieser Stelle tritt Gott als der Gerechte und Heilige in das Leben des jungen Gläubigen und erhebt als externe, höchste Autorität Anspruch auf das Über-Ich.⁴³

Im tragfähigen Beziehungskontext einer Gruppe von Christen kann das Gewissen des Einzelnen eine neue Ausrichtung an der Person Jesu (Ich-Ideal) und den Normen Gottes (Über-Ich) und in Verantwortlichkeit vor der Gruppe erfahren. Dazu bedarf es grundlegender Lehre anhand des Wortes Gottes. Die Normen müssen aus dem Beziehungskontext heraus begründet und gelebt werden. Eine starke Gemeindkohäsion erleichtert es jungen Christen, sich gegen gesellschaftliche Verhaltensmuster zu stemmen, auf die neuen Normen zu reagieren und sie zu verinnerlichen.⁴⁴ Scham wird durch Liebe und Identifikation, also „Angesehen-Werden“ ge-

41 Vgl. Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (München: DTV, 1976), S. 217. Die Geschichte des Sündenfalls enthält durch Ungehorsam sowohl Elemente der Schuld (1Mose 3,6) als auch der Scham durch Entfremdung und Trennung (1Mose 3,7-13).

42 Wilhelm Lütgert zitiert nach Schirmmacher, S. 285.

43 Vgl. Müller, S. 251f.

44 Vgl. Müller, S. 269.

tilgt, Schuld durch Vergebung und Wiedergutmachung. Veränderung geschieht in dem Maße, wie das Gewissen sich freiwillig und verbindlich Gott unterstellt.

2.3 Ruf in eine neue Bindung

Eine sichere emotionale Grundlage erhält das Gewissen des neuen Menschen in der Beziehung zu Gott als Vater. Viele Christen gehen mit Jesus als Mittler einen langen Weg zum Vater (Joh 14,6f), der sie in eine neue Bindung ruft. Aus Freunden Jesu sollen Kinder des Vaters werden (Mt 18,3; 1Joh 2,12+14a), die sich vor dem Angesicht Gottes weder schämen noch fürchten (4Mose 6,24-26; Röm 8,15).

Wenn Sünde in ihrem Wesen Beziehungsstörung, nämlich Unglauben als Misstrauen gegen Gott ist (1Mose 3,1), kommt der Wiederherstellung der Fähigkeit zu vertrauen eine primäre Bedeutung für das Glaubenswachstum zu. Der Weg aus dem Kreislauf der Scham ist ein Weg heraus aus der Leistungsorientierung bzw. Anpassung, mittels der der Mensch selbst seinen Wert herzustellen versucht, hin zum Erbarmen Gottes, der ihm seinen Wert zuspricht.

Das erworbene frühkindliche Bindungsmuster bestimmt nicht nur das Beziehungsverhalten des erwachsenen Menschen gegenüber seinen Mitmenschen, sondern auch seine Gottesbeziehung.⁴⁵ So wie der Säugling der Mutter völlig hilflos ausgeliefert war, so ist es auch der Erwachsene der Allmacht Gottes. Unsicher gebundene Menschen, deren Urvertrauen in die Liebe mehr oder weniger beschädigt ist, schützen sich unbewusst nicht nur vor der Autorität, sondern auch vor der Liebe Gottes.

45 Vgl. Müller, S. 238. „Die Kraft des Gewissens in jedem Menschen ist ein Fragment der ursprünglichen Dynamik, die das Zusammenleben mit seiner höchsten Autorität bestimmt.“

Vertrauen wird nicht mittels kognitiver Entscheidungen erlernt, sondern in verlässlichen Beziehungen erworben. Menschen mit Bindungsstörungen sind auf emotional reife, belastbare Gegenüber angewiesen, die ihnen in ihrer Angst und Scham Halt und Sicherheit geben. Gute Autorität setzt Grenzen, geht aber auch Umwege mit, damit Vertrauen wachsen kann. Menschliche Liebe kann die frühen Schädigungen nicht heilen, aber sie kann Abwehrmechanismen aufweichen, damit Gottes Liebe den Menschen erreichen kann.

Die Herstellung von Vertrauen ist besonders bei Traumatisierungen ein diskontinuierlicher, langwieriger Prozess. In diesem Ringen offenbart sich Gott-Vater auf unterschiedlichste Weise den Betroffenen als der absolut Vertrauenswürdige. Er gibt dem Menschen seine Daseinsberechtigung und seinen Wert zurück, befreit aus existentieller Scham und schafft damit eine neue emotionale Gewissensgrundlage. Ohne diese Vertrauensbasis kreist der Mensch weiter um sich selbst, und sein Gewissen bleibt gespalten.

Viele Christen gehen mit Jesus als Mittler einen langen Weg zum Vater.

2.4 Wachstum im Glauben

In dem Maße, wie der Mensch Gott sowohl als den Heiligen und Gerechten als auch als liebenden Vater kennen lernt, kann er sich selbst realistischer aus der Sicht Gottes wahrnehmen.⁴⁶ Im Spiegel Gottes sieht er seine Sünde differenzierter, jedoch ohne Straferwartung (Jes 53,5). Kinder Gottes folgen seinen Geboten aus Liebe zu Gott und den Menschen und schämen sich vor ihnen, wenn sie es nicht tun. Scham- und Schuldempfinden zeigen an, in welchen Bereichen das Gewissen noch nicht erneuert ist. Es

46 Vgl. Müller, S. 400.

wird geschärft, um Ambivalenzen in seiner Beziehung zu Gott und Menschen wahrzunehmen (Röm 2,1-3).

Um in der Identität in Christus zu wachsen, müssen Gläubige das Böse in sich überwinden, um ihm auch in ihrem Umfeld entgegenzutreten zu können (1Joh 2,13b+14c) und darin als Christen tätig zu werden. Spätestens in der Auseinandersetzung mit dem Bösen kommt die Vergebungsdimension des Kreuzes zum Tragen. Zur Mittlerfunktion Jesu tritt sein Amt als Stellvertreter des Menschen vor Gott und als Weltenrichter.⁴⁷

In dieser Auseinandersetzung stellt das fraktale Gewissen der Spätmoderne⁴⁸ eine ernste Herausforderung dar, da Persönlichkeitsanteile oft abgespalten und schwer zugänglich sind, jedoch das Erleben und Verhalten des Menschen in Konfliktsituationen bestimmen.⁴⁹ Einerseits schafft sich der Mensch angesichts disparater lebensweltlicher Erfahrungen eine postmoderne Patchwork-Identität.⁵⁰ Andererseits sind Persönlichkeitsspaltungen (Dissoziationen) das Ergebnis generationsübergreifender und selbst erlittener Traumatisierungen, die angesichts von Kriegen und Katastrophen, Unfällen und invasiver Medizin, Bindungsverlust, Zerfall von Familien und einer Kultur

des Todes⁵¹ im letzten Jahrhundert Bestandteil der Gesellschaft geworden sind. In dieser Komplexität treten verschiedene Abstufungen von Persönlichkeitsspaltungen auf bis hin zu pathologischen Formen der dissoziativen Identitätsstörung und werden in jedem Fall als innere Zerrissenheit erlebt.⁵²

Um Gott und seinen Nächsten wie sich selbst von *ganzem* Herzen, von *ganzer* Seele und von *ganzem* Gemüt lieben zu können (Mt 22,37-39), bedürfen Persönlichkeitsspaltungen über die klassische Seelsorge hinaus integrierender Methoden der Identitätsarbeit und der Traumatherapie. Sie müssen wahrgenommen, angeschaut und angehört, in ihrer biografischen Entstehung verstanden und in die Gottesbeziehung eingebracht werden, wo sie Heilung und Integration erfahren können.

Einen ersten Zugang zum eigenen inneren System kann das Kommunikationsmodell des Inneren Teams bieten, das verschiedene innere Stimmen miteinander ins Gespräch bringt⁵³ Kreative Ansätze der Verkündigung oder der Verarbeitung des Wortes Gottes treffen Ebenen der Persönlichkeit, die verbal nicht ansprechbar sind. Besonders wirkungsvoll sind Aufstellungen, die so

47 Vgl. Schirmacher, S. 270.

48 Der Begriff lehnt sich an den des „fraktalen Ich“ der Postmoderne an. Vgl. Horx, S. 131.

49 Im Christentum der Moderne wurden die Ambivalenzen zwischen Denken und Fühlen oft als Spaltung zwischen Kopf und Herz wahrgenommen, was teilweise zu einer weiteren Abwertung des emotionalen Erlebens gegenüber richtigem Denken und Verhalten führte, als diese durch die Überhöhung des Denkens im Rationalismus bereits geistesgeschichtlich vorgegeben war. Ohne emotionale Reife funktioniert jedoch auch das christliche Gewissen nur oberflächlich.

50 Vgl. Heiner Keupp u. a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, 4. Aufl. (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008), S. 74.

51 Hier sind vor allem die massenhaften Abtreibungen zu nennen, die Mütter und überlebende Kinder traumatisieren, sowie Gewalt und sexueller Missbrauch. Alle diese Bedrohungen des Lebens gab und gibt es auch in anderen Kulturen. In der westlichen Kultur ist die Verarbeitung oft durch fehlende soziale Einbindung behindert.

52 Vgl. Keupp, S. 90ff. In der Psychiatrie und teilweise der Psychologie werden strukturelle Dissoziationen von pathologischen Zuständen abgegrenzt. Die Unterschiede bestehen graduell in Kohärenz, Koordination und Integration der Persönlichkeit.

53 Vgl. Dagmar Kumbier und Friedemann Schulz von Thun (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation: Methoden, Modelle, Beispiele*, 3. Aufl. (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009), S. 16ff.

wohl das innere System einer Person extern sichtbar machen können als auch familiäre bzw. intergenerationale Wurzeln von Abspaltungen aufdecken.⁵⁴ Werden die Personen der Dreieinigkeit Gottes in die Aufstellung einbezogen, bewirken Begegnungen mit ihnen oft Lösung aus Verstrickungen, Heilung und eine Neuverortung. Ziel ist eine kohärente, handlungsfähige Persönlichkeit mit einem geeinten Gewissen, die sich nicht selbst blockiert, sondern mit ihrem Leben Frucht bringt (Lk 8,15).

2.5 Reife

Wenn Väter und Mütter den kennen, der von Anfang an ist (1Joh 2,13a+14b), so haben sie als ganze Person Ruhe in Gott gefunden (Hebr 4,10). Ihr Gewissen ist weitgehend an den Normen Gottes ausgerichtet und nimmt Abweichungen wahr. Sie haben gelernt, die Scham von der Liebe Gottes tilgen zu lassen, Vergebung für Schuld zu empfangen und sind offen für Korrektur. Sie werden nicht mehr von Selbstzweifeln, Verführungen und von Zweifeln an Gott hin und her geworfen, sondern haben Sicherheit in den Spuren Jesu gefunden (1Petr 2,21). Sie können in Beziehungen Leben geben und empfangen.

Wenn die Arbeit der charakterlichen und psychischen Vervollkommnung zu einem gewissen Abschluss gekommen ist, kann der Mensch lernen, sich ausschließlich Christus zu überlassen. Dazu bedarf es der Bereitschaft, sowohl das diskursive Denken als auch die Beschäftigung mit dem eigenen Ich loszulassen. Im Schauen auf Gott können die Gedanken zur Ruhe kommen, wofür Schweigen und Kontemplation für die Konzentrationsfähigkeit postmoderner Menschen wertvolle Übungswege sind.⁵⁵

54 Vgl. Ruppert, S. 289ff.

55 Vgl. Franz Jalics, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshal-*

3. Zusammenfassung und Perspektive

Neben die Abschwächung des autonomen Schuldgewissens der Moderne tritt in die Bindungsunsicherheiten der Postmoderne eine zum Anderen hingewandte Schamorientierung, die als Gegenreaktion auf die Bindungslosigkeit in eine Suchbewegung nach Beziehung mündet. Sie wirkt aufgrund ihres existentiellen Charakters einerseits und selektiver Gruppennormen andererseits jedoch nur bedingt gewissensprägend. Im Extremfall desorganisierte Bindungsmuster und darauf aufbauender orientierungsloser Erziehung sind sowohl Schuld- als auch Schamempfinden verwirrt, und man kann von einem desorientierten Gewissen sprechen. Dieses fraktale Gewissen wird ein Spiegelbild seiner fragmentarisierten Kultur, Gesellschaft und Religion.

Die Bedürfnisse postmoderner Menschen bieten dem Christentum der Moderne die Chance zur Korrektur rationaler Einseitigkeiten und individualistischer Fehlentwicklungen. Nur in der Reife ganzheitlichen christlichen Lebens, das sich an der vollen Offenbarung der Heiligen Schrift ausrichtet, wird die Kirche des 21. Jahrhunderts in der westlichen Kultur nicht nur überleben, sondern sie mitgestalten. Das Gewissen ist Teil menschlicher Geschöpflichkeit und wird in der Orientierung an Jesus Christus zum Indikator der neuen Schöpfung Gottes (Kol 1,15ff).

(Eine ausführlichere Bibliographie ist auf der AfeM-homepage (www.missiologie.org) unter der Rubrik „Forschungsbeiträge“ einzusehen)

tung und in das Jesus-Gebet, 9. Aufl. (Würzburg: Echter Verlag, 2005), S. 12ff. Jalics beschreibt die Wende von vorkontemplativen Gebetsformen, die Willen, Denken, Fühlen und Handeln an Christus ausrichten, hin zur Kontemplation, die Christus im Menschen die Initiative überlässt.

Für eine empirische Forschung innerhalb einer Doktorarbeit im Fachbereich Missiologie werden aktive oder ehemalige deutsche, männliche und weibliche, verheiratete und ledige **Missionare für ein Interview gesucht**. In der Arbeit wird eine Facette des heterosexuellen Beziehungsgeflechts in deutschen Missionsteams untersucht. Bitte melden Sie sich bei: Martina.Kessler@t-online.de, oder telefonisch unter +49 -(0)2261-807225 oder per Fax +49 -(0)2261-807228 für weitere Informationen.

Ethnozentrismus in der Evangelical Church of Ghana (ECG) als Herausforderung für die Einheit der Kirche

Heike Tiedeck

Ethnozentrismus ist ein prägender Faktor vieler Kulturen und eine Herausforderung an die christliche Kirche. Auf dem Hintergrund von Eph. 2:14-15 wird das Problem von Ethnozentrismus in einer ghanaischen Kirche beleuchtet. Mögliche Ursachen werden dar- und Lösungsansätze vorgestellt.

Heike Tiedeck arbeitete von 1995 bis 2004 mit ihrem Mann als WEC Missionarin in Ghana und ist jetzt als Mitarbeiterin am Cornerstone College for Intercultural Studies, einem Ausbildungszentrum des WEC in Holland, tätig. Sie studiert in Teilzeit an der AWM Korntal/CIU (MA in Intercultural Studies). Email: htiedeck@cornerstonecoll ege.eu.

Hintergrund

2009 besuchte uns ein Pastor der *Evangelical Church of Ghana (ECG)* in unserem deutschen Zuhause. Wir kannten ihn aus der Zeit unserer Missionstätigkeit mit WEC in Ghana. Bei diesem Besuch brachte er seine tiefe Besorgnis über ethnozentrische Strömungen in der *Evangelical Church of Ghana* zum Ausdruck. Das ist der Hintergrund zu diesem Aufsatz, der ursprünglich im Rahmen einer exegetischen Hausarbeit zu Eph. 2:14+15 geschrieben wurde.

Im Folgenden wird die *Evangelical Church of Ghana* kurz vorgestellt, „Ethnozentrismus“ definiert und dessen Ursachen allgemein und in der Kirche nachgespürt. Im Weiteren werden Ansätze diskutiert, die zur Vermeidung bzw. Überwindung von Ethnozentrismus in der Kirche führen könnten.

Evangelical Church of Ghana (ECG)

Die Missionsarbeit des WEC in Ghana begann im Jahr 1940 im Nordwesten des Landes, in Tuna. 1977 wurde die aus der Missionsarbeit hervorgegangene Kirche als *Evangelical Church of Ghana (ECG)* registriert. 2002 gab es 153 Gemeinden mit 12400 Mitgliedern, Kinder eingeschlossen. (Amoah 2004, 71). Die Mehrheit der Kirchenmitglieder gehört zu den Stammesgruppen Nordghanas. ECG Gemeinden finden sich in den ethnischen Heimatgebieten im Norden des Landes, in Städten als auch auf dem Lande, und im Süden unter Migranten aus dem

Norden. ECG Mitglieder und Leitung reflektieren die ethnische Vielfalt, die sich im Norden Ghanas findet. In den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts arbeiteten WEC und ECG nach dem Prinzip der Homogenen Einheit (PHE) mit dem Ergebnis, dass ECG eine der am schnellsten wachsenden Kirchen in Ghana war (Gbande 2004, 39).

Darstellung der Problematik

1. Definition von Ethnozentrismus

„Ethnozentrismus“ ist eine besondere Form des Nationalismus, der sich in Überlegenheitsgefühlen gegenüber anderen Völkern oder Volksgruppen äußert (Müller et al. 1982, 229; Wagner 1988, 288). Die Loyalitätsgefühle zur eigenen ethnischen Gruppe können dabei so weit gehen, dass darüber andere, die nicht zu dieser Gruppe gehören, ausgeschlossen oder sogar „verteufelt“ werden (Nothwehr 2010, 121). Ethnozentrismus verhindert die Integration verschiedener Volksgruppen zu multi-ethnischen Gemeinschaften, u.a. in der Kirche (Tanye 2010, 138).

2. Ursachen von Ethnozentrismus

Fragen der menschlichen Identität, historische Begebenheiten, ökonomische Ungleichheit und das Prinzip der Homogenen Einheit als Missionsstrategie haben Einfluss auf das Entstehen von Ethnozentrismus.

a) Identität

In Afrika entwickelt sich individuelle Identität immer durch die Zugehörigkeit zur Familie im weitesten Sinne (Tanye 2010, 14). Sie entsteht durch den Stamm, durch Gemeinsamkeit in Kultur, Vorfahren und (Blut-)bande, aber auch Sprache. (Nwaigbo 2005, 136; Tanye 2010, 24, 152f). Stammesmarkierungen, die in die Haut eingeritzt werden, verleihen dieser Identität nach außen hin Aus-

druck. Mit den Initiationsriten wird der oder die Jugendliche volles Stammesmitglied. Der Stamm gewährt Sicherheit und fordert Loyalität gegenüber den leitenden Mitgliedern (Rosenfeld und Geller 1976, 185).

Während „Ethnozentrismus“ negativ besetzt ist, können „Ethnizität“ und „ethnische Identität“ positiv das „Volks-Sein“ als Geschenk Gottes betonen (*The Challenge of Ethnicity* 1999, 39). Ethnizität vermittelt Zugehörigkeit, Wert und Würde (Tanye 2010, 139). „Ethnozentrismus“ ist die Vergöttlichung von „Ethnizität“ (Kasomo 2012,5). Nach Dlamini (1995) ist Ethnozentrismus tief im afrikanischen Denken verwurzelt:

Tribalism is the root and fabric of the African society. It is where we derive a sense of pride in being African.

b) Historische Gründe

Rice weist darauf hin, dass „... ungelöste Konflikte der Vergangenheit und fortwährendes Trauma einen kumulativen Effekt haben. Diese Kräfte können eine Kultur und ein Volk so durchdringen, dass sie von einer zur nächsten Generation weitergegeben werden.“ (Rice 2005, 502, meine Übersetzung). Auch in Ghana gibt es viele solche Konflikte:

Einige Stämme waren am Sklavenhandel beteiligt, die einen als Jäger, die anderen als Gejagte. Die Wunden sitzen noch immer tief und verhindern ein gemeinsames Nationalgefühl (Tanye 2010, 143). Das hat auch Einfluss auf multi-ethnische Kirchen, wie ECG. Vertrauen über ethnische Grenzen hinweg ist erschwert. In einem Bibelgespräch im Frauenkreis über den Exodus und die Befreiung aus der Sklaverei meinte eine Frafra-Frau zu einer Dagomba-Frau: „Ihr habt uns früher gejagt und in die Sklaverei verkauft.“

Ethno--
zentrismus
ist die
Vergöttlichung
von
Ethnizität.

In der jüngeren Geschichte verfolgten Diktatoren ihre politischen Gegner. Dass der Machtwechsel von Präsident Rawlings zu Kufuor friedlich verlief, ist der Weisheit der neuen Regierung zu verdanken. 2002 setzte Präsident Kufuor ein „Wahrheits- und Versöhnungs-Gremium“ nach dem Vorbild Südafrikas ein (Zahnd 2010, 80), das denen, die unter früheren Machthabern gelitten hatten, eine Stimme gab und dazu beitrug, dass es nicht zu Vergeltungsschlägen kam.

... Ethno-
zentrismus als
Kompensation
von Unter-
drückung.

Während der britischen Kolonialherrschaft wurden Menschen aus den nördlichen Territorien Ghanas als einfache Arbeiter im sich entwickelnden Süden eingesetzt. Menschen aus dem Norden wurden von denen aus dem Süden als Menschen zweiter Klasse angesehen und fühlten sich auch selber so. Das setzt sich bis heute noch fort (Tanye 2010, 145f). Gleichzeitig wurden im Zuge der „indirect rule“ Stämme mit starken hierarchischen Leitungsstrukturen über solche gesetzt, die von einem Ältestenrat geleitet werden. Bis heute sind die Spannungen zu spüren, die dadurch im Miteinander entstanden. Sie waren z.B. auch 1994 ursächlich für den „Perlhuhnkrieg“. Die Konkombas beklagten sich, dass sie lange genug Unterdrückung und Ausbeutung von Seiten der Nanumbas, Dagombas und Gonjas erlitten hätten (Talton 2003 excerpt). Lloyd und Bresser (2000, 21) weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Ethnozentrismus u.a. als Kompensation von Unterdrückung entstehen kann: Die eigene ethnische Gruppe wird überhöht, um Gleichheit oder Überlegenheit zu erlangen.

Diese inter-ethnischen Spannungen werden teilweise auch mit in die Gemeinden und in die Leitung von ECG getragen und erschweren klare Leiterschaft, weil ethnozentrisches Misstrauen die Beziehungen färbt.

c) Ökonomische Gründe

Im Kampf ums Überleben bietet die eigene ethnische Gruppe Halt und Bezugspunkt. Ungleichheit in der Verteilung von Chancen und Ressourcen führt zu Neid und fördert Ethnozentrismus (Tanye 2010, 153f). In einer Kirche, die aus Missionsarbeit hervorgegangen ist, kann die Anwesenheit von mehreren Missionaren in einem Gebiet dazu führen, dass andere Gebiete sich vernachlässigt vorfinden. Ein Missionar bietet Arbeitsmöglichkeiten, billige Kredite, Hilfen beim Bezahlen von Schulgeld oder im Krankheitsfall für Medizin und Krankenhausaufenthalte. Das Missionarsauto ist meist auch Taxi oder Bus, wenn zu Einsätzen, Hochzeiten, Beerdigungen oder Taufen gefahren wird. Außerdem ist in der Regel die sonntägliche Kollekte größer als in Gemeinden ohne Missionar. In einem Land, in dem die meisten Leute von der Hand in den Mund leben, kann allein die Anwesenheit eines oder mehrerer Missionare Neid und Ethnozentrismus in der Kirche verstärken.

d) Prinzip der Homogenen Einheit (PHE)

Wagner begründet PHE damit, dass Leute es vorziehen, Christen zu werden, ohne ethnische, sprachliche oder Klassengrenzen überwinden zu müssen (1988, 291). Dementsprechend sind Evangelisation und Mission zielgruppengetreu. Patrick Johnstone (2011) sieht die Vorteile und Grenzen:

The Homogenous Unit Principle is a great opener for the Gospel to gain heart entrance to a people. It means learning the language, understanding the culture deeply, getting the Scriptures translated and the first-fruit harvest and first leaders. This is why we strongly emphasize the long-haul in church planting and discipling. Short term trips will not achieve this! However I do not believe in any of our fields we have made this a model for ongoing church life.

Asad (2009, 141) kommt zu einer ähnlichen Bewertung:

If Africans had been implored to immediately join a community of 'others' with whom they had a violent past before professing faith in Jesus, many would have never come under his Lordship. Only after decades of tribalism within the Church have fellowships begun to emerge that are reflective of the greater body of Christ in Africa today.

PHE kann zu großem Gemeindegewachstum führen. Das geschah auch in ECG in den 1980er Jahren. Kritiker sehen dagegen die Gefahr der Fragmentierung des Leibes Christi. Es sei eher ein soziologisches, denn ein theologisches Missionsmodell (Carter 2011; Fong 1995, 567; Padilla 1985, 168). In den USA soll es Rassenkonflikte vertieft haben (Ortiz 1996,45f).

In der ECG kam es dazu, dass einige Gemeinden eine sehr starke ethnische Identität entwickelten, eine Gemeinde identifizierte sich sogar über den Gemeindegründer, einen Missionar, so dass eine Integration in die multi-ethnische Denomination ECG schwierig wurde. Die ECG nahm fortan Abstand von PHE als Missionsstrategie.

Theologische Grundlage zur Überwindung von Ethnozentrismus

Aufgrund der großen Vielfalt, die Gott in die Kirche gelegt hat, kulturell, sozial, ethnisch oder durch verschiedene Persönlichkeiten und geistliche Gaben, wird Einheit immer eine Herausforderung bleiben. „Feindschaft“ (Eph. 2,15+16), die zu Trennung führt, kann viele Ursachen haben (z.B. Ethnozentrismus), aber in Christus ist diese Feindschaft durch Frieden und Versöhnung überwunden worden. An Christus Gläubige gehören zu dem einen Leib Christi, sie sind eine neue Person (Eph. 2, 14-16), die Kirche. Jeder, der in Christus ist, hat

durch den Heiligen Geist das Potential zur Verfügung, in dieser Realität der Einheit zu leben, die Christus am Kreuz geschaffen hat. Eine Kirche, die in dieser Welt Frieden und Versöhnung bezeugen will, muss ihre Identität in Christus kennen und verstehen, dass Versöhnung mit Gott auch immer die Versöhnung mit den anderen Gliedern der Kirche bedeutet.

Einheit wird immer eine Herausforderung bleiben.

Überwindung von Ethnozentrismus in ECG

Wie können wir in der Kirche die Einheit leben, die Christus schon geschaffen hat?

1) Identität in Christus

Verschiedene Theologen stellen fest, dass die Identität eines in Christus Gläubigen sich an Christus festmachen muss, und nicht an Rasse, Kultur, sozialer Herkunft oder dem Geschlecht (Bosch 1991, 172; vgl. Kapteina 2001, 14). Als an Christus Gläubige werden wir Mitglieder des Heiligen Volks, das aus Menschen aller Nationen besteht (Off. 5,9-10). In diesem Heiligen Volk bleibt die ethnische Identität erhalten, aber das neue Bürgerrecht und eine von Jesus geprägte Kultur („kingdom culture“) haben Vorrang vor alten Loyalitäten (Lloyd und Bresser 2000, 20).

Ronaldo Lidório, Gemeindegründer unter den Konkombas in Ghana, erkannte, dass Stammesidentität ein wichtiger Teil der Kultur ist. In Absprache mit den Gemeindeältesten wurden kulturell akzeptierte christliche Zeremonien eingeführt, die einem Konkomba helfen, sich mit der Kirche zu identifizieren und sich dabei weiterhin als Konkomba fühlen zu können (Lidorio 2007, 80-82). Ebenso wurde über das Wesen der Kirche gelehrt (62f). Die Folge war, dass die Gemeindeglieder ein Verständnis für ihre Identität

tität in Christus entwickelten und für ihre Beziehungen zueinander (69). Das ist besonders wichtig z.B. bei Beerdigungen von Familienmitgliedern, wo heidnische Opfer und Riten eine große Rolle spielen. Nur mit einer starken Identität in Christus kann der Gläubige dem Druck standhalten, den seine Zugehörigkeit als Stammes- oder Familienmitglied mit sich bringt.

Die eigene Identität in Christus zu kennen, hilft, um andere anzunehmen und sich selbst – wo nötig – klar abzugrenzen, aber es ist noch keine Garantie für versöhnte Beziehungen zwischen den Stämmen im Kontext der nationalen Kirche. So bekennt Lidório (2011, 240) im Rückblick, dass im Prozess der Leiterentwicklung unbeabsichtigt die ethnische christliche Identität auf Kosten der Gemeinschaft mit der weiteren Kirche in Ghana und darüber hinaus verstärkt wurde.

Die eigene Identität in Christus zu kennen, hilft, um andere anzunehmen.

“Christ crucified has thus brought into being nothing less than a new, united human race, united in itself and united to its creator” (Stott 1979, 102). Das muss gelehrt, geglaubt und gelebt werden, weil diese neue Identität – unabhängig von der Ethnizität – den Charakter Gottes verkündigt (Köstenberger et al 2009, 580).

2) Versöhnung im Blick auf die Geschichte

Mit Blick auf Eph. 2, 14-15 kann man sagen, dass Versöhnung Gottes Mission in unserer Welt ist. Der Gläubige soll daran teilhaben und die Kirche ein lebendiges Zeichen dieser Versöhnung sein (Rice 2005, 500). Das bedeutet, dass sowohl Kirche als auch Mission den Auftrag haben, sich (pro-)aktiv für Versöhnung einzusetzen, besonders in der Kirche.

This work of becoming peacemakers between divided peoples is not secondary or optional, but it is central to Christian mission along with planting churches and making disciples. (Rice 2005, 507)

Kasomo (2012,6) schlägt vor, sich zurückzubekennen auf die afrikanische Tradition, die Stammes-Ältesten zusammenzurufen, die im Gespräch Konfliktlösungen finden. In der Kirche entspräche dem die Kirchen- und die Gemeindeleitung; auf alle Fälle sollten es Personen sein, die das Vertrauen aller genießen und als Friedentifter akzeptiert werden. Pastoren und Gemeinden müssen Versöhnungsprozesse bewusst angehen.

Pastoren und Gemeinden müssen Versöhnungsprozesse bewusst angehen.

Der erste Schritt wird sein, über den Charakter Gottes, das Kreuz, und das Wesen der Kirche zu lehren. Dabei muss Raum sein, Bitterkeit und Schmerz zu benennen, damit Vergebung und Versöhnung auf tieferer Ebene geschehen können. Gottes Herz hat „genug Raum ... für all den Schmerz unserer Nation“ (meine Übersetzung) – diese Erkenntnis ist wesentlich für den Heilungsprozess (Lloyd und Bresser 2000, 27, 54; Rice 2005, 509). Hier kann man von den Wahrheits- und Versöhnungs-Gremien in Ghana und Südafrika lernen, die auf politischer Ebene Frieden stifteten: Denen, die ihre Schuld bekannten, wurde Amnestie zugesichert und Opfer erhielten eine Stimme, indem sie öffentlich erzählen konnten, was sie erlitten hatten (Zahnd 2010, 80). Wie viel mehr sollte unter Christen Vergebung möglich sein!

Unter den Banyamulenge in der Demokratischen Republik Kongo waren entscheidende Faktoren zur Versöhnung Gebet, Bibelstudium über Heiligung im Buch Josua – das führte zu Sündenerkenntnis – und ein Team von Friedentiftern aus verschiedenen Gemeinden

und unterschiedlichen Klans, die als Vorbild in Einheit zusammenarbeiteten (Sebitereko 2005, 542f).

3) Ökonomische Ungleichheiten überwinden

WEC Missionare haben schon immer versucht zu helfen, dass das Einkommen der Leute steigen konnte. Anfangs geschah dies durch Agrarstationen auf den Missionsstationen, später durch *revolving funds*, z.B. von Erdnüssen oder Ziegen. Verschiedene Grundschulen und weiterführende Schulen wurden in unterschiedlichen Gegenden Ghanas gegründet und von der ECG verantwortlich geführt. Frauen wurden in Cremeherstellung und anderen Techniken unterrichtet, damit sie ein Kleingewerbe beginnen konnten. In den 90er Jahren wurde eine berufsbildende Schule in Accra gebaut, die ECG-Mitgliedern und besonders Pastorenkindern verbilligt Zugang ermöglichte. Drei Computerschulen in Accra, Tamale und Wa kamen später hinzu. Missionare lernten, ihren Zehnten statt der örtlichen Gemeinde der Gesamtkirche zukommen zu lassen. Die ECG hat kürzlich wieder einen Ausbildungsfond für Mädchen eingesetzt. Soweit bekannt, ist aber keine dieser Maßnahmen ergriffen worden, um Ethnozentrismus zu überwinden. Sondern es ging allgemein darum, die wirtschaftliche Basis der Kirchenmitglieder und damit auch der Gesamtkirche zu verbessern.

4) Aufbrechen des Homogenen Einheit (PHE)- Prinzips

Die Kirchenleitung der ECG hat sich zu einer pragmatischen Lösung entschieden, um das Problem des Ethnozentrismus in der Kirche zu lösen. PHE wurde als schuldig befunden, so dass nun Wert auf Multi-Ethnizität in den Gemeinden gelegt wird. Die meisten Gottesdienste – zumindest in den Städten – werden in mindestens zwei Sprachen gehalten, wo-

von die eine die der vorherrschenden Volksgruppe ist und die andere meist Englisch oder Twi, eine ghanaische Verkehrssprache. Muttersprachliche Lieder und Tänze im Gottesdienst werden unterstützt. Regionale und nationale Konferenzen¹ und Fortbildungskurse geben außerdem Gelegenheit, Gott im multi-ethnischen Kontext einer Gesamtkirche anzubeten. Hier folgen sie dem Beispiel des Neuen Testaments (Reimer 2011, 48).

Allerdings bedeutet äußere Einheit noch nicht, dass auch im Inneren Einheit in versöhnten Beziehungen besteht. Deshalb müssen Jüngerschaft und biblische Lehre integrativer Bestandteil der Evangelisation sein, so dass christliche Einheit als Frucht des christlichen Lebens erwartet werden kann (McGavran und Wagner 1990, 177). Asad (2009, 141) bestätigt dies durch das Beispiel eines ghanaischen Pastors von der *City of God Church* in Accra. Er erlebte, dass Einheit in der Gemeinde durch Jüngerschaftsschulung entstand. Auch Gbände (2004, 8), jetzt Präsident der ECG, sieht die Notwendigkeit, verstärkt Wert auf Jüngerschaftsschulung zu legen.

Äußere Einheit bedeutet noch nicht, dass versöhnte Beziehungen bestehen.

Zusammenfassung

Ebenso wie Gott uns mit sich selbst versöhnt hat in Christus, hat er alle Barrieren und Feindschaften niedergeworfen, die die Gläubigen voneinander trennen könnten. Frieden ist ein Faktum. Eine neue Identität ist in Christus geschaffen worden, die unabhängig ist von Rasse, Status, Geschlecht oder Kultur,

¹ Im ländlichen Gebiet sind Gemeinden meist monokulturell. Älteste und Pastoren sind gehalten, überregionale Versammlungen zu besuchen, wo Delegierte verschiedener Gemeinden, Regionen und ethnischer Gruppen Kirchendinge miteinander besprechen.

ohne dass die Unterschiede aufgehoben wären (Melbourne 2005, 115). Dies ist eine geistliche Tatsache, die wir ausleben müssen, wenn wir uns wirklich unserer Berufung würdig erweisen wollen (Eph 4,1).

Klare Lehre und gelebtes Vorbild der Kirchenleitung in der multi-ethnischen Kirche sind nötig, um Ethnozentrismus zu überwinden. Gemeindegründer müssen diese Botschaft in ihr Jüngerschaftsprogramm aufnehmen. Verletzungen aus der Vergangenheit sollten nicht länger totgeschwiegen werden, sondern Versöhnung durch Vergebung bewusst gefördert werden. Missionare waren oft kein gutes Vorbild für christliche Einheit, weder untereinander noch in der Beziehung zur ECG. So ist immer wieder auch im Missionarsteam Raum zur Umkehr, damit die Einheit, die Christus am Kreuz geschaffen hat, sichtbar wird, allen Unterschieden in Nationalität, Kultur und Persönlichkeit zum Trotz. Für die ECG wäre es sicher eine große Ermutigung und ein gutes Beispiel.

Literatur

Eine ausführlichere Bibliographie ist auf der AfeM-homepage (www.missiologie.org) unter der Rubrik „Forschungsbeiträge“ einzusehen

Amoah, Samuel Nkoom. 2004. The impact of WEC Mission and Evangelical Church of Ghana (ECG) on the Northern Ghana Mission (Dissertation).

Asad, Abdul. 2009. Rethinking the insider movement debate *St. Francis Magazine* 5:4 (August): 133-159.

Bosch, David J. 1991. *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission.*

Carter, Jason. 2011. Church Planting, Unreached People Groups, the Homogenous Unit Principle, and Ethnic Tensions: An Open Letter to WEC International.

- Dlamini, Muzi. 30 April 1995. A dialog from the AGE-L. The African Global Experience.
- Fong, Bruce W. 1995. Addressing the issue of racial reconciliation according to the principles of Eph 2:11-22. *Journal of the Evangelical Theological Society* 38 (4): 565-580.
- Gbande, Daniel Yaw. 2004. Missiological study in indigenization: A case study of the Evangelical Church of Ghana. (Essay)
- Johnstone, Patrick. 2011. Response to Jason Carter.
- Kapteina, Detlef. 2001. *Afrikanische evangelische Theologie: Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas.*
- Kasomo, Daniel. 2012. An assessment of ethnic conflict and its challenges today. *African Journal of Political Science and International Relations* Vol. 6(1): 1-7.
- Köstenberger, Andreas, L. Scott Kellum and Charles L. Quarles. 2009. *The cradle, the cross, and the crown.*
- Lidorio, Ronaldo. 2007. *Unafraid of the sacred forest: The birth of a church in an African tribe.*
- Lidório, Ronaldo. 2011. The Konkombas and the process of contextualization. In *Global mission: Reflections and case studies in contextualization for the whole church*, ed. Rose Dowsett, 229-240.
- Lloyd, Rhiannon and Kristine Bresser. 2000. *Healing the wounds of ethnic conflict: The role of the Church in healing, forgiveness and reconciliation.*
- McGavran, Donald A. and Peter C Wagner (ed). 1990. *Understanding church growth.*
- Melbourne, Bertram L. 2005. Ephesians 2:13-16: are the barriers still broken down? *Journal of Religious Thought* 57, 107-119.
- Müller, Wolfgang, Rudolf Köster and Marion Trunk. 1982. Ethnozentrismus. *Duden Fremdwörterbuch*, 229.
- Nothwehr, Dawn M. 2010. Defining "Racisms" ... In *Mission after Christendom: Emergent themes in contemporary mission*, eds. O. U. Kalu, P. Vehanayagamony and E. Kee-Fook Chia, 115-127.
- Nwaigbo, Ferdinand. 2005. Tribalism versus evangelization in sub-Saharan Africa. *AFER* 47 (3): 131-159.
- Padilla, Rene. 1985. *Mission between the times: Essays on the Kingdom.*

- Reimer, Johannes. 2011. *Multikultureller Gemeindebau: Versöhnung leben*.
- Rice, Chris (ed). 2005. Reconciliation as the mission of God. Lausanne Occasional Paper 51. In *A new vision, a new heart, a renewed call ...*, ed. D. Claydon.
- Rosenfeld, Erwin M. and Harriet Geller. 1976. *Afro-Asian culture studies*.
- Sebitereko, Lazare R. 2005. Intercession and conflict transformation in the Democratic Republic of Congo. In *Reconciliation as the mission of God*, ed. Chris Rice.
- Stott, John R.W. 1979. *The message of Ephesians: God's new society*.
- Talton, Benjamin A. 2003. *The past and present in Ghana's ethnic conflicts: British colonial policy and Konkomba agency, 1930-1951*.
- Tanye, Gerald. 2010. *The church-as-family and ethnocentrism in sub-Saharan Africa*.
- The Challenge of Ethnicity. 1999. Nairobi: Fellowship of Christian Unions. Quoted in Dewi Hughes (2001) *Castrating culture: A Christian perspective on ethnic identity from the margins*
- Wagner, C. Peter (ed.). 1988. *Church growth: State of the art*.
- Zahnd, Brian. 2010. *Unconditional? The call of Jesus to radical forgiveness*.

Waldron Scott und die Anfänge der Arbeit der Navigatoren im Mittleren Osten

Eberhard Troeger

Vor 50 Jahren begann im Mittleren Osten eine neue missionarische Bewegung. Sie wurde maßgeblich von den jungen, evangelikalen und internationalen Initiativgruppen (Navigatoren, Campus, OM u.a.) angestoßen. Einer ihrer Pioniere war der Amerikaner Waldron Scott, der spätere Generalsekretär der *World Evangelical Alliance*. Dieser Artikel gibt sowohl einen Einblick in seinen Werdegang als auch in die Anfänge der Arbeit der Navigatoren.

Eberhard Troeger, Pfr. i.R., war 1966-1975 im Missionsdienst in Ägypten, 1975-1998 Leiter der Evangeliums-gemeinschaft Mittlerer Osten (Wiesbaden) und 1998-2003 in der Reise-, Vortrags- und Lehrtätigkeit aktiv. Er lebt mit seiner Frau Brigitte in Wiehl bei Gummersbach. Email: Troeger-Wiehl@t-online.de.

Vorbemerkung

Die evangelische Missionsbewegung im Mittleren Osten veränderte sich zwischen 1950 und 1980 tiefgreifend. Grund war der dramatische Wandel der politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Ein Land nach dem anderen machte sich von kolonialer Vorherrschaft oder ausländischer Einflussnahme

frei. Waren die einheimischen Eliten zunächst von Nationalismus und Sozialismus geprägt, so wurde in den Siebziger Jahren der Islamismus zur bestimmenden Kraft in breiten Volksschichten. Die ägyptische Revolution von 1952 (Gamal Abd al-Nasser) und die iranische Revolution von 1979 (Ruhollah Khomeini) markierten die wesentlichen Wendepunkte.

Für die evangelische Missionsarbeit hatte das gravierende Folgen. Nach und nach wurden die ausländischen Mitarbeiter ausgewiesen und die bisherigen Missionseinrichtungen (Schulen und Krankenhäuser) verstaatlicht. Sofern sie von den einheimischen Kirchen weitergeführt werden konnten, geschah dies unter vielen staatlichen Einschränkungen. Die bisherige Form der Missionsarbeit, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Blüte stand, kam mehr oder weniger zu ihrem Ende.

Innerhalb der ökumenischen Bewegung wurde diese Entwicklung weitgehend akzeptiert. Man sah das ausländische Engagement als abgeschlossen an und setzte es durch zwischenkirchliche Zusammenarbeit. In der evangelikalen Bewegung wollte man sich damit aber nicht abfinden. Man suchte nach neuen Wegen, um weiterhin Personal aus dem Westen – und zunehmend aus Asien und Lateinamerika – in den Mittleren Osten senden zu können. Eine wesentliche Rolle spielten dabei die jungen und dynamischen, weltweit operierenden Missionsbewegungen, wie Navigatoren, Operation Mobilisation, Campus für Christus und andere. In den Sechziger und Siebziger Jahren vollzog sich deshalb ein Paradigmenwechsel in der evangelischen bzw. evangelikalen Mission im Mittleren Osten.¹ Bahn brechend

1 Vgl. dazu E. Troeger, Der Paradigmenwechsel in der evangelischen Mission im Mittleren Osten und Nordafrika in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Julius Richter, Mission und

wirkten die Navigatoren mit ihrer – nach außen hin wenig auffallenden – Methode der persönlichen Evangelisation. 1960 fassten sie als erste der neuen Bewegungen im Mittleren Osten Fuß.

1. Zur Geschichte und Arbeitsweise der Navigatoren

Der Dienst der Navigatoren begann in den 1930er Jahren durch den kalifornischen Holzplatzarbeiter Dawson Trotman. Er war durch persönliche Seelsorge und Unterweisung zum Glauben an Jesus Christus gekommen und wollte in ähnlicher Weise einzelne Menschen zu Christus führen. Die Aufforderung von Paulus an Timotheus (2. Tim. 2, 2), das von Paulus Gehörte anderen Menschen weiterzugeben, damit diese wiederum andere lehren können, wurde zu seinem Lebensmotto und zur wesentlichen Methode der Navigatoren („*To Know Christ and to Make Him Known*“). Jeder zum Glauben Gekommene sollte weitere Menschen „zu Jüngern machen“, damit das Evangelium sich auf diese Weise multiplizieren kann. Dabei sollte das Auswendiglernen von zentralen Bibelversen eine wichtige Rolle spielen.² Nicht zufällig kamen viele der frühen Pioniere aus Gemeinden der Brüderbewegung.³

Trotman begann, Oberschüler und Sonntagsschullehrer in seiner evangelistischen Methode zu unterweisen. 1933 dehnten er und seine Freunde ihre Arbeit auf Matrosen der amerikanischen Kriegsmarine aus – daher der Name *navigators*! Am Ende des Zweiten Weltkrieges wa-

Evangelisation im Orient, Reprint der 2. Aufl. 1930, mit Beiträgen von Eberhard Troeger und Christof Sauer, Evangelium und Islam 4, Nürnberg 2006, 244-254.

2 www.navigators.org/us/aboutus/history (31.10.2011).

3 www.navigators.org/us/staff/paul_hensley/asia-legacy-project/scott_visionary_leader_0.pdf (1.11.2011).

ren Tausende amerikanischer Seeleute entweder selbst zum Glauben gekommen oder hatten die Methode der Multiplikation durch persönliche Evangelisation gelernt.⁴

Aus diesen Anfängen wurde eine weltweite Bewegung mit Tausenden von hauptamtlichen Mitarbeitern, die in ca. 100 Ländern unter den verschiedensten Berufs- und Bevölkerungsgruppen einen evangelistischen Dienst versahen. 1949 wurde der erste Missionar ausgesandt. Die entsandten Mitarbeiter sollten so rasch wie möglich einheimische Leiter gewinnen, diese schulen und ihnen die Arbeit übergeben. In der Anfangszeit war es auch ein Ziel, anderen christlichen Bewegungen geschulte Mitarbeiter zur Verfügung zu stellen. 1953 wurde die Zentrale in Colorado Springs, das Glen Eyrie-Zentrum, eröffnet.⁵

... so rasch
wie möglich
einheimische
Leiter
gewinnen.

Trotham starb 1956 durch einen Sportunfall. Die Beredigungspredigt hielt der damals junge Evangelist Billy Graham. Er hatte die Navigatoren gebeten, die Menschen, die sich bei den Großevangelisationen bekehrten, geistlich zu schulen.⁶ Nachfolger Trothams wurde der 35-jährige Lorne Sanny, der die Organisation bis 1983 leitete. In seiner Zeit wurden Seelsorge und Jüngerschaftsschulung nach Großevangelisationen aufgegeben. Unter seiner Leitung breitete sich die Bewegung der Navigatoren weltweit aus.

Das Schwergewicht lag jetzt darauf, Missionare (*disciplemakers*) und Mitarbeiter für die Navigatoren zu gewinnen.⁷ Eine große Rolle spielte dabei ein zielorientiertes Arbeiten, dessen Ergebnisse

4 www.navigators.org/us/aboutus/history (31.10.-2011).

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Ebd.

objektiv nachgewiesen werden konnten. Ein „Jüngeremacher“ musste mindestens ein oder zwei „Jünger gemacht“ haben. Das Betonen von Erfolgen und Statistiken hatte allerdings manche negativen Auswirkungen. Erfolgreiche wurden stolz, Erfolglose deprimiert. Außerdem tendierte man dazu, sich solchen Menschen zuzuwenden, die leichter für die Jesus-Nachfolge gewonnen werden konnten, z.B. Namenschristen anstatt Muslimen.⁸ 1987 wurde Dr. Jerry White General-Direktor.⁹ 2008 hatten die Navigatoren weltweit etwa 3.500 Mitarbeiter.¹⁰

Das Betonen von Erfolgen und Statistiken hatte manche negativen Auswirkungen.

2. Waldron Scott

1960 wurde der US-Amerikaner Scott (geb. 1929) in den Libanon gesandt, um Menschen in die Jüngerschaft zu führen und Leiter heranzubilden. Er arbeitete bewusst in Verbindung mit den einheimischen Kirchen. Er wollte sein Anliegen, missionarische Nachfolger Christi zu gewinnen (*producing producers*), in den evangelischen Kirchen des Libanon heimisch machen, damit sie ihrem Auftrag im Mittleren Osten besser wahrnehmen konnten (Scott, *Double Helix*, 339).¹¹

Scott war recht erfolgreich und gewann in den sechs Jahren seines Dienstes etliche fähige Leute, die zu Pionieren der Arbeit in anderen mittelöstlichen Län-

8 www.navigators.org/us/aboutus/history (31.10.2011).

9 www.navigators.org.us/staff/paul_hensley/asia-legacy-project/scott_visionary_leader_0.pdf (1.11.2011). Scott, *Double Helix* 402 (Ausdruck 31.10.11).

10 www.navigators.org.us/staff/paul_hensley/asia-legacy-project/scott_visionary_leader_0.pdf (1.11.2011).

11 Scott, *Double Helix*, 339 (www.waldronscott.net/doublehelix/id12.html; eingesehen am 31.10.11).

dern wurden. Scott gab später zu, unter „Erfolgsdruck“ gearbeitet zu haben, weshalb er es versäumte, richtig Arabisch zu lernen.¹²

Scott arbeitete insgesamt 29 Jahre mit den Navigatoren. Er war sowohl für Trotham als auch für Sanny einer der wichtigsten, strategisch denkenden Mitarbeiter. 1951 war er zum Repräsentanten für Minneapolis und St. Paul ernannt worden. 1953 schickte man ihn nach Zypern, um für zwei Jahre Mitglieder einer Gemeinde in Evangelisation und „Nacharbeit“ (*follow up*) auszubilden. 1954 ging er in die Zentrale nach Colorado Springs, heiratete und arbeitete als Büroleiter. 1956 wurde er zum Leiter für die Region „Ostküste“ ernannt und siedelte mit seiner Frau nach Washington D.C. über. Ab 1959 bis zur Ausreise in den Libanon war Scott Koordinator für die Arbeit in den USA und weltweit.

1960-1966 baute Scott den Dienst der Navigatoren im Mittleren Osten auf. An der Amerikanischen Universität in Beirut erwarb er 1963 einen BA-Abschluss. 1966 kehrte die Familie nach Glen Eyrie zurück, wo Scott wieder für die strategische Planung zuständig war. Bis Ende 1968 koordinierte er auch noch die Arbeit im Mittleren Osten. 1967-1972 war er von Malaysia aus Leiter der Arbeit im Pazifischen Raum.¹³

Seit seiner Zeit im Libanon und angestoßen durch den arabisch-israelischen Konflikt beschäftigte sich Scott mit dem Thema „Gerechtigkeit“. Es wurde ihm zunehmend wichtig als eins der biblischen Grundthemen (Scott, *Double Helix* 371 u. 379). 1974 studierte er an der *Fuller School of World Mission* in Pasadena (Kalifornien) bei Arthur Glasser, Peter Wagner, Charles Kraft und Donald McGavren. In dieser Zeit be-

schäftigte er sich auch mit der Missionslehre Karl Barths und schrieb darüber später das Buch *Karl Barth's Theologie of Mission*.¹⁴

Ebenfalls 1974 erarbeitete Scott auf Bitten von Leighton Ford eine audiovisuelle Präsentation für die Eröffnungsveranstaltung der ersten internationalen Konferenz für Evangelisation in Lausanne. Darin machte er deutlich, welche Aufgabe für die Evangelisation der Welt noch zu tun bleibt. Er sagte voraus, dass es im Jahr 2000 mehr nichtweiße als weiße Christen geben werde und dass das Gravitationszentrum der Christenheit dann nicht mehr nördlich, sondern südlich des Äquators liegen werde.¹⁵

Noch 1974 wurde Scott als Nachfolger von Clyde Taylor zum General Sekretär der *World Evangelical Fellowship* (WEF, später *World Evangelical Alliance*) berufen und leitete diese bis 1980, ausgehien von den Navigatoren. Dabei geriet Scott in die Kritik von konservativen Evangelikalen, weil er recht freundschaftliche Kontakte im ökumenischen Raum entwickelte, z.B. zu Emilio Castro. Man warf ihm vor, sich zu sehr einer politisch-sozialen Agenda zu widmen. Scott hatte in jenen Jahren sein Konzept eines holistischen Dienstes (*holistic ministry*) entwickelt. Es ist bezeichnend, dass er sich darin von Toyohiko Kagawa, Walter Rauschenbach (dem Vater des *social Gospel*), David Livingstone, Dag Hammarskjöld, Dietrich Bonhoeffer u. a. beeinflusst wusste. Diese Entwicklung führte schließlich sowohl zu seinem Aus-

... die Dreiecksbeziehung von Missionsbefehl, Jüngergewinnung und sozialer Gerechtigkeit.

12 www.navigators.org.us/staff/paul_hensley/asia-legacy-project/scott_visionary_leader_0.pdf (1.11.2011).

13 Ebd.

14 www.navigators.org.us/staff/paul_hensley/asia-legacy-project/scott_visionary_leader_0.pdf (1.11.2011).

15 www.navigators.org.us/staff/paul_hensley/asia-legacy-project/scott_visionary_leader_0.pdf (1.11.2011).

scheiden aus dem Dienst der Navigatoren als auch aus der Leitung der WEF. Er formulierte seine Sicht der Dinge in dem Buch *Bring Forth Justice*. Darin vertrat er die These von der Dreiecksbeziehung von Missionsbefehl, Jünergewinnung und sozialer Gerechtigkeit.¹⁶

Das Ausscheiden bei den Navigatoren und bei der WEF war für Scott ein schwerer Schlag. Hinzu kamen eheliche und familiäre Probleme. Durch Vermittlung von Freunden wurde Scott 1981 Präsident der *American Leprosy Missions* (ALM), um seine Familie ernähren zu können. 1984 wurde die Ehe geschieden, weshalb er den Dienst bei ALM aufgeben musste. Er heiratete eine der bisherigen Mitarbeiterinnen von ALM, und gemeinsam begannen sie 1985 die *Holistic Ministries International* (HMI), um unter gemischtrassigen Armen zu arbeiten. Die Arbeit wuchs rasch, aber nach ca. zehn Jahren wurde Scott des sexuellen Missbrauchs an einem Mädchen angeklagt. Obwohl das nicht bewiesen werden konnte, musste er für vier Jahre ins Gefängnis. In dieser Zeit war er literarisch tätig und hatte Zeit, sein geistliches Leben zu ordnen. Insofern war diese Zeit für ihn fruchtbar und half ihm, weiterhin eine gesegnete Arbeit zu tun.

3. Die Arbeit im Libanon

Scott kam 1960 auf Einladung der Amerikanischen Mission in den Libanon, da damals die Navigatoren noch möglichst viel mit anderen Partnern zusammenarbeiten wollten (Scott, *Double Helix*, 315). Sein Mentor war Bill Antablin, der ihm die Tätigkeit als Lehrer an einer evangelischen Oberschule in Zahle vermittelte (ebd.). Hier gewann Scott fünf Oberschüler (drei Libanesen, einen Syrer und einen Iraker), die zu verschiedenen Kirchen gehörten, für die persönliche

Christus-Nachfolge (ebd.). Die geistliche Begleitung der Neubekehrten bestand in gemeinsamem Bibelstudium, in persönlicher Seelsorge (*one-to-one-mentoring*), in der Ermutigung zur persönlichen „stillen Zeit“ und zum Zeugnis von Christus. Ferner wurden sie angehalten, Bibelverse nach dem *Topical Memory System*, das es damals nur auf Englisch gab, auswendig zu lernen (ebd. 322).

... gut besuchte Vorträge über „Stille Zeit“ und „persönliche Evangelisation“.

1961 kam als weiterer Mitarbeiter aus den USA der erst 23-jährige Nathan Mirza, der ursprünglich assyrischer Christ aus dem Iran war. Als Student in den USA hatte er sich 1955 bekehrt und den Navigatoren angeschlossen. Im Libanon half er bei der geistlichen Begleitung der fünf Oberschüler in Zahle (ebd. 318.). Im Mai 1962 musste er nach zehn Monaten Mitarbeit das Land verlassen und bereitete im Iran den Dienst für die Navigatoren vor (ebd. 328.). 1963 kehrte er nach Beirut zurück und begann ein Studium an der *Near East School of Theology* (NEST) (ebd. 361).

1962 verlegte Scott seine Aktivitäten nach Beirut und hatte vor allem Kontakte zu Studenten am armenischen Haigazian-College, an der Amerikanischen Universität (AUB) und an der NEST. Ab 1962 gewann er hier drei künftige Leiter, die alle aus Syrien stammten, für die Christusnachfolge und für die Navigatoren: Adfîb Auwad, der später Pastor in Damaskus und General-Sekretär der Evangelischen Synode für Syrien und Libanon wurde; Isâm Khûri, der später die Arbeit der Navigatoren in Jordanien aufbaute; und Nabîl Djabûr, der den Dienst in Ägypten begann und 15 Jahre leitete (ebd. 315). Nachdem Scott sein Studium an der AUB abgeschlossen hatte, wurde er gebeten, am armenischen Haigazian-College Amerikanische Geschichte zu unterrichten. Dadurch bekam

16 Ebd.

er guten Kontakt zu den Oberschülern (ebd. 357).

1963 wurde das Mitarbeiterteam durch Peter Angier sowie Ellen und Levon Melkonian vergrößert. Letztere arbeiteten vor allem in der armenischen Volksgruppe (ebd. 342). Levon unterrichtete in verschiedenen armenischen Einrichtungen und sammelte rasch eine Gruppe von geistlich motivierten jungen Männern um sich (ebd. 343). Das Jahr 1963 war eine Zeit großer Aktivität. In Sidon, Zahle und Beirut bekehrten sich einige junge Männer (ebd. 361). Mit seinem wachsenden Mitarbeiterkreis traf sich Scott wöchentlich zu Bibelstudium, Gebet und Dienstbesprechung. Die Gruppe übersetzte das Material der Navigatoren (Bibelstudien und Lernprogramme) ins Arabische und Armenische (ebd. 362).

Im Sommer 1964 führte das Team einen längeren Einsatz in dem armenischen Dorf Anjar durch. Alle Häuser wurden besucht, Traktate verteilt und Bibeln verkauft. In der armenisch-evangelischen Gemeinde wurden gut besuchte Vorträge über die „Stille Zeit“ und „persönliche Evangelisation“ gehalten (ebd. 368).

Nachdem Scott vier Jahre im Land gearbeitet hatte, hielt er die Zeit für gekommen, verstärkt das missionarische Gespräch mit muslimischen Studenten, vor allem an der AUB, zu suchen. Seine arabischen und armenischen Mitarbeiter waren allerdings anfangs nicht davon überzeugt, dass Muslime Christen werden könnten. Dennoch entschieden sich im Laufe der nächsten Jahre einige Muslime für den Jesus-Glauben (ebd. 478).

Ein großes Ereignis war der gemeinsame Einsatz von sieben Amerikanern und ca. zwölf Arabern und Armeniern im Libanon und darüber hinaus im Sommer 1965, dem ersten *Overseas Training Corps (OTC)* (ebd. 367). Scott hielt es im Blick auf die Zukunft für notwendig, die Zustimmung der Synode einzuholen. Einige amerikanische „brüderliche Mit-

arbeiter“ der Kirche opponierten heftig. Man war dagegen, dass die jungen Studenten ihren Sommer mit evangelistischen Einsätzen verbrachten (ebd. 370). Schließlich gaben aber die Verantwortlichen der Synode ihre Zustimmung (ebd. 380). Das Team arbeitete sechseinhalb Wochen im Libanon und angrenzenden Ländern (ebd. 383). Zum Team gehörte auch der bekehrte Muslim Omar Abd al-Rassûl (ebd.). Kleinere Teams arbeiteten in wechselnder Zusammensetzung jeweils unter Leitung eines Einheimischen in Beirut, Zahle, Sidon, Tyrus, Latakia (Syrien) und Jerusalem (Westbank) (ebd.). Eine Frucht der Einsätze war es, dass die einheimischen Teilnehmer die Bekehrung von Muslimen nun für möglich hielten (ebd. 388).

... nun
hielten die
einheimischen
Teilnehmer die
Bekehrung
von Muslimen
für möglich.

In den Jahren 1964-1966 konnte sich Scott nicht mehr ganz dem Aufbau im Nahen Osten widmen, da ihm auch die Verantwortung für Afrika übertragen wurde und er mehrmals nach Ostafrika (Kenia) fliegen musste (364). Ein Fortschritt in der Arbeit war es, dass 1966 Anita Marsman nach Beirut kam, um die Arbeit unter jungen Frauen zu beginnen. Zweieinhalb Jahre arbeitete sie als *nursing supervisor* am Amerikanischen Universitäts-Krankenhaus und hatte dadurch guten Zugang zu Studentinnen (ebd. 398).

Rückblick

Scott hat über seinen Dienst im Libanon genau Tagebuch geführt. Er und seine Mitarbeiter hatten in dieser Zeit 21 armenische und 94 arabische Traditionschristen sowie acht arabische Muslime und drei weitere Personen „zu Christus geführt“. Sie alle wurden durch Korrespondenz, Besuch und Gruppen im Glauben gefestigt. Scott meinte, dass 29 von ihnen einen guten Fortschritt in der

Nachfolge Christi machten, 15 in der Evangelisation aktiv waren und 21 sich in lokalen Gemeinden engagierten. Diese Christen wurden das Fundament für die weitere Arbeit der Navigatoren im Mittleren Osten, und ihre Zahl wuchs hundertfach an (ebd. 399).

Im Rückblick auf die Ergebnisse seines Dienstes im Libanon meinte Scott, dass die Beziehungen zur einheimischen Kir-

che wichtig waren, dass aber die einheimischen Schlüsselpersonen noch mehr Vertiefung im Wort Gottes benötigten und sich in ihrem Zeugnis noch mehr an Muslime wenden sollten. Scott selbst hätte gern eine Arbeit in Ägypten, dem bevölkerungsreichsten arabischen Land, begonnen (ebd. 401), wurde aber zunächst in die USA zurückgerufen.

Die Frühgeschichte der Evangelischen Allianz und ihres Einsatzes für Religionsfreiheit

Rezensionsaufsatz zu G. Lindemann: *Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846-1879)*

Gerhard Lindemann. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846-1879). Theologie: Forschung und Wissenschaft Bd. 24. Lit Verlag: Münster, 2011. 1064 S. 129,90 €

Seit meiner Dissertation zu Theodor Christlieb von 1985 hat zwar der methodistische Forscher Karl-Heinz Vogt zu Christlieb selbst und zum Thema Allianz und Religionsfreiheit einiges Neue beigetragen, aber insgesamt fehlten die großen Fortschritte in der Forschungsgeschichte zur Allianz in Deutschland seit 25 Jahren, ja für die Zeit vor dem 2. Weltkrieg weltweit. Zur Frühgeschichte der Weltweiten Evangelischen Allianz ist ebenfalls länger nichts substantiell Neues erforscht worden. Auch zur Geschichte der Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert allgemein haben sich die Forscher nicht

gerade überschlagen. Und nun dieses ausgezeichnete Mammutwerk!

Ein großformatiges Buch mit 947 Seiten reinem Text mit großem Satzspiegel und kleiner Schrift: Die Heidelberger Habilitationsschrift von 2004 wird dem Ruf, das die Deutschen die dicksten aller Bücher schreiben, gerecht. Bisweilen detailversessen, alles minutiös aus den Akten und zeitgenössischen Zeitungen belegend, wird das Buch dadurch zu der gründlichsten (und besten) Darstellung der Vor- und Frühgeschichte der Evangelischen Allianz. Die Weltweite Evangelische Allianz vertritt heute 600 Millionen Christen weltweit, davon nur noch ein Bruchteil deutscher Zunge. Schade, dass dem größten Teil dieser Menschen deswegen dieser Schatz verborgen bleiben wird, denn eine englische Übersetzung dieser Textmenge wäre

zwar dringend erforderlich, ist aber leider sehr unwahrscheinlich.

Das Werk behandelt, soweit aus den Quellen rekonstruierbar, 1. die eigentliche Geschichte wie Versammlungen, Kampagnen und internationale Ausbreitung, die jeweils in die große Zeitschicht eingeordnet werden, 2. die Rolle der entscheidenden Persönlichkeiten, und 3. die Arbeitsschwerpunkte der Allianz (dabei vor allem Glaubens- und Gewissensfreiheit, Gebetswoche, Mission, Publikationen). Wer dabei eine einzelne Thematik verfolgen möchte – etwa die Geschichte der internationalen Allianzgebetswoche jeweils zu Beginn des Jahres –, kann dies über die übersichtliche Gliederung und den Index sehr gut tun. Auch wer die Geschichte der Allianz bis 1879 in solch unterschiedlichen Ländern wie Großbritannien, England, Deutschland, den skandinavischen Ländern, Kanada, Australien, Südafrika, Türkei, Iran, Indien oder Japan verfolgen will, wird hier fündig.

Zu vielen Details findet sich hier erstmals ein Beleg (z. B. Einsatz der frühen Evangelischen Allianz für Tierschutz) und selbst zu Christlieb habe ich Neues gefunden, dass meine Dissertation ergänzt (Christlieb und Versöhnung mit Frankreich in New York [747-752], Christliebs Einsatz gegen Opiumhandel [856-858], Geschichte der Westdeutschen Evangelische Allianz [921-922].)

Lindemann sieht die Allianz gleich zu Beginn als erste organisierte Form der Ökumene, als einzig wirklich ökumenische Organisation, die aus der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entsprang (15). Er weist nach, dass die Allianz selbst in ihren frühen Dokumenten häufig das Wort „ecumenical“ verwendete (938 u. ö.). „Sie schuf ein Klima, das die Gründung von Vorgängerorganisationen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) ermöglichte.“

(945). Er kritisiert, dass geschichtliche Darstellungen der modernen Ökumene oft sehr spät einsetzen und sowohl die Allianz als auch einige ihrer führenden Vertreter als Vorreiter der Einheit der Christen übergeht (21).

Lindemann sieht die Allianz als Teil der transnationalen Frömmigkeitsbewegung der Erweckungen nach dem Pietismus (25), die man nicht einfach pauschal als „antiaufklärerisch“ oder „antimodern“ beurteilen darf (25), sondern die etwa in Fragen der Religionsfreiheit oder des Antisklavereikampfes (28-29) auch ihrer Zeit voraus war. Gespeist aus Erweckungen in ganz unterschiedlichen Sprach- und Kulturkreisen zeichnete sie sich wie der Pietismus „durch ein weitverzweigtes Netz internationaler Kontakte und Verbindungen aus“ (33).

Die Allianz als erste organisierte Form der Ökumene.

Ob man die Gründung ökumenischer Strukturen unabhängig von der Allianz wirklich allein auf die „zunehmende ‚Fundamentalisierung‘ der Allianz 1880“ (945) in Form der Ablehnung der Bibelkritik und der Zurückführung zur Heiligungsbewegung zurückführen kann, wie Lindemann ganz am Ende eher beiläufig sagt, wage ich zu bezweifeln. Ich vermute, dass eine ebenso gründliche Arbeit zur Evangelischen Allianz nach 1880 eine andere ‚Allianz‘ hervortreten ließe, die ebenso wenig dem gängigen Klischee entspricht, wie die Allianz, die Lindemann bis 1879 darstellt. Doch Lindemann hat Recht, wenn er fortfährt: „Doch lebte das Gedankengut der Allianz in der Ökumene fort.“ (946). Überhaupt passen die Schlussworte zur Evangelischen Allianz heute, die eine gute frühe und eine schlechtere spätere und heutige Allianz andeuten, nicht so ganz zum Duktus des Buches. Aber nach 945 überaus fairen Seiten in der Darstellung der Allianz aus den Quellen sollte man diese verhaltene Kritik liebevoll beherzigen, zumal die daraus gezogenen Emp-

fehlungen schon teilweise umgesetzt werden.

Insgesamt schreibt Lindemann aus freundlich-kritischer Distanz. So kritisiert er etwa die große Nähe vieler Evangelikaler zum herrschenden Adel in der Zeit der Revolutionen 1848/49 (152-158), worin die Evangelikalen sich nicht von den Kirchen ihrer Zeit unterschieden.

Häufiger hilft er, positive Bilder zu differenzieren. So bestand etwa schon bei Gründung der Evangelischen Allianz Einigkeit in der Verurteilung der Sklaverei – der Kampf gegen die Sklaverei gehörte unverrückbar zur Geschichte der ‚Evangelicals‘, aber inwiefern Sklaverei dulddende Gruppen und Personen Mitglied werden durften, war diesseits und jenseits des Atlantischen Ozeans umstritten (65-72, 110-129, 159). 1846 wurden sie alle eingeladen, später teilweise zugelassen, dann mit der Abschaffung der Sklaverei in den USA endgültig verbannt (693). Noch nie wurden diese komplizierten Details im Einzelnen belegt.

Der Kampf
gegen die
Sklaverei
gehört zur
Geschichte
,Evangelicals‘,
aber...

Auch zur Entstehung der Glaubensbasis wird viel neues Material geliefert. „Man verstand sich als eine Verbindung von Einzelpersonen und legte in diesem Zusammenhang auf die persönliche Glaubensentscheidung des Einzelnen Wert und betonte das Recht auf individuelle Bibellektüre. Mit diesem Grundaxiom hing auch die scharfe Abgrenzung vom Katholizismus sowie hochkirchlichen Gruppierungen im Protestantismus zusammen, die Sakramente und die Institution Kirche als objektiv vorgegebene Größen betrachteten und der Entscheidung des Einzelnen voranstellten. Hingegen galt für die Allianz in ihrer in London verabschiedeten ‚Glaubensbasis‘ die göttlich inspirierte Schrift als sakro-

sankt, deren freie Prüfung dem Einzelnen jedoch zugestanden wurde.“ (205)

Spannend ist die Entstehung der ersten Glaubensbasis (87-98). Meines Erachtens hätte man noch deutlicher darauf hinweisen können, dass die beiden ersten Sätze eine bis heute zentrale Spannung bewirken:

„1. The Divine Inspiration, Authority, and Sufficiency of the Holy Scriptures.
2. The Right and Duty of Private Judgement in the Interpretation of the Holy Scriptures.“ (98).

Einerseits ist dies eine unverrückbare Festlegung, andererseits ein extremer Pluralismus, der jeden Gläubigen verpflichtet, die Grundlage selbst auszulegen.

Exkurs

Die Evangelikalen sind durch zwei Paare entgegengesetzter Pole gekennzeichnet und man wird ihnen nicht gerecht, wenn man jeweils nur einen der Pole sieht.

Einerseits ist das die von den Evangelischen ererbte Zentralität der Heiligen Schrift. Andererseits ist es der aus Luthers Frage ‚Wie bekomme ich einen gnädigen Gott‘ hervorgegangene Heilsindividualismus. Es geht darum, dass jeder Mensch seine persönliche Beziehung zu Gott hat und daraus ergibt sich als Korrektur zur Zentralität der Schrift die Berechtigung, ja Verpflichtung jedes Christen, die Heilige Schrift selbst zu studieren und auszulegen, womit er mit jedem noch so gebildeten evangelikalen Theologen, auch seinem Pastor, gleichauf steht. So vereint die evangelikale Welt die dogmatische Enge dank der Bibelfrage mit einer enormen demokratischen Weite.

Es geht darum, dass jeder Mensch seine persönliche Beziehung zu Gott hat und daraus ergibt sich als Korrektur zur Zentralität der Schrift die Berechtigung, ja Verpflichtung jedes Christen, die Heilige Schrift selbst zu studieren und auszulegen, womit er mit jedem noch so gebildeten evangelikalen Theologen, auch seinem Pastor, gleichauf steht. So vereint die evangelikale Welt die dogmatische Enge dank der Bibelfrage mit einer enormen demokratischen Weite, weil jeder theologisch mitreden darf.

Die zweite Spannung ist die zwischen Mission und Religionsfreiheit. Aus der enormen Betonung der persönlichen Beziehung zu Jesus entstand sowohl die starke Betonung der „Zeugnispflicht“ als auch die starke Betonung der Religionsfreiheit. Das Konzept der Freiwilligkeit prägte nicht nur die Freikirchen, sondern auch den innerkirchlichen Pietismus, für den Glaube nicht nur etwas Äußerliches, Ererbtes sein dürfte, sondern etwas persönlich Erfahrenes. Dazu aber kann man niemand zwingen, ja Zwang macht die Möglichkeit zunichte, eine wirklich eigenständige, persönliche Umkehr zu Gott zu vollziehen. Also lieber eine kleinere Kirchen mit überzeugten Mitgliedern, also eine große mit vielen Mitgliedern, die nur dank gesellschaftlichem, familiärem oder sonstigem Druck dazugehören.

Neubestimmung des Verhältnisses der Evangelischen Allianz zur katholischen Kirche

Lindemann geht auf die antikatholischen Tendenzen und Aktivitäten in Großbritannien ein, in denen die Allianz zum Teil wurzelt (45-50). Allerdings weist er schlüssig nach, was mein größtes Aha-Erlebnis beim Lesen des Buches war: Es waren kaum die dogmatischen Unterschiede, die im Mittelpunkt standen, sondern die Allianz repräsentierte mit ihrem Eintreten für Glaubens- und Gewissensfreiheit, ihrer teilweise radikalen, teilweise noch verhaltenen Trennung von Kirche und Staat und ihrer Vorrangstellung der freiwilligen persönlichen Bekehrung – was jeden Zwang in der Mission oder religiösen Zwang seitens des Staates ausschloss – das komplette Gegenteil zur ultramontanistischen katholischen Kirche, die Religionsfreiheit entschieden verwarf, den Staat als Diener der Kirche zumindest in Fragen von Religion und Ethik sah und die örtlichen Katholiken stärker denn je an die geistliche, aber auch politische Führung des

Papstes band – alles Positionen, die die katholische Kirche offiziell erst im 2. Vatikanischen Konzil aufgab, aber schon nach den beiden Weltkriegen jeweils immer mehr zurückfahren musste. So wie es im bismarckschen Kulturkampf in Deutschland weniger um Glaubensinhalte, als um die Machtfrage und den politischen Einfluss der Kirche(n) ging, so stand im Zentrum der Allianz – so Lindemann –, dass der Ultramontanismus „als eine Verschwörung gegen die geistige Entwicklung und geistige Freiheit des Menschheit“ (49) erachtet wurde (321-337).

Konsequenterweise setzte man sich vom Gründungsjahr an auch für verfolgte Katholiken in protestantischen Ländern ein und unterstützte antikatholisch orientierte Regierungen nicht in ihrem Tun (205). Übrigens wurde 1846 bewusst bei der Gründung *keine* Nichtzulassung von Katholiken formuliert (131). Als sich die Allianz 1858 mit einer Delegation gegen Schweden wandte, dessen oberstes Gericht, der Königliche Gerichtshof, sechs Frauen, die zum Katholizismus konvertiert waren, des Landes verwiesen hatte, und die Allianz Religionsfreiheit für diese Katholiken forderte, gab es europaweit einen Sturm der Entrüstung außerhalb der Allianz (295-300). Die Allianz war wesentlich daran beteiligt, dass der schwedische Reichstag die Strafen für das Verlassen der lutherischen Staatskirche 1860 abschaffte.

Lindemann schreibt: „Durch ihre Konzentration auf dogmatische und geistliche Elemente unterschied sich die Allianz von anderen anti-katholischen Gruppierungen. Überdies machte das Engagement für die waadtländische Freikirche deutlich, dass die Vereinigung sich nicht von einem blinden Katholikenhass leiten ließ, sondern sich auch gegen eine diplomatische und militäri-

Es ging weniger um Glaubensinhalte, als um die Machtfrage.

sche Unterstützung von Regierungen aussprechen konnte, die das Prinzip der Religionsfreiheit nicht achteten, auch wenn sie sich mit dem Katholizismus im Konflikt befanden. Sir Culling Eardley stellte in diesem Zusammenhang klar, dass politische Freiheit ohne Religionsfreiheit undenkbar und auch nicht unterstützenswert sei – nach Auffassung des Londoner Allianzkomitees handelte es sich dabei „um das ‚heiligste unter den Menschenrechten.‘“ (205-206)

„Die Evangelische Allianz erwies sich bereits in ihrer Gründungsphase keineswegs als eine rein antikatholische Bewegung. Vorrangig war das Interesse an einer Einheit unter den Christen, während aktuelle Ereignisse und Entwicklungen eher als auslösende Faktoren für den Schritt zu dem protestantischen Zusammenschluss anzusehen sind. Als wesentliche Ziele galten die Evangelisation der Welt sowie, vor allem aus amerikanischer Perspektive, auch der Wunsch, durch die grenzüberschreitende Zusammenarbeit zum Frieden unter den Völkern beizutragen.“ (205)

Neues zur Geschichte der Religionsfreiheit

Als das herausragende Thema der Allianz erweist Lindemann den Einsatz gegen Verfolgung aus religiösen Gründen und für die Religionsfreiheit, die noch nie so gründlich dargestellt wurde (bes. 141-151, 205-321, 592-645, 773-811, 858, 868-913). Besonders interessant sind auch die Erkenntnisse zum Einsatz der Allianz für die Religionsfreiheit, die Lindemann aus den Akten des britischen „Foreign Office“ gewann.

Am stärksten waren die Jahre 1849 bis 1858 vom Einsatz für aus religiösen Gründen Verfolgte geprägt (207), da die Allianz sich zunutze machte, dass Außenpolitik Thema der Presse und der entstehenden Parlamente wurde (207).

Wählen wir als Beispiel den Einsatz für einen vom Katholizismus zum Protestantismus konvertierten Italiener Signor Giacinto Achilli (1803-1893), der deswegen lebenslänglich von der römischen Inquisition inhaftiert war und der in einem fast einjährigen diplomatischen Tauziehen unter Beteiligung des britischen und französischen Außenminister, der Medien, der eigenen Zeitung und zahlreichen Delegationen schließlich durch einen Trick von den Franzosen aus Rom befreit und nach England überstellt wurde (208-223).

Vorgänge wie diese stellt Lindemann wiederholt minutiös dar. Sie wurden, wenn sie überhaupt bekannt waren, bisher noch nie in ihren einzelnen Schritten nachvollzogen und belegen, wie gut organisiert, mit Regierungen und Medien vernetzt und ihrer Zeit voraus dieser Aspekt der Evangelischen Allianz war.

Lindemann schreibt: „Bei ihrem Einsatz für aus Glaubensgründen Benachteiligte profitierte die Allianz eindeutig von der zunehmenden Pluralisierung vor allem der britischen Gesellschaft und der Entstehung einer breiteren Medienöffentlichkeit, die die Einflussnahme von ‚Pressure Groups‘ auf außenpolitische Entscheidungsprozesse zuließ. Man merkte bald, dass in bestimmten Fällen das gemeinsame Agieren über Ländergrenzen hinweg noch Erfolg versprechender zu sein schien und, wie zum Beispiel erstmals im Fall des Italieners Achilli, zu einem gemeinsamen Handeln von Regierungen führen konnte. Zugleich konnte der Verweis auf die englische öffentliche Meinung Staaten von Repressionen auf Andersgläubige abhalten, sie beenden oder zumindest abmildern. Nicht nur durch den Gebrauch neuer Methoden in diesem Engagement hatte die Evangelische Allianz an einem Modernisierungsprozess des Protestan-

Die Allianz profitierte von der zunehmenden Pluralisierung und der Gesellschaft.

tismus im 19. Jahrhundert einen Anteil.“ (943)

Die Britische Allianz erreichte etwa durch eine Denkschrift an den preußischen König gegen die Baptistenverfolgung, dass der aus Berlin vertriebene Führer der Baptisten Johann Gerhard Oncken nach Berlin zurückkehren konnte (235-237). Mit Schreiben der britischen Königin und des preußischen Königs setzte man 1852 dem toskanischen Großherzog Leopold II in einer Audienz wegen der Inhaftierung eines Ehepaars namens Madiai zu. „Die Deputation stieß europaweit auf eine starke Resonanz“ (254). Und selbst der gestrenge Lutheraner Ernst-Wilhelm Hengstenberg, wahrhaftig kein Freund der Allianz, rühmte das Vorgehen, denn es habe den katholischen Vorwurf, die Protestanten seien hoffnungslos zerspalten, widerlegt. Hier habe man mit einer Stimme gesprochen (254). Die Sache weitete sich bis in die USA aus, andere italienische Fürsten wurden ebenso aktiv wie der französische Kaiser, bis das Ehepaar Madiai schließlich nach einem Jahr 1853 freigelassen wurde. Besonders deutlich wird, wie eng der Gedanke einer Ökumene der Protestanten und der Religionsfreiheit verbunden war: Gemeinsamkeit macht stark.

Wie konfessionell großzügig man war, zeigt sich auch darin, dass man sich beim Sultan nicht nur für Konvertiten vom Islam zum Protestantismus einsetzte, sondern auch für die griechisch-orthodoxe Kirche (300). Im Iran setzte man sich für Nestorianer ein (610-613).

Nach der Hinrichtung eines Konvertiten 1853 aktivierte die Allianz in Zusammenarbeit mit der Türkischen Allianz ihre Kontakte in zahlreichen europäischen Regierungen, bis schließlich 1856 Sultan Abdülmecid I. – sicher in Zusammenhang mit der komplizierten Politik zwischen dem Osmanischen Reich und der Westmächte – in einem Edikt

den Protestanten größere Freiheiten zugestand und die Todesstrafe für Konversion abschaffte (300-319). 1874-1875 führte eine weitere große Kampagne eine Allianzdelegation bis zum türkischen Außenminister, Diplomaten sogar bis zum Sultan, deren Auswirkungen aber umstritten sind (879-902).

Lindemann schreibt, dass für die Niederschlagung der Prozesse gegen Pastoren im Baltikum durch den Zaren „der Londoner Vorstoß der Allianz verantwortlich gewesen“ sei (800). Das Verwirrspiel um den Versuch eines Treffens mit dem Zaren, der schließlich seinen Außenminister vorschickte, wird bei Lindemann aufgelöst (779-800).

Auch die Audienzen, die die Allianz beim preußischen König erhielt, etwa 1855 in Köln oder 1857 im Rahmen der Berliner Allianzkonferenz bei Friedrich Wilhelm IV. (286f), drehten sich immer um die Religionsfreiheit in Deutschland. Dasselbe gilt für Gespräche des Allianzsekretärs, die er mit dem deutschen Kaiser Wilhelm I. und dem Reichskanzler Otto v. Bismarck 1875 führte (919).

Eine Allianzdeputation bei Kaiser Franz Joseph I. in der Hofburg und anschließende Gespräche beim Ministerpräsidenten und beim Kultusminister im Jahr 1879 führten zu spürbaren Erleichterungen für Protestanten, 1880 sogar zu deren rechtlicher Anerkennung als Kirchen sowie fast nebenbei zu Erleichterungen für die Freikirchen in Wien (913).

Dasselbe gilt auch für den Besuch der gesamten Teilnehmerschaft der New Yorker Konferenz beim amerikanischen Präsidenten Ulysses S. Grant und seinem Kabinett 1873 (755-756), nur dass die amerikanische Regierung nicht mehr von der Religionsfreiheit überzeugt werden musste.

... eine Denkschrift an den preußischen König gegen die Baptistenverfolgung.

Man bedenke, dass das alles zu einer Zeit geschah, als die angestammten Kirchen alle noch weit davon entfernt waren, ihren Staatskirchenstatus aufzugeben, geschweige denn Religionsfreiheit für alle zu gestatten, geschweige denn selbst zu fordern. Wenn Religionsfreiheit damals gefordert wurde, dann meist von Juden, religiösen Minderheiten und Atheisten, nicht aber von den religiösen Vertretern der vorherrschenden Religion. Welchen Beitrag die Evangelische Allianz zur Religionsfreiheit in Deutschland geleistet hat, ist bisher noch nirgends gewürdigt worden.

Grundsätzliches

Die Homburger Konferenz für Religionsfreiheit von 1853 war ein Meilenstein der Allianzgeschichte und der Toleranz in Deutschland und Europa (263-267). Zentrales Ergebnis war die Ablehnung jeder kirchlichen Gewalt gegen Separatisten und die Ablehnung jeglicher Inanspruchnahme staatlicher Gewalt durch Kirchen gegen andere (266). Dies stellt einen Meilenstein in der Entwicklung des Rechtes auf Religionsfreiheit dar, zumal es bewusst nicht nur für Christen, sondern für alle Religionen galt, was natür-

... ein Meilenstein der Allianzgeschichte und der Toleranz in Deutschland und Europa.

lich zu internen Kontroversen und zu scharfer Kritik seitens protestantischer Staatskirchen führte (267-272), ohne dass die Allianz deswegen von dem Grundsatz abrückte.

1861 stellt ein französischer Pastor erstmals eine ganz neue These auf, die sich mehr und mehr in der Allianz durchsetzte, dass nämlich „die Religionsfreiheit staatliche Ordnung und den ihr innewohnenden Frieden garantiert“ (592), Unterdrückung der individuellen Religionsfreiheit dagegen Revolution und Unfrieden nähre und dem Staat seine gottgegebene Grundlage entziehe!

Interessanterweise bestätigt eine internationale wissenschaftliche Untersuchung genau dies: Religionsfreiheit fördert eine friedliche Gesellschaft, deren Unterdrückung fördert Unruhe und Gewalt und praktisch alle religiös gefärbten terroristischen Bewegungen der Welt kommen aus solchen Ländern. (Sieve Brian J. Grim, Roger Finke. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 und meinen Kommentar dazu unter <http://www.thomasschirrmacher.info/archives/1792>).

Lindemann schreibt: „Mit ihrem Engagement für die Religionsfreiheit leistete die Allianz, deren angloamerikanischer Flügel sich nicht mit bloßer Toleranz zufriedengab, sondern das öffentliche Bekennen des Glaubens als ein Grundrecht ansah, auch der Durchsetzung der bürgerlichen Freiheiten in den betreffenden Ländern einen bemerkenswerten Dienst und trug zur Entstehung einer europäischen Zivilgesellschaft nicht unwesentlich bei. Allerdings kam es in diesem Bereich auch zu Konflikten mit der britischen Regierung, die im Blick auf Indien vorrangig an der Beherrschbarkeit des Landes interessiert war und im Falle des Osmanischen Staats insbesondere von globalstrategischen sowie von ökonomischen und Handelsinteressen geleitet war. Letztere begannen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die britische Außenpolitik verstärkt zu beeinflussen. Zudem lässt sich auf der Regierungsseite eine deutliche Zurückhaltung gegenüber dem evangelikalen Missionsverständnis nachweisen. Das Gesamtengagement der Allianz erwies sich hingegen durch die Erweiterung seiner Bezugspunkte und -orte bis hin nach Russland und Japan als kongruent zur globalen Dauerpräsenz

„... und trug zur Entstehung einer europäischen Zivilgesellschaft nicht unwesentlich bei.“

Großbritanniens. Im Unterschied zur britischen Außenpolitik mischte man sich jedoch immer wieder auch in europäische Religionskonflikte ein, während man mit Ausnahme der italienischen Einigung hinsichtlich politischer Spannungen wie den seit 1864 von Preußen geführten Kriegen analog zur Haltung der britischen Regierung Zurückhaltung übte oder sie gar wie im Falle des pol-

nischen Aufstandes von 1863/64, der keineswegs frei von religiösen Komponenten war, ignorierte.“ (943).

*Prof. Dr. Thomas Schirrmacher,
Vorsitzender der
Theologischen Kommission der
World Evangelikal Alliance*

Rezensionen

Martin Podobri, *Transformation in Österreich. Kultur- und gesellschaftsrelevanter Bau des Reiches Gottes im freikirchlichen Kontext (Studien zu Spiritualität, Transformation und Gemeindebau in Österreich 1)* Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2011, 236 Seiten. 19,80 Euro.

Wie können Freikirchen Österreich mit dem Evangelium verändern? Martin Podobri, Pastor der Mennonitischen Freikirche Linz, entfaltet in seiner Abschlussarbeit für das ITG (Institut für Theologie und Gemeindebau) ein ganzheitliches Missionsverständnis (19-42). Ein ebenso ganzheitliches Menschenbild, die Betonung einer biblischen Schöpfungs- und Gesellschaftsverantwortung und einer kontextualisierten Mission (42-53) stützen es. Haben Gläubige den Auftrag, die Gesellschaft zu verändern (53-56)? „Jeder Christ, der den Missionsauftrag ernst nimmt, wird seine Umwelt ebenso verändern, wie auf Dauer sündige Strukturen.“ (55) Es ginge hier nicht darum, ob wir gesellschaftliche Veränderung wollen, sondern um die Frage: „Wer verändert wen?“ (55) Wachsender Individualismus in Gemeinden zeigt, wie sie sich mit der

Gesellschaft ändern. Vom ganzheitlichen Bild weicht das traditionelle Missionsverständnis österreichischer Freikirchen (56-64) ab, sowohl in Verkündigung und Umsetzung („kleine Rettungstrupps, die in die Welt hinausgehen, um das Verlorene zu finden“, 58) als auch einem dualistischen Gemeindeverständnis.

Die prägendste Epoche der politischen und religiösen Geschichte Österreichs (65-90) sieht der Autor in der Gegenreformation, die den Ländern großen Schaden und ihrer verbliebenen Bevölkerung eine anhaltende Neurose vermachte (105): „Die Gegenreformation kann als das dunkelste Kapitel in der Geschichte Österreichs bezeichnet werden . . .“ (68). Hier schießt der Autor rhetorisch unglücklich übers Ziel hinaus: Die Gräueltaten des Nationalsozialismus sind ihm bekannt (71, 99). Die österreichische Kultur und Mentalität (90-114) ist anders als die deutsche und schweizerische eine Schamkultur (98-99). Erwin Ringel diagnostizierte den „österreichischen Minderwertigkeitskomplex“ (100-105) bzw. „die österreichische Neurose“. In jüngster Zeit halten Postmoderne, Globalisierung und Pluralismus Einzug, nur noch 65% der Österreicher gehören der römisch-katholischen Kirche an.

Die Geschichte der evangelikalen Freikirchen in Österreich (115-134) wird an vier Gemeindebünden und ihren diakonischen Initiativen illustriert. Wachstum entstand im gemeinsamen Streben nach Gesellschaftsrelevanz und Kreativität in der Weitergabe der guten Nachricht. Podobri kritisiert Freundschaftsevangelisation (135-139) und Gemeindegründungsinitiativen (139-141), gegen die er das Vorbild der Täufer (144-148) hält, die sich durch eine kontextualisierte Botschaft, aktive Frauen, vorbildlichen Lebenswandel und ein völlig anderes Kirchenverständnis auszeichneten. Die evangelikale Bewegung hat in den letzten Jahren erkannt, dass sie über die konfessionellen Grenzen bis in die Großkirchen hinein besteht (148-151). Sie muss nun eine adäquate Antwort auf die österreichische Volksfrömmigkeit (151-153) finden und sich vermehrt diakonisch engagieren, denn Gemeinden, die sich diakonisch engagieren, sind zugleich auch vielfältiger, einladender und offener für neue Besucher (153-157).

Konsequenzen (157-206), gemeint ist eine Umsetzung biblischer Werte in Kirche und Gesellschaft, entstammen „[der] Einkehr des göttlichen Friedens“ (158) und der neuen Identität in Christus (160). Häufige Gemeindepaltungen und Identitätsstiftung durch Abgrenzung werden unnötig. Harmoniebedürftige ÖsterreicherInnen lernen, mit Spannungen zu leben, Lob auszudrücken, jüngere Gläubige mitgestalten zu lassen und Leiterschaft als Dienst, nicht Macht, zu verstehen. Einheimische Leiterschaft (166-175) führt zu stärkerer Kontextualisierung. In Bezug auf Geistliche im Angestelltenverhältnis zeigt eine Untersuchung von Joe Ziska: „2006 hatten nur mehr drei [von 53 befragten] Gemeinden einen österreichischen Pastor und eine Frau war teilzeitlich angestellt.“ (167) Die Anstellung von ÖsterreicherInnen scheitert oft an Geldmangel, der sich in einem der reichsten Länder der Erde nur

irregeleiteten Prioritäten verdanken könne. Ebenso wichtig ist die Wiederentdeckung der Jüngerschaft (175-180) und die Übernahme sprachlicher und kultureller Elemente (180-188). Christen sollen ihre gesellschaftspolitische Verantwortung wahrnehmen (188-193), ihr „gelebtes Bekenntnis“ (193-198) führt zu Gemeindegründungen (198-200). Modelle eines Paradigmenwechsel (200-205) sind das sozialdiakonische Projekt I-Punkt in Traun und die Gemeindegründungen Vision für Österreich.

„Transformation in Österreich“ ist eine – mit dem G. W. Peters-Förderpreis ausgezeichnete – wissenschaftliche Abschlussarbeit, wie wir nicht nur an 811 Fußnoten und 31 Seiten Literaturangaben erkennen. Der Forschungsstand zu österreichischen Freikirchen, die wenige Promille der Bevölkerung stellen, ist verständlicherweise gering, daher wertet die Arbeit auch unveröffentlichte Diplomarbeiten und Dissertationsvorberichte aus. Sie eröffnet aussichtsreiche Fragestellungen für weitere Studien, die etwa auch Gemeindebewegungen untersuchen, die traditionell ohne Hauptamtliche auskommen. Wünschenswert wäre weiters eine Auseinandersetzung mit Themen wie dem Bürgerkrieg, der sich bis heute in der parteipolitischen Aufteilung der zweiten Republik auswirkt, dem Verhältnis zum Tod (siehe dazu Rachel Olney, *How Can The Resurrection Hope of 1 Corinthians 15 Be Appropriately Contextualised for Contemporary Austria?* Unveröffentlichte Bachelorarbeit, Oak Hill College, London 2009) und den verbreiteten Haltungen wie Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit und Verdrängung des Holocausts. Wie wirken sich diese österreichischen Spezifika auf Praxis und Theologie der Freikirchen aus? Interessant wäre auch eine Auseinandersetzung mit der soziologischen Forschung, die nahelegt, dass anhaltender gesellschaftlicher Wandel eher nicht von unten oder aus der Peripherie der

Gesellschaft, sondern aus dem Zentrum und von den Eliten kommt (z.B. James Davidson Hunter, *To Change the World*. Oxford University Press: New York, 2010). Der Umstand, dass die Reformation in Österreich sich letztlich nicht, oder nur zu einem geringen Teil halten konnte, wäre ein Beleg für diese These. Interessanterweise nähert sich Podobri mit seinem Konzept des „gelebten Bekenntnis“ Hunters „faithful presence“ an.

„Transformation in Österreich“ ein herausforderndes Buch für alle, die im österreichischen Kontext die gute Nachricht von Jesus Christus bekannt machen wollen. Der Autor schreibt flüssig und gut lesbar gegen ein Missions- und Glaubensverständnis an, das wesentliche Aspekte des Menschseins in Gottes wertvoller Schöpfung verleugnet. Er hat Recht: Es gibt zu wenig Verständnis der eigenen Kultur. Martin Podobri hält der Evangelikalen Bewegung in Österreich einen Spiegel vor, der nachdenklich macht. Ist der göttliche Friede wirklich noch nicht in den Freikirchen eingezogen? Suchen sie „neue Wege“, gilt für sie: „Liebe macht erfinderisch.“ (120)?

*Dr. Christian Bensel, Institut für
Theologie und Gemeindebau (ITG),
Studienzentrum Linz, Österreich.*

Jobst Reller (Hg.), „Die Mission ist weiblich“. Frauen in der frühen Hermannsburger Mission. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen. Band XXI) Münster: LIT Verlag, 2012, 206 Seiten. 19,90 Euro.

Der vorliegende Sammelband entstand anlässlich der Jahrestagung 2010 des Ludwig-Harms-Symposiums des Ev.-lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen, die sich mit der Geschichte seiner weiblichen Mitarbeiter beschäftigte. Der Herausgeber ist Vorsitzender des

Kuratoriums des Symposiums und Dozent für Kirchengeschichte und Praktische Theologie an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie (Missionsseminar Hermannsburg).

Der Hauptfokus der Aufsatzsammlung liegt auf biographischen Fallstudien von Mitarbeiterinnen der ersten beiden Generationen, die aus dem Archivmaterial des Missionswerkes zusammengestellt wurden und erstmals einem breiten Leserkreis zugänglich werden. Durch die einleitenden Beiträge werden die biographischen Studien eingebettet in den Rahmen der Forschungsgeschichte zur Partizipation von Frauen in der Missionsgeschichte allgemein und in der 1846 gegründeten Hermannsburger Mission im Besonderen. Bemerkenswert ist, dass auch einheimische Missionsmitarbeiterinnen im Blick sind sowie Unterstützerinnen in der Heimat. Schließlich ist dem Band noch ein interessanter Rückblick auf die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 aus der Perspektive der Hermannsburger Mission beigefügt.

Der einleitende Aufsatz von Lienemann-Perrin (S. 7-23) gibt einen prägnanten Überblick über die Partizipation von Frauen in der Missionsgeschichte seit ihren ersten Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. In Übereinstimmung mit anderen Missionshistorikern hebt die Autorin den Befund hervor, dass Frauen „in der Missionsgeschichtsschreibung größtenteils unsichtbar“ sind und bewertet diesen nicht nur als Ergebnis einer androzentrischen Geschichtsschreibung, sondern auch als Indiz für die in der Missionsgeschichte immer wiederkehrende Verdrängung von missionarisch tätigen Frauen aus ihren Wirkungsfeldern. Dieses Phänomen verfolgt die Autorin von der frühesten Missionsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert und bezeichnet es als „Prototyp für die von Europa ausgehende Mission“, der „die ganze außereuropäische Christentumsge-

schichte nachhaltig geprägt“ hat (S. 7). Sie zeigt auf, dass dieser Entwicklung jeweils hermeneutische Grundentscheidungen zugrunde liegen (S. 12) und sie folgenschwere Auswirkungen für das Missionsverständnis und die Missionspraxis hat (S. 13). Dieser kluge und herausfordernde Aufsatz regt zum Forschen an und gibt den nachfolgenden Fallstudien Fokus und ein gedankliches Grundgerüst. Mit einer Aufstellung der häufigsten Problemkonstellationen und Handlungsweisen von Frauen in der Mission ist die Brücke zur Konkretion in den nachfolgenden Biographien geschlagen.

Der Autor des nachfolgenden Aufsatzes konstatiert zur Anfangsgeschichte weiblicher Missionsarbeit in der Hermannsburger Mission wiederum eine spärliche Berichterstattung. Gleichzeitig hebt der Autor die vergleichsweise große Selbstständigkeit Hermannsburger Missionarsfrauen hervor (S. 41), die sich allerdings stets im Rahmen „eines durch biblische Unterordnungstexte untermauerten Rollenverständnisses und des traditionellen Bildes der deutschen Hausfrau“ (S. 39, 60) bewegten. Im biographischen Teil des Buches tritt folgendes Bild hervor: Bereits in seiner Unterteilung in „Missionarsfrauen“, „Einheimische Agentinnen der Mission“ und „Missionsfreundinnen“ fällt auf, dass in jener ersten Zeit selbstständige weibliche Missionarinnen eigentlich nicht vorkamen (Vgl. S. 106). In den Lebensbeschreibungen bestätigt sich, dass das Quellenmaterial tatsächlich nur spärliche Informationen zu sicher bewegten Biographien hergibt, die vor allem durch die Härten eines Familienlebens in den jeweiligen Pioniersituationen geprägt waren. Eine gewisse relative Selbstständigkeit der Missionarsfrauen in engen Grenzen bestätigt sich.

In den Biographien der einheimischen Mitarbeiterinnen beeindruckten verhaltene, aber deutliche Züge einer Selbstständigkeit ihres Denkens und Handelns

als Missionarinnen, die sie manchmal in Spannung mit Vertretern der Mission brachten, jedoch in den Berichten nach Deutschland kaum Niederschlag fanden. Über die „Missionsfreundinnen“ der frühen Hermannsburger Mission wird bei aller Verschiedenheit eine Gemeinsamkeit ihrer Lebensgeschichte deutlich: Sie bekamen entscheidende geistliche Impulse durch die Brüder Harms und stellten sich aus Dankbarkeit in den Dienst der Mission.

Diese Aufsatzsammlung ist meines Erachtens in zweifacher Hinsicht ein wertvoller Beitrag zur missiologischen Forschung: Zum Einen wurde begonnen, eine konkrete missionsgeschichtliche Lücke zu schließen und es bleibt zu hoffen, dass diese Forschungsarbeit weitergeht. Zum Anderen gibt die Einbettung des biographischen Materials in den Horizont grundsätzlicher Überlegungen zur Partizipation der Frau in der Missionsgeschichte dem Werk einen besonderen Wert. Es wird ein gedankliches Gerüst bereitgestellt, das zur Auseinandersetzung mit dem biographischen Material herausfordert und zum Weiterforschen einlädt. Dabei wird der Leser auch angeregt, Bilanz zu ziehen über den heutigen Stand der Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau in der Mission.

*Dr. Hanna-Maria Schmalenbach,
Mission Academy der Kontaktmission*

**Henning Wrogemann, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 1) Gütersloh: Gütersloher Verlags-
haus 2012, 416 Seiten. 29,99 Euro.**

Interkulturelle Begegnungen sind heute in Gesellschaft und Gemeinde selbstverständlich, doch das gegenseitige Verstehen ist gar nicht so einfach. Mit dieser Herausforderung befasst sich Henning

Wrogemann, Professor für Religions- und Missionswissenschaft an der kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel, in dem vorliegenden Buch.

In 1. Kapitel erläutert Wrogemann die Grundzüge von interkulturellem Verstehen: die Bedeutung von Zeichen (Semiotik), Fremdem, religiösen Symbolen und Kultur, und gibt einen Abriss über die abendländische Hermeneutikgeschichte von Augustinus, Luther, Troeltsch, Aufklärung, Bultmann, Gadamer bis hin zu Clifford Geertz, Roland Bathes, John & Jean Comaroff und Erving Goffmann. Er diskutiert den Einfluss interkultureller Begegnungen auf muslimische Reformen wie Muhammed Abduh (89ff) und des Britische Empires auf die gesellschaftlichen Entwicklungen in Indien (93ff), beschreibt die Bibelashrams in Indien (98ff) in ihrem Bemühen um Inkulturation des Evangeliums und die heftige Kritik der Dalits an diesen Entwürfen (114ff): Wird Jesus als Meditationsmeister oder Ausgestoßener verstanden? Wrogemann zeigt auf, wie das Vorverständnis von Kultur das interkulturelle Verstehen wesentlich prägt, und erläutert dies an geschichtlichen Beispielen, etwa der Bedeutung der Kleidung von Missionaren im südlichen Afrika (141ff), Missionsstationen, Grabfeldern, Familienordnung (144ff), Sprache und Schulwesen (146ff) sowie kolonialen Machtstrukturen (151).

Im 2. Kapitel beschreibt Wrogemann verschiedene Arten der kontextuellen Theologie: evangelische Mainline-Kirchen in Afrika (161ff) sowie in Indien und Südkorea (165), Befreiungstheologien in Lateinamerika (169ff), Africa Initiated Churches in Nigeria (173ff) und feministische Theologien in Afrika (181ff, 199ff). Ist Jesus Christus als Repräsentation des fürsorgenden mütterlichen Handelns (Merci Amba Oduyoye, 202) zu verstehen, „Proto-Ahn“, der die Lebenskraft verkörpert (Benezet Bujo, 191), als Initiationsmeister (Titianma

Anselme Sanon, 193) oder der „ältere Bruder“ (195)? Dabei setzt er sich kritisch von Tite Tienou (206ff) und Byang Kato (209) ab, denen er einen naiven Umgang mit der Schrift und ungenügende Reflektion ihres eigenen kulturellen Kontextes vorwirft (209).

Im 3. Kapitel bietet Wrogemann einen geschichtlichen Rückblick, wie christliche Mission fremden Kulturen begegnet ist. Er beginnt mit der katholischen Mission in Lateinamerika ab dem 16. Jahrhundert, die indigene Kulturen weitgehend als Teufelswerk angesehen und zu ersetzen suchte, wobei er die differenzierte Praxis von Dominikanern und Franziskanern nicht unerwähnt lässt, die indigene Kulturen vor spanischen Siedlern zu schützen suchten, ebenso die radikale Kritik von Bischof Bartholome de Las Casas an den Grausamkeiten der Spanier und die Bulle „Sublimis Deus“ (1537) von Papst Paul III, dass alle Völker ihrer Natur nach wahre Menschen sind, ihre Freiheit und Besitz genießen sollen und weder beraubt noch versklavt werden dürfen. Kurz darauf wurde die Versklavung von Indianern eingestellt – jedoch durch den Import von Schwarzen aus Afrika ersetzt (239).

Bei den Herrnhuter Missionaren (247ff) sieht Wrogemann einen „indifferenten“ Umgang mit lokalen Kulturen. Er anerkennt zwar ihren Dienst in Niedrigkeit, im Vertrauen auf das Wirken Gottes und die frühe Übergabe der Leitung in einheimische Hände, jedoch hätten sie ihre Kleidung und Sozialstruktur importiert und damit den „den Faktor Kultur unterschätzt“ (251) – ein hartes Urteil, wie ich finde. Dem stellt er das „Veredlungsmodell“ der Deutschen Ostasienmission im 19. Jahrhundert gegenüber (257ff), das weniger Bekehrung, als vielmehr Hebung des Bildungsstandes zum Ziel hatte: Mission als Erziehung und religiöser Ideenaustausch entsprechend dem optimistischen Kulturprotestantismus.

Das Indigenisierungsmodell (Bruno Gutmann, Christian Keysser, 265ff) sucht die urchristlichen Beziehungen in der Volksgemeinschaft zu stärken, die durch den Sündenfall beschädigt worden seien: „Christus ist Urtyp der Gemeinschaftlichkeit“ (269). Nach Gutmann führt Zivilisation zur Individualisierung und damit zur Desintegration der Gemeinschaft (271); darum seien indigene Völker näher an der von Gott gegebenen Schöpfungsordnung, so dass nur solche Bräuche, die dem Evangelium direkt widersprechen, aufzugeben seien (270). Im Aneignungsmodell werden die einheimischen Nichtchristen als eigentliche Akteure des Inkulturationsprozesses verstanden, die (einige) Elemente des Evangeliums in ihre Kultur integrieren (280f). Dazu zählt Wrogemann auch „intuitive Inkulturationen“, in denen rituelle Innovationen durch Erfahrungen mit transzendenten Mächten wie Träumen und Visionen initiiert werden (283f). Er erläutert dies am Beispiel der Shembe-Kirche in Südafrika und der Redeemed Christian Church of God in Nigeria, kritisiert jedoch deren „geistliche Kampfführung“ und Wohlstandsevangelium.

Im 4. Kapitel stellt Wrogemann verschiedene systematische Konzepte der Inkulturation vor, erklärt den Unterschied zu Akkomodation und Indigenisierung (298ff), das Drei-Selbst-Konzept (Henry Venn, Rufus Anderson), Aleida Assmanns Polarität zwischen „Kultur und Monument (biblischem Text)“, Francis D’Sas Unterscheidung zwischen Inkulturation auf ontologischer Ebene und Interkulturation auf Handlungsebene und Teresa Okures Inkulturation als offener Prozess der gegenseitigen Bereicherung (307f). Er erläutert Synkretismus (314f) bzw. Theologie der Religionen am Beispiel von Exorzismen (316) und afrikanischen Reinigungsriten (321ff). Er diskutiert die Konzepte Inter-

kulturalität (332ff), Hybridität (334f) Transkulturalität (338ff) und illustriert diese Austauschprozesse am Beispiel des Ökumenischen Rates der Kirchen (342ff), der Pfingstbewegung (347ff) und der Evangelikalen (352ff). Abschließend benennt er einige Querschnittsthemen, wie Gerechtigkeit, Entwicklung, Weltwirtschaftsordnung, Heilung, Pandemien, Versöhnung, Gender, Korruption, Ökologie, die kontextuelle Theologien heute prägen und in ihrer Sehnsucht nach dem Reich Gottes bestärken (368).

Wrogemann untersucht Riten und Theologien vor allem darauf hin, welche Macht sie ausüben (370) und Wirkung auf Gemeinden und Öffentlichkeit haben (224) – meines Erachtens ein typisch westliches Denken. Wrogemanns Diskurs ist wesentlich geprägt vom analytischen Erkenntnisprozess und scheint mir im rationalen Weltverständnis verhaftet zu sein (bzw. für solche Leser geschrieben zu sein) und dabei transzendente Dimensionen auszublenden.

Das Buch richtet sich in erster Linie an Hochschulstudenten mit landeskirchlichem Hintergrund. Wrogemann gibt eine gute Einführung in die grundlegenden Konzepte der Interkulturellen Theologie und umspannt dabei einen weiten Horizont. Er sucht Brücken zu bauen zwischen den verschiedenen Frömmigkeitsstilen und bemüht sich um gegenseitiges Verstehen. Es beschreibt verständnisvoll die pentekostalen Gruppen sowie Africa Initiated Churches. Mit evangelikalen Personen und Gruppen scheint der Autor jedoch wenig vertraut – da hat das Buch deutliche Lücken – doch empfehle ich es allen, die sich einen Überblick über akademische interkulturelle Theologie verschaffen wollen.

Dr. Detlef Blöcher, Deutsche Missionsgemeinschaft (DMG) Sinsheim

Der AfeM lädt ein:

am **5. Januar 2013, Tagungsstätte Herrenberg (bei Stuttgart)**

Gesprächs- und Diskussionsforum zum Thema „Evangelisation und Transformation“

„Was ist Evangelisation?“ – eine schlichte Frage mit vielen Antworten und wie wir finden mit großem Gesprächsbedarf. Wir wollen miteinander ins Gespräch kommen und die Gelegenheit wahrnehmen, in **Diskussionsgruppen** mit Leuten zusammensitzen, die nicht schon dasselbe denken wie man selbst.

In vier Einheiten soll von Freitagvormittag bis Samstagmittag das Thema sowohl aus theologischer Sicht als auch von der Praxis her bearbeitet werden. Der AfeM lädt dazu **gemeinsam mit den Evangelischen Allianzen und AEMs A/CH/D** sowie dem **Arbeitskreis Micha, StopArmut 2015 und World Vision** ein, und wir freuen uns auf eine „hoch-karätige Besetzung“ (zu den Referenten und dem Ablauf siehe unsere Homepage www.missiologie.org).

Wie die bisherigen Tagungen des AfeM ist es eine offene Veranstaltung, zu der alle Interessierten eingeladen sind. Mehr Informationen und **Anmeldung bis 17.12.** im Büro des AfeM (info@missiologie.org) oder auf unserer Homepage (www.missiologie.org).

Kosten:

Übernachtung und Mahlzeiten: 87€ (DZ), 90 bis 98€ (EZ),

Tagessäle: eine Pauschale von 7,50€ sowie Mahlzeiten (bitte anmelden).

siehe www.tagungsstaette-herrenberg.de).

Tagungsbeitrag: ganze Tagung 15€ (Studenten 7,50€), einzelner Tag: 10€ (5€).

Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), www.missiologie.org, **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgießen.de. Bücher zur Rezension an: Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömburg, BuD. Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinensquartals. 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. **Konten für em-Abonnenten:** AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1IEK1. 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.*