

ISSN 0177-8706

30. Jahrgang 2014  
3. Quartal

3/14



## **Die Berufung zur Evangelisation Europas und der Beitrag der lateinamerikanischen Missionsbewegung**

<b>Aus meiner Sicht: Berufen zur Mission in Europa</b> (Dieter Trefz)	<b>114</b>
<b>Die Unerreichten, die Bibel und wir</b> (Federico Bertuzzi)	<b>115</b>
<b>Paradigmenwechsel des Begriffs „Missionar“</b> (Dieter Trefz)	<b>119</b>
<b>Lateinamerikanische Mission in Europa</b> Bericht von der COMIBAM Konferenz 2014 (Jesús Londoño T.)	<b>123</b>
<b>Kennzeichen einer lateinamerikanischen Missionstheologie</b> Die missiologische Bedeutung von CLADE V (Samuel Cueva)	<b>125</b>
<b>Wie gehen Gemeinden in Europa mit kulturellen Unterschieden um?</b> (Johannes Müller)	<b>135</b>
<b>Lioba, die Missionarin an Bonifatius Seite</b> (Manuel Raisch)	<b>155</b>
<b>Sprachelernen – aber wie?</b> (Kathrin Pope)	<b>160</b>
<b>Rezensionen</b>	<b>162</b>
In eigener Sache: Wir gratulieren Prof. Dr. F. Walldorf	154
Noteworthy	162
Diskussionsforum „Eschatologie und Mission“, AfeM-Tagung 2015	168



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

# Aus meiner Sicht: Berufen zur Mission in Europa

Die Missionswelt verändert sich in großen Schritten. Lange Zeit haben wir für die südliche Hemisphäre gebetet und viele Missionare in diese Regionen gesandt, damit das Evangelium dort Früchte bringt. Und Gott schenkte Frucht in ihrer Arbeit. Wir erleben heute in vielen Ländern des Südens ein großes Wachstum an Christen und neuen Gemeinden. Viele Gebete wurden erhört, und die unterschiedlichen Methoden und Missionsstrategien zeigten ihre Erfolge.

Sind wir in Europa bereit, diese neuen Veränderungen zuzulassen ...

mit dem Evangelium zu erreichen. Immer mehr Missionare kommen aus diesen Ländern nach Europa. Sie beten schon lange für diesen Kontinent und lassen sich hierhin senden. Diese Situation stellt keine ganz neue Erscheinung mehr dar und ist schon längst alltägliche Realität. Viele Christen dieser Länder haben Europa als Missionsfeld entdeckt und fühlen sich in diesen Kontinent berufen. Sie sehen eine bewusste Führung nach Europa und hoffen auf eine gute Aufnahme zur Bestätigung ihres Rufs. Die ersten Auswertungen zeigen, dass sich die Arbeit dieser „neuen“ Missionare lohnt und wir in Europa noch viel mehr Missionare brauchen, um unseren Missionsauftrag auszuführen.

Heute bricht in diesen Ländern der Missionsgedanke auf. Viele aktive Missionsbewegungen der „neuen“ sendenden Missionsländer Südamerikas, Afrikas oder Asiens versuchen, ihren Kontinent

... auch wenn sich die Missionstheologie der Geschwister nicht ganz mit der unsrigen deckt?

Aber die Frage stellt sich, ob wir in Europa bereit sind, diese neuen Veränderungen auch zuzulassen, wenn sich z.B. die „Missionstheologie“ der Geschwister aus der südlichen Hemisphäre nicht ganz mit der unsrigen deckt. In der Zukunft wird ein gemeinsames Handeln und Arbeiten notwendig sein. Die reichen Erfahrungen der „neuen“ und der „alten“ Missionsbewegung können fruchtbare Synergieeffekte hervorbringen. Ich sehe darin einen Schlüssel für die Zukunft einer guten und langfristigen Missionsarbeit.

Diese Entwicklung wird sich auf alle Bereiche der Mission auswirken, seien es Strategien von Missionsgesellschaften oder Aufgaben „zukünftiger“ Missionare.

Das aktuelle Heft zeigt auf, wie vielfältig sich die gegenwärtige Missionsarbeit in Deutschland und Europa gestaltet. Ich hoffe, dass diese Bewegung anhält und noch wächst, in guter Zusammenarbeit zwischen uns und den Missionaren der südlichen Länder.

Das gibt Hoffnung für Europa!

*Dieter Trefz,  
Direktor der Kontaktmission  
stellvertretender Vorsitzender der AEM und Vorstandsmitglied des AfEM*

# Die Unerreichten, die Bibel und wir

Federico Bertuzzi

Der Begriff „unerreichte Volksgruppen“ ist inzwischen fester Bestandteil unseres Missionsdenkens geworden. Immer wieder neue Definitionen und Schlagwörter lassen manchmal den Eindruck aufkommen, es handle sich hierbei einfach nur um ein neues „Modewort“, zumal der Begriff so nicht in der Bibel vorkommt. Dieser Artikel zeigt, dass es ganz im Gegenteil um ein zentrales Anliegen der Bibel geht, das leider allzu leicht in den Hintergrund gedrängt wird.

*Federico Bertuzzi, deutsch-italienischer Abstammung, wurde 1948 in Argentinien geboren. Er studierte Zeichentrickfilm in West Berlin bevor er zunächst an der Bibelschule Brake und dann am Bibelinstitut Buenos Aires seine theologische Ausbildung absolvierte. Er war 12 Jahre Prediger einer Gemeinde in Santa Fe, Mitbegründer von Misiones Mundiales in Argentinien sowie Leiter von COMIBAM International und des latein-amerikanischen Missionswerkes PM International, das unter Muslimen arbeitet. Als dessen Europa-Koordinator wohnt er heute mit seiner Frau Marta in Granada, Spanien.*

*Diesem Beitrag liegt ein ausführlicher Artikel zugrunde, der im Auftrag des spanischen Lausanner Komitees geschrieben und in Protestante Digital (06.09.2013) veröffentlicht wurde.<sup>1</sup> Übersetzung ins Deutsche von Olaf Smolich, redaktionelle Bearbeitung von Meiken Buchholz.*

Seit einiger Zeit sprechen wir von „Unerreichten“, wenn wir Volksgruppen meinen, die wenig oder keine Möglichkeit haben, in deutlicher Weise das Evangelium von Jesus Christus zu hören. Dies ist kein missiologisches Modethema, sondern es geht hier um einen Gedanken, der so alt ist wie die Bibel selbst, auch wenn wir diesen Begriff dort nicht finden.

## Der Apostel der Unerreichten

Angesichts seiner Bedeutung für die ganze Geschichte der Christenheit, ist es wohl keine Übertreibung, Paulus den größten christlichen Missionar und Theologen zu nennen.

Paulus verstand, dass sein Volk das große Vorrecht hatte, als erstes die rettende Kraft des Evangeliums zu erfahren (Röm 1,16). Daran hielt er sich auch zunächst auf seiner ersten Missionsreise von Antiochia nach Pisidien. Dort allerdings wurde seine Sicht substantiell erweitert. Als seine Landsleute ihn ablehnten, „setzte er die Segel“ in Richtung der Heidenvölker (Apg 13,46-47). Von diesem Augenblick an wurde er zum „großen Heidenapostel“. Diese Richtungsänderung in seinem Dienst war nicht das Resultat eines Strategiewechsels, der ihm irgendwelche menschlichen Vorteile verheißten hätte. Sondern Paulus gehorchte seiner Berufung, die ihm schon bei seiner Bekehrung mitgeteilt worden war. Er sollte den Namen Christi zu den Heiden tragen (Apg 9,15). Bei seinem späteren Treffen mit den wichtigsten Leitern der Jerusalemer Gemeinde, Jakobus, Petrus und Johannes, bekräftigten diese Paulus' Berufung zu den Heiden. Ihre Übereinkunft zeigt, dass es trotz verschiedener Berufungen möglich und nötig ist, sich gegenseitig zu akzeptieren

... nicht als Strategie-Wechsel, sondern im Gehorsam zu seiner Berufung.

<sup>1</sup> ([www.protestantedigital.com/ES/Blogs/articulo/4123/Los-no-alcanzados](http://www.protestantedigital.com/ES/Blogs/articulo/4123/Los-no-alcanzados)).

und mit Freude als Kollegen zu respektieren (Gal 2,7-9).

Aufgrund jahrhundertalter Vorurteile und Hass kostete es damals viel, die Grenze zwischen Juden und Heiden zu überwinden. Neben religiösen Gründen, die von den Juden eine klare Distanzierung von den Praktiken anderer Völker verlangten, gab es auch geschichtliche Gründe. Denn nicht-jüdische Völker herrschten seit vielen Generationen auf politischer, ökonomischer und militärischer Ebene über die Juden, oft verbunden mit grausamer Unterdrückung.

## Die theologischen Argumente des Paulus

Der Gemeinde in Rom zählt Paulus ausführlich die biblischen Argumente auf, die ihn zu seiner Sichtweise der Mission nicht-jüdischer Völker geführt haben. Er zitiert in Röm 15, 9–12 vier alttestamentliche Texte aus den Büchern Moses, den Psalmen und den Propheten: „Darum werde ich dich bekennen unter den Nationen“ (2 Sam 22, 50; Ps 18, 49); „Seid fröhlich ihr Nationen“ (5 Mose 32, 43); „Lobt den Herrn alle Nationen, und alle Völker sollen ihn preisen!“ (Ps 117, 1); und „auf ihn (Christus) werden die Nationen hoffen“ (Jes 11, 10).

Wenn unsere Bibeln das Wort „Völker“, „Nationen“ oder „Heiden“ benutzen, ist dies meistens die Übersetzung des griechischen Wortes „*ethne*“, das sich in dem Begriff „Ethnie“ wiederfindet. Der Ausdruck kommt 52-mal im Neuen Testament vor und kann je nach Zusammenhang Nation, Volk, Rasse, Heide, Nichtjude, Unbeschnittener oder Atheist bedeuten. Das waren die damals Unerreichten. Die Bezeichnung hat sich im Laufe der Zeit verändert, aber es ist wichtig, das dahinter stehende Konzept zu verstehen und zu bewahren. Es sind diejenigen Völker, die von den Privilegien der Juden ausgeschlossen waren und von der „Sohnschaft, der Herrlich-

keit, dem Bund, dem Gesetz, dem Gottesdienst und den Verheißungen“ nichts wussten (Röm 9:4). Paulus argumentiert, dass diese nicht von Gott vergessen seien, sondern im Gegenteil in dem Rettungsplan des Schöpfers mitbedacht sind. Sie sollen gemeinsam mit dem geistlichen Israel dieselben unermesslichen Segnungen Jesu Christi genießen (vgl. Röm 16, 26). Dieser höchsten, göttlichen Absicht verschrieb sich der Missionar Paulus allen Widerständen zum Trotz mit allen seinen Kräften. Das war der Grund, der ihn antrieb, das Evangelium dort zu predigen, „wo Christus noch nicht verkündigt ist“ (Röm 15, 20) und „weiter über euch hinaus“ (2 Kor 10, 16).

## Vom Alten Testament bis heute

Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, wollte man alle alttestamentlichen Passagen aufführen, die Paulus' Sicht von den Unerreichten zugrunde liegen. Als eine zentrale Stelle möchte ich die Einweihung des Tempels durch Salomo nennen. In seinem Gebet beschreibt Salomo nicht nur ausführlich verschiedene Situationen, bezüglich derer er Gottes Eingreifen für sein Volk erbittet. Sondern er betet hier auch schon für die „Unerreichten“, die Gott in seinem heiligen Tempel suchen werden, nämlich für

„den Ausländer, der nicht von deinem Volk Israel ist, aber um deines Namens willen aus fernem Land kommt – denn sie werden von deinem großen Namen hören“ (1. Kön 8,41–43).

Es war also von Anfang an klar, dass der Tempel offen für Juden und Heiden sein sollte. Im Laufe der Zeit wurde diese weite, uneingeschränkte Vision verwässert und langsam durch eine „ethnozentrische“ Einstellung ersetzt, mit der Menschen sich selbst zum Hüter eines Heiligtums aufschwangen, das durch

Im Laufe der Zeit wurde diese weite Vision durch eine ethnozentrische Einstellung ersetzt.

Fremde nicht verunreinigt werden durfte. Wie weit verfehlte man doch den ursprünglichen Plan Gottes! War nicht auch dies einer der Gründe, warum unser Herr Jesus den Tempel reinigen musste<sup>2</sup> und weshalb Paulus später seine Freiheit und fast das Leben verlor (Apg 21, 28–31)!

Die Tradition sagt uns, dass die Apostel des ersten Jahrhunderts fast alle als Märtyrer bei dem Versuch umkamen, unerreichte Völker zu evangelisieren. In den darauf folgenden Jahrhunderten brachten Missionare die Gute Nachricht in Regionen, die bis dahin noch nie erreicht worden waren.

Als William Carey als sog. „Vater der Mission der Neuzeit“ in seiner „Untersuchung über die Verpflichtung der Christen ...“ den Weg der Gemeinde für die nächsten 200 Jahre markierte, trug er u.a. detaillierte statistische, geographische und religiöse Daten über jedes Land der Erde zusammen.<sup>3</sup> Wenn Carey dabei seinen Schwerpunkt auf „die Heiden“ legt, benutzt er den damals gängigen Ausdruck für die Unerreichten.<sup>4</sup>

Wenn das Ziel verschwimmt oder durch ein anderes falsches ersetzt wird, ist ein Trompetenstoß nötig, der die Gemeinde aus ihrem auf sich selbst bezogenen, selbstgefälligen Schlummer reißt. In un-

serer Zeit hat es einen solchen klaren, doppelten Trompetenstoß im Protestantismus 1974 auf dem Lausanner Kongress gegeben, indem neben der holistischen Mission auch die Pioniermission besonders hervorgehoben wurde. In Bezug auf die Letztere wurde von den versteckten Völkern gesprochen, die von der Gemeinde noch nicht bemerkt worden waren. Damit begann die Suche nach ihnen, ihre Lokalisierung und ihre Zählung. In Lateinamerika wurde das Konzept der unerreichten Völker weitgehend von COMIBAM International und dem Projekt „Adoptiere ein Volk“ verbreitet.<sup>5</sup>

Für die Erhebungen nahm man neben der geographischen Wissenschaft die Sozialwissenschaften, die Anthropologie und die Linguistik zu Hilfe. Es war nicht immer leicht, zu übereinstimmenden Daten zu kommen. Sehr populär wurde auch der Gebrauch des Begriffs „10/40 Fenster“, jenes Rechteck auf der Weltkarte zwischen den Parallelen des zehnten und vierzigsten nördlichen Breitengrades, wo sich nicht nur die am wenigsten erreichten, sondern auch die ärmsten und am meisten unterdrückten Völker befinden.

Inwieweit sollte die Mission auf bestimmte ethnische Zonen begrenzt werden?

Heiße Diskussionen gab es immer dann, wenn Schwerpunkte vereinfacht und übertrieben wurden. In wieweit durfte

---

2 Als Jesus den Tempel reinigte, wollte er nicht nur seine Heiligkeit in Bezug auf merkantilen Missbrauch (Räuberhöhle) zum Ausdruck bringen, sondern auch seine ursprüngliche Bestimmung als „Bethaus für alle Nationen“ wiederherstellen, der durch die „Zwischenwand“, den „Soreg“, die Nationen auf den „Vorhof der Heiden“ ausgrenzte (Mk 11,15-17).

3 W. Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (1786). Von den 87 Seiten des Werkes sind 23 Seiten, also 27% tabellarische Daten.

4 Heide, engl. pagan, kommt aus dem Lateinischen *paganus* und bezeichnet ursprünglich Dorfbewohner, (*pagus* = Dorf). Es erhielt seine Bedeutung durch den Widerstand der dörflichen Bevölkerung gegen die Christianisierung.

---

5 Auf dem ersten COMIBAM Kongress (Iberoamerikanische Missionarische Kooperation) 1987 in Sao Paulo, Brasilien, nahmen iberamerikanische Gemeinden die Herausforderung an, aus einem „Missionsfeld“ zu einer „Missionskraft“ zu werden, wobei die unerreichten Völker priorisiert werden sollten. 1992 wurde in Costa Rica der Plan „Adoptiere ein Volk“ (später umbenannt in „Erreiche eine Ethnie“) ausgearbeitet, der die Aufgabe der Evangelisation von ca. 3000 unerreichten Völkern jedem lateinamerikanischen Land entsprechend dem prozentualen Anteil seiner evangelikalischen Bevölkerung zugeteilt.

oder sollte die Mission der Gemeinde auf bestimmte geographische oder ethnische Zonen konzentriert oder begrenzt werden? Kann Mission auf die verbale Kommunikation beschränkt sein, ohne die oft himmelschreienden materiellen, sozialen und strukturellen Nöte, in denen Millionen Menschen umkommen, zu berücksichtigen? Die Diskussion dauert an.

## Die „Unerreichten“ unter uns

„Es ist nicht nötig, dass wir in andere Länder reisen, um einen Unerreichten zu treffen“, könnte jemand sagen. Man braucht oft nur die Straße zu überqueren, um jemandem zu begegnen, dem das Evangelium möglicherweise noch nie deutlich und klar erklärt wurde, obwohl er sein ganzes Leben in einem „christlichen“ Land gelebt hat.

Aber es gibt einen substantiellen Unterschied zwischen unserem Nachbarn und jenem weit entfernten Unerreichten: Der eine lebt, wo das Evangelium zur Verfügung steht, der andere hat keine Möglichkeit, es je zu hören. Die wirklich Unerreichten können in ihrer Umgebung keinen Weg finden, die Gute Nachricht vermittelt zu bekommen, selbst wenn sie wirklich danach suchen. Dies ist bei vielen Menschengruppen in den Teilen der Welt der Fall, wo das Licht des Evangeliums noch nicht hingekommen ist. Wir dürfen sie nicht vergessen, sondern müssen sie einschließen in unsere evangelistischen Bemühungen.

Inwieweit haben wir hierbei die vielen Einwanderer und Asylanten im Blick, die immer zahlreicher zu uns kommen? Jesus fordert uns im Missionsbefehl auf, zu allen Völkern zu gehen. Wenn wir diesen Befehl nicht genügend befolgt haben,

könnte es nicht sein, dass Er sie uns in seiner unendlichen Barmherzigkeit vor die Tür geschickt hat? Wenn wir einmal versagt haben, sollten wir versuchen, nicht nochmals zu versagen! Sie sind nicht durch Zufall, sondern durch Gottes Willen hierher gekommen. Schon im vierten Jahrhundert sagte Pablo Orosio (385–420 n.Chr.), ein spanischer Jünger des Augustinus:

Wenn nur aus diesem einen einzigen Grund die Barbaren in die Grenzen des römischen Reiches eingefallen sind, um von Osten bis Westen die Gemeinde Christi mit Hunnen, Skyten, Vandalen, Burgunder und ungezählten Völkern zu füllen, dann sei die Barmherzigkeit Gottes gelobt und erhoben, selbst wenn es unseren eigenen Untergang bedeuten solltet. Denn dadurch sind so viele Völker zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen, wie es ohne diese Umstände nie der Fall gewesen wäre.<sup>6</sup>

Man nimmt an, dass es im Augenblick auf der Erde ungefähr zwei Milliarden vom Evangelium unerreichte Menschen gibt, die sich in etwa 2200 verschiedene ethno-linguistische Gruppen aufteilen.<sup>7</sup> Nicht nur die menschlichen Mittel und das Material für diese Aufgabe stehen uns zur Verfügung, sondern vor allem auch die Kraft des Heiligen Geistes, der in allen Generationen die eigentliche Antriebskraft für diese Missionsaufgabe ist, wie es in Apg. 1, 8 heißt: „... sowohl in Jerusalem als auch in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.“

---

6 Aus: *Historia de las misiones*, Justo González, La Aurora, Buenos Aires, 1970, S. 87.

7 Siehe Gina Bellofatto und Todd Johnson in „Key Finding of Christianity in Its Global Context (1970-2020)“, *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 37/3 (2013).

# Paradigmenwechsel des Begriffs „Missionar“

Dieter Trefz

Die Missionsbewegung aus den sogenannten „Neuen sendenden Ländern“ hat die Missionslandschaft verändert. Inwiefern passen unsere alten Vorstellungen von Mission zu dieser neuen Situation? Dieser Artikel nimmt den Erfahrungsaustausch mit lateinamerikanischen Missionaren in Europa zum Anlass, das gewohnte Bild des Missionars zu hinterfragen und konkrete Vorschläge für ein neues Verständnis von Missionar zu machen.

*Dieter Trefz leitet seit 1987 die Kontaktmission in Wüstenrot mit ca. 240 Missionaren und Missionarinnen in 35 Ländern. Sein besonderes Interesse gilt der Gemeindegündungsarbeit in Europa und Missionaren, die aus anderen Kontinenten nach Europa kommen. Die Kontaktmission ist u.a. für mehr als 20 Missionare aus sogenannten „neuen sendenden Ländern“ verantwortlich.*

## Einleitung

Die Missionswelt hat sich in den letzten Jahrzehnten verändert, und es steht an, darüber nachzudenken, ob das seitherige Bild eines Missionars noch in die „neue Welt“ passt. Bei einer Konferenz im März 2014 in Torrox, Malaga (Spanien), an der viele lateinamerikanische Missionare teilnahmen, wurde mir bewusst, wie sehr wir ein Umdenken in Bezug auf unsere Vorstellungen von Missionaren brauchen.

Die Vorstellungen über die Funktion und das Aussenden von Missionaren in der westeuropäischen Welt entstammen hauptsächlich dem großen 19. Missionsjahrhundert. Die Kolonien waren erschlossen, anschließend wurden kirchliche Mitarbeiter dorthin gesandt. Diese Missionare wurden entweder von der Kirche finanziert oder von Glaubensmissionen ausgesandt, bei Letzteren meistens durch einen persönlichen Freundeskreis unterstützt. Mit der Entsendung durch die Glaubensmissionen erhielten die Missionare den gleichen Status wie

die ordinierten Missionare der kirchlichen Missionswerke, was zur damaligen Zeit einen gewaltigen Durchbruch und Fortschritt darstellte. Selbst Frauen wurden als Missionare ordiniert. Diese Aufwertung ihres Berufstandes führte in der Folge dazu, dass sich über Jahrzehnte hinweg genügend Männer und Frauen fanden, die „in die Mission gingen“. Die damalige Aussendungsbewegung ging hauptsächlich von den nördlichen Staaten wie Nordamerika oder Mittel- und Nordeuropa aus, heute die „alten Sendungsländer“ (ASL) genannt. Ihre Einsatzfelder befanden sich hauptsächlich in der südlichen Hemisphäre.

Der „vollfinanzierte“ Missionar erreichte also mit genügend Geld ausgestattet das Missionsfeld und konnte somit sich und seine Projekte finanzieren. „Durch den Glauben“ verfügte er permanent über genügend finanzielle Mittel, die auch für neue Projekte ausreichten. Eine Redewendung lautete: „Gott schenkt immer wieder seinen Segen, wenn wir treu sind“ – in diesem Falle den Geldsegen.

In seiner besonderen Stellung wurde der Missionar in den ASL auch wahrgenommen. Dem Missionar wurde mit Hochachtung begegnet. Die Visumfrage stellte sich nicht, weil in den meisten typischen Missionsländern ein Missionar willkommen war. Damit wurde auch in den sogenannten „empfangenden Ländern“

Die Form des Aussendens entspricht hauptsächlich der des großen 19. Missionsjahrhunderts.

das Bild geprägt, dass ein Missionar immer mit der entsprechenden Finanzierung und allen nötigen Mitteln ausreist. „Der Missionar lebt im Glauben, bei Geldmangel wird für Ausgleich gesorgt werden, der Herr sorgt für die Finanzen“. Dadurch traten zwei Aspekte deutlich hervor: Zum einen die Tatsache, dass ein Missionar finanziert ist; zum zweiten, dass er genügend Zeit besitzt, um seine Missionsarbeit auszuführen.

Die „neue“ Missionsbewegung aus den „neuen sendenden Ländern“ (NSL: Afrika, Lateinamerika und Asien) übernahm dieses Bild und definiert in den meisten Fällen ihre Missionsarbeit bzw. die Aufgaben und das Wesen eines Missionars heute noch genauso.

Brauchen wir dieses Bild vom „westlichen Missionar“, hilft es uns, oder sollten wir umdenken? Vielleicht stehen wir am Scheideweg, der zu einem neuen Denken hinsichtlich Missionare in den ASL und NSL führt. Ich denke, es ist an der Zeit, umzudenken. Missionswerke müssen sich mehr und mehr vom klassischen Bild eines Missionars verabschieden, um neue Wege gehen zu können, um die Missionsarbeit weiter fördern zu können und um schlussendlich auch neue Missionare rekrutieren zu können. Das Umdenken wird sich in den verschiedensten Bereichen zeigen.

## Änderung in der Ausbildung

Ein angehender Missionar muss fast überall auf der Welt eine theologische bzw. missiologische Ausbildung vorweisen, um von Missionsgesellschaften als Missionar angenommen zu werden. In vielen Fällen wird eine theologische Ausbildung der missiologischen vorgezogen. Sie stellt die zwingende Voraussetzung dar, einen geistlichen Dienst auszuüben. Durch die weltweiten Visaauflagen ist für Menschen, die im Ausland arbeiten wollen, der Ausbildungsanspruch gestiegen. Nur mit

einer ausreichenden Ausbildung hat der Missionar überhaupt eine Chance hat, in einem anderen Land arbeiten zu dürfen. Eine theologische Ausbildung besitzt heute einen hohen Stellenwert.

... Menschen,  
die sich in  
ihrer Gemeinde  
bewährt haben.

In vielen Gemeinden werden alternativ mittlerweile schon längst Laien ausgebildet, um einen guten Gemeindedienst auszuüben. Viele gute Gemeindeleiter, ich spreche hier von der deutschen Gemeindeführung, sind nicht in der klassischen Art und Weise ausgebildet worden. Deshalb sollte der Blick einer Gemeinde oder Missionsgesellschaft auf Menschen gerichtet werden, die sich in ihrer Gemeinde bewährt haben und auch für ihre Gemeindeführung geschult worden sind. Von der Gemeindeführung sollten Berufungen für „Missionare“ ausgesprochen werden. Wenn sich diese Christen zum Missionar berufen sehen, sollten sie zu einer säkularen Ausbildung ermutigt werden, um im jeweiligen Missionsland zunächst einmal im „normalen“ Beruf arbeiten zu können. Diese „Zeltmacher“-Missionare sollten dann für ihren Fachbereich durch die Missionsgesellschaften bzw. ihre Partner geschult werden. So könnte auch dem Problem begegnet werden, dass in vielen Ländern eine theologische bzw. missiologische Ausbildung nicht zwangsläufig ein Grund für ein Visum darstellt.

## Fazit

Angehende Missionare sollten eine gute Fachausbildung anstreben, damit sie in das Missionsfeld als Fachkraft einreisen können. Die missionsspezifische Vorbereitung oder Ausbildung sollte durch das Missionswerk oder entsprechende Ausbildungsstätten für Missiologie durchgeführt werden. Die Aufnahmebedingung als Missionar sollte keine missiologische oder theologische Ausbildung,



sondern ein säkularer Berufsabschluss sein.

## Änderung in der Rekrutierung

Speziell in den westlichen Ländern haben die Bibelschulen einen wesentlichen Beitrag für die Rekrutierung von Missionaren geleistet. Es existierten Missionsschulen, welche die Studenten zentral auf Mission vorbereiteten. Die schweizerische Bibelschule Beatenberg bereitete in den 50er und 60er Jahren viele Missionare auf die Mission vor. Durch diese Bibelschule entstanden auch in Deutschland verschiedene Missionschulen, z.B. die Bibelschulen Hagen oder Brake, deren Absolventen meistens in die Mission gingen. Heute beobachte ich, dass diese Bibelschulen mit vielen Studenten gut ausgelastet sind, aber nur wenige von ihnen danach in die Mission gehen wollen. Der Bedarf an Gemeindefachkräften in Deutschland stieg zudem in den letzten Jahren erheblich, und ein interkultureller Missionsdienst ist nur ein Angebot unter vielen. Der Bedarf an Missionaren ist weiterhin riesig, aber nur

wenige gehen direkt nach der Bibelschule auf das Missionsfeld. Die Rekrutierung kann deswegen nicht mehr nur über die Bibelschulen erfolgen, die Berufung fängt bereits in der Gemeinde an. Bewährte Mitarbeiter, die begabt sind, sollten „entdeckt“ werden und in die

Mission berufen werden. Viele dieser begabten Menschen haben eine klare Vorstellung von ihrem Auftrag und eine starke Vision für ihre Aufgaben. In den letzten Jahren fokussierten sich die Missionswerke auf bestimmte Aufgaben, heute geht es darum, die Visionen und Berufungen begabter Menschen durch ein Missionswerk zu realisieren. Die Aufgabe von Missionswerken wird zukünftig darin bestehen, diese „Missio-

nare in spe“ zu fördern und auf dem Missionsfeld zu begleiten. Die Rekrutierung wird sich mehr auf die Gemeinde verlagern, die Menschen beruft, welche in anderen Kulturen arbeiten wollen.

## Fazit

Missionswerke sollten in den Gemeinden nach bewährten Mitarbeitern Ausschau halten und sie mit der Gemeinde zusammen berufen.

## Änderung in der Finanzierung

Das klassische Bild eines Missionars zeigt sich in den meisten Fällen in der Vollfinanzierung durch einen Freundeskreis. In den meisten Fällen arbeiten der Missionar und seine Ehefrau ausschließlich in der Mission und werden für diese Tätigkeit auch finanziert. Selbst im reichen Europa und Amerika gestaltet es sich aber zunehmend schwieriger, die nötigen Mittel für einen Missionar zu gewinnen, um eine gute Finanzierung zu erhalten. Hinzu kommt, dass es keine „billige“ Mission mehr gibt.

Die Frage stellt sich: Muss ein Missionar immer alle Finanzen zu Verfügung haben, um Missionar zu sein? Europa und die Welt brauchen mehr und mehr Missionare, aber funktioniert das bestehende klassische Modell der Missionarsfinanzierung heute noch?

Die Missionare der neuen Sendungsländer (NSL: Afrika, Lateinamerika und Asien) benötigen die gleichen Gelder zum Überleben wie die Missionare der ASL. Die Missionare der neuen Missionsbewegung kämpfen um ihre Finanzen. Sie setzen oftmals alles in Bewegung, um die nötigen Finanzen für ihr Einsatzland zusammenzubekommen. Gerade für Missionare in Europa bereitet es enorme Schwierigkeiten, das erforderliche Geld für ihre Versorgung aufzubringen. Aber sie denken, dass Gott sie finanziert, so wie sie es beim westlichen Missionar gelernt und gesehen haben –

..., die  
Berufungen  
begabter  
Menschen  
durch ein  
Missionswerk  
realisieren.

und trotzdem haben sie zu wenig Geld, obwohl sie Gott vertrauen. Versorgt Gott nicht oder ist das System falsch? Diese Missionare stellen sehr bald fest, dass auch hier im Westen nur derjenige Missionar werden kann, hinter dem ein Freundeskreis für seine Finanzierung steht und sie deshalb auch von Missionswerken in Europa wenig zu erwarten haben. Deshalb muss ein Umdenken geschehen, sowohl in der „alten“ als auch in der „neuen“ Missionsbewegung.

... ein Modell,  
in dem  
Missionare  
ohne  
Unterstützung  
durch einen  
Freundeskreis  
leben können.

Steht nicht ein Modell an, in dem Missionare bzw. interkulturelle Missionare arbeiten und leben können, ohne von einem Freundeskreis unterstützt zu werden? Warum werden keine Fachkräfte rekrutiert, die einfacher eingesetzt werden können? Warum muss ein

Missionar immer vollzeitlich nur in der Mission arbeiten? Gäbe es andere Modelle zur Finanzierung?

Dies würde nicht bedeuten, dass der Missionar kein Netzwerk hinter sich haben sollte. Aber vielleicht lässt sich die Missionarsarbeit in Zukunft ganz anders finanzieren. Gerade wenn die Missionare nach Europa kommen, könnten sie sich durch eine säkulare Beschäftigung gut finanzieren.

## Fazit

Ein Freundeskreis wird auch in Zukunft notwendig sein, besonders wegen des Netzwerks, das der Missionar hinter sich haben sollte. Ein Missionar sollte aber zusätzlich auch nach anderen Einnahmequellen Umschau halten können und trotzdem Missionar sein.

## Änderung in der Integration eines Missionars

Ein Missionar erhält in der Regel sein Gehalt von seiner Missionsgesellschaft

und ist damit in ein Missionswerk oder Netzwerk integriert. Was geschieht aber, wenn die Gelder aus dem Heimatland ungenügend fließen oder gar komplett versiegen? Der Missionar aus den NSL kommt oftmals „im Glauben“ mit weniger Geld als nötig in Europa an. Er stellt zudem fest, dass er als Missionar nichts gilt, weil er oft unter kein „Dach“ gehört, d.h. keine Organisation, keinen „Namen“ und keine „Familie“ hat, zu denen er gehört. Ein Missionar in Europa braucht die Integration in einen bestehenden Verband oder ein Missionswerk. Der heutige Missionar will integriert sein und damit auch sinnvolle Korrektur und Wachstum erfahren können. Viele der „südlichen“ Missionare leben in der Diaspora und werden nicht anerkannt. Sie fühlen sich fremd und zweifeln an ihrer Berufung. Um gut und effektiv arbeiten zu können, benötigen sie dringend ein Dach, unter dem sie arbeiten können. Dann gehören sie genauso dazu wie die „nördlichen“ Missionare.

Vielfach sind die Strukturen in einem Missionswerk so aufgebaut, dass nur „vollzeitliche“ Missionare darin einen Platz finden. Die gegenwärtige Situation erfordert auch an dieser Stelle ein Umdenken. Dies könnte bedeuten, dass ein Missionar unabhängig von den Finanzen unter ein „Dach“ schlüpfen kann. Er wäre dann integriert und würde seinen Lebensunterhalt durch einen säkularen Beruf bestreiten.

## Fazit

Über die Zugehörigkeit zu einem Missionswerk entscheidet nicht die Art der Finanzierung, sondern die Aufgabe. Das Missionswerk ist nicht primär Arbeitgeber. Stattdessen wird die Integration eines Missionars in ein Netzwerk an Bedeutung zunehmen.

# Lateinamerikanische Mission in Europa

## Bericht von der COMIBAM Konferenz 2014

### Jesús Londoño T.

*Jesús Londoño T. ist der Internationale Leiter von Back to Europe (www.back2europe.org) und Feldleiter von One Challenge (OC, www.onechallenge.org) in Spanien (deutsche Übersetzung von M. Buchholz).*

„Mission für das dritte Jahrtausend – Zurück nach Europa“ – unter diesem Thema beteiligten sich mehr als 100 Personen vom 26. bis 29. März im spanischen Torrox (Malaga) an einem Treffen für Lateinamerikaner, die in Europa arbeiten (ELTE, Encounter of Latin Americans Working in Europe). Eingeladen hatte dazu das lateinamerikanische Netzwerk COMIBAM International, gemeinsam mit den Organisationen *International Mission for the Third Millennium* und *Back to Europe*.

Während dieser Zeit hatten wir Gelegenheit, Gottes Wort zu hören, Erfahrungsberichte von der Berufung zur Evangelisation Europas miteinander zu teilen, und gemeinsam darüber nachzudenken, wie sich diese Arbeit entwickelt hat und welche Beziehungen zu Kirchen und leitenden evangelischen Persönlichkeiten in Europa entstanden sind.

Der Hauptzweck der Veranstaltung war, Pastoren, Missionare und Leiter von Organisationen, die in Europa arbeiten, zusammenzubringen und ihre Erfahrungen auf den jeweiligen Missionsfeldern im europäischen Kontext zu analysieren, um sich noch besser in die Mission in Europa einbringen zu können. Dazu setzten wir uns folgende konkrete Ziele: die Stärkung der biblischen und theologischen Grundlagen für die Missionsarbeit im Europa des 21. Jahrhunderts; eine

Analyse und Reflektion der gegenwärtigen Herausforderungen an evangelisierende Arbeit in Europa; die Entwicklung eines pastoralen Netzes für Missionare und zur Ermutigung der Mitarbeiter in ihrem Missionsdienst.

Zwei Themenbereiche waren von besonderer Bedeutung. Zum Einen zeigte sich bei allen Teilnehmern ein starkes Interesse, die neue religiöse und geistliche Realität Europas zu verstehen. Zum Anderen bemühte man sich, Wege für eine verstärkte Zusammenarbeit mit europäischen Verantwortungsträgern zu finden. Als ein Hauptbedenken wurde genannt, dass sich eine Missionsarbeit entwickelt, die losgelöst von den lokalen europäischen Kirchen ist. Aus diesem Grunde werden Ansätze für eine echte Zusammenarbeit mit den Kirchen jedes Landes gesucht. Alle Teilnehmer stimmten einem weiteren Treffen im Rahmen einer ELTE-Veranstaltung zu, bei dem mehr europäische Verantwortungsträger einbezogen werden, um sich über Ideen und praktische Ansätze für Missionsprojekte auszutauschen.

Zur geistlichen Lage Europas wurden detaillierte Studien präsentiert, die die vielfältigen Realitäten darstellten, die Europa prägen, sowie die Herausforderungen, die sich daraus für Missionare ergeben, die aus anderen Teilen der Welt kommen. Wir sind Zeugen, wie ein Weltbild untergeht und ein vollkommen neues am Entstehen ist. Eine solche Veränderung betrifft das tiefste Wesen einer Kultur und findet nur im Abstand

Eine Missionsarbeit losgelöst von den lokalen europäischen Kirchen?

von Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden statt.

Die Postmoderne ist im Wesentlichen eine Reaktion auf die Moderne, deren Grundlage Vernunft und Wissen waren. Die neue Bewegung bestrebt die Demontage aller Strukturen und Systeme, um größtmögliche Macht für die "individuelle Freiheit" gegenüber dem gemeinsamen Wohl zu sichern. Das postmoderne Weltbild ist im Relativismus verwurzelt und betont die persönliche Erfahrung und die Erfüllung individueller Bedürfnisse. Aus diesem Grund florieren heute überall Körper-Kult, Nihilismus sowie Geschichten und Lehren über individuellen Erfolg.

Missionare aus anderen Kulturkreisen, wie z.B. aus Lateinamerika, sollten diese Fakten kennen und wissen, was dies für die Evangelisation und Jüngerschaftsschulung bedeutet. Nicht nur die Kultur, sondern auch die aktuelle soziale, philosophischen und religiöse Gedankenwelt Europas muss bekannt sein.

Angesicht dieser Lage ist als eine weitere Herausforderung zu akzeptieren, dass Massenevangelisationen keine Lösung sind. Die Entwicklung gesunder, beständiger Beziehungen ist einer der Wege, der postmodernen Lebenseinstellung zu begegnen, die viele Menschen zutiefst prägt und zu einem Leben in extremer Einsamkeit führen kann. Wahre Freundschaft, Leben in der Gemeinschaft und transparente Kommunikation gehören zu den wirksamsten Brücken in der Evangelisation Europas.

Viele europäische Religionswissenschaftler sagen, dass die Ablehnung Gottes durch den durchschnittlichen postmodernen Menschen nicht Gott selber gilt, sondern der Kirche als Institution und den theologischen Dogmen. Genau das scheint momentan zu passieren. Darum fühlen sich Menschen weniger unwohl, wenn in einem kleinen Kreis von Freunden über Gott gespro-

chen wird, als wenn es in irgendeinem religiösen Zentrum geschieht.

Dies lässt mich an Jesu Worte denken, in denen er seine Jünger auffordert, in die Städte hineinzugehen und die Häuser aufzusuchen, um die Bewohner zu grüßen (Mth 10, 5–12). Dies ist die Art der Mission, über die ich in dem oben beschriebenen europäischen Kontext nachdenke. Mission ist Teil unseres alltäglichen Lebens. Sie ist Teil dessen, wer wir sind und was wir im Alltag tun. Man kann Gott nicht verstehen, wenn man die menschlichen Elemente weglässt, die zu unserem Leben gehören. Dieser menschliche Faktor ist entscheidend, um Europa Gottes Liebe zu zeigen, die etwas ganz Anderes ist als Dogmen über Gott oder einfach nur eine Religion.

In der Diskussion herrschte auch allgemeine Einigkeit darüber, dass man nicht von Europa als einem einheitlichen Kontinent sprechen kann. Jedes Land und jede Region hat ihre eigenen Herausforderungen, die die Missionare kennenlernen müssen. In dieser Hinsicht ist die Hilfe einheimischer Mitarbeiter wichtig für den Inkulturationsprozess. Es gibt keine allgemeingültigen Regeln für die Arbeit in Europa. Aber es gibt gewisse Prinzipien, die Missionaren vor allem am Anfang dabei helfen, nicht die Fehler ihrer Vorgänger zu wiederholen.

In den Gesprächen zwischen Lateinamerikanern und Europäern stellten wir fest, dass die Missionare oft nicht mit den lokalen Gemeindeleitern zusammenarbeiten. Zugleich weigern sich manche europäischen Gemeindeleiter und Pastoren, mit Missionaren zusammenzuarbeiten, weil sie deren Denken und Arbeitsweise nicht verstehen. Hier müssen wir in Demut gemeinsam beten und Gottes Leitung suchen, um die Arbeit so zu tun, wie es Gottes Plänen

... wie es Gottes Plänen entspricht und nicht gemäß der Pläne von Menschen – egal aus welchem Land.

entspricht, und nicht gemäß der Pläne von Menschen, egal aus welchem Land.

Konstruktive Zusammenarbeit zwischen Missionaren und europäischen Pastoren und Verantwortlichen ist entscheidend, um Europa in dieser Generation mit dem Evangelium zu erreichen. Wir können nicht weiterhin unabhängig von einander menschliche und finanzielle Ressourcen in diese Aufgabe investieren. Wir müssen erkennen, dass Gott beschlossen hat, eine globale Mitarbeiterschar von Missionaren zu schaffen, Teil derer zu sein wir berufen sind. Keiner ist Eigentümer der Mission, weder lokale Leiter, noch Missionare. Wir alle sind Teil eines großen Netzwerkes von Missionaren, das Gott gebrauchen will, um in diesem Jahrhundert den Missionsauftrag zu erfüllen. Es ist an zwei Fronten zu arbeiten, um Veränderung zu bewirken: Zum Einen müssen wir das Gespräch mit den europäischen Verantwortungsträgern suchen, damit neu das Vertrauen in eine Zusammenarbeit als Team wachsen kann. Zum Anderen gilt es, mit Kirchen und Missionsorganisationen zu sprechen, um die Missionare besser für Teamwork und Partnerschaft vorzubereiten.

Die neuen Generationen von latein-amerikanischen Missionaren, die nach Europa kommen, unterscheiden sich von den vorherigen. Heute bringen sie mehr Vorbereitung und Erfahrung mit, was eine große Hilfe ist, um die Mentalität und Arbeitsweise zu ändern. Zugleich kommen Missionare mit einem besseren akademischen Hintergrund, wodurch es einfacher ist, sich in die Kultur einzufinden. Europa muss weiterhin daran arbeiten, der Welt mehr und bessere Informationen zu darüber zu vermitteln, was auf dem Kontinent geschieht, und proaktiv dazu beitragen, dass die neuen sendenden Länder das beste Material für die Ausbildung ihrer Mitarbeiter erhalten.

Das Anliegen der Organisationen, die in ELTE involviert sind, ist, als Brückenbauer in dieser neuen Missionssituation zu dienen und zu versuchen, die bestmögliche Arbeit für die Evangelisation Europas im 21. Jahrhundert zu ermöglichen. Es ist unser Gebet, dass alle Teilhaber an diesem Auftrag – lokale Verantwortliche, Missionare, Missionslehrer, Forscher, Motivatoren und andere – hellhörig für die Stimme des Geistes Gottes sind und Gottes Missionsplan für unsere Zeit verstehen.

## **Kennzeichen einer lateinamerikanischen Missionstheologie**

### **Die missiologische Bedeutung des Kongresses CLADE V**

**Samuel Cueva**

Die lateinamerikanischen Evangelisations-Kongresse CLADE können auf eine über vierzigjährige Geschichte zurückblicken. In dieser Zeit haben sie zu der Entwicklung einer unverkennbar lateinamerikanische Missionstheologie und -praxis beigetragen. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei der *Latin American Fraternity* zu, zu deren Gründergeneration u.a. R. Padilla und S. Escobar gehören. Im Rückgriff auf spanischsprachige Dokumente und eigene teilnehmende Beobachtung gibt dieser Artikel Einblick in den historischen Kontext sowie die aktuellen Inhalte und Herausforderungen.

Dr. Samuel Cueva (PhD, University of Birmingham) ist ein peruanischer Missiologe, der sich insbesondere für den Brückenschlag zur „gegenseitigen“ Mission engagiert, damit auf allen Kontinenten Gottes Missions zu ihrem Ziel kommt. In Zusammenarbeit mit der St. James Kirche, Muswell Hill, gründete er in London eine spanisch-sprachige Gemeinde. Er ist Mitglied der Latin American Fraternity sowie des Global Connection Latin America Forum in Großbritannien.

Dieser Artikel ist die verkürzte deutsche Übersetzung eines ursprünglich auf Englisch erschienenen Beitrages in Evangelical Review of Theology (Samuel Cueva, „Missionary Theology in Context: Marks of Mission from CLADE V.“ ERT (2014) 38/1, S. 54–69). Der Abdruck geschieht mit freundlicher Genehmigung des Autors und der Zeitschrift. Übersetzung und Bearbeitung von Meiken Buchholz.

## 1. Einleitung

Im Einklang mit den Zielen der *Latin American Theological Fraternity (Fraternidad Teológica Latinoamericana, FTL)* fand im Juli 2012 in San Jose, Costa Rica, der Lateinamerikanische Evangelisations-Kongress (Congreso Latinoamericano de Evangelización) statt, auch „CLADE V“ genannt. 570 Delegierte aus ganz Lateinamerika sowie Beobachter aus anderen Ländern nahmen daran teil.

Die Bedeutung von CLADE V liegt meines Erachtens darin, dass dieser Kongress die Merkmale der kontextuellen Missionstheologie zur Sprache bringt, die die theologische Reflektion der FTL charakterisieren. Darum ordne ich in diesem Artikel diese Veranstaltung zunächst historisch und theologisch ein, um dann zu einer tieferehenden Würdigung des Kongresses sowie einiger der

von ihm aufgenommenen Themen und seines Beitrages zur Missionstheologie zu gelangen. Abschließend werde ich in einem Resümee einige der Herausforderungen bedenken, die in verschiedenen Beiträgen auf dem Kongress aufgezeigt wurden.

## 2. Der historische Kontext von CLADE und FTL

Die CLADE Kongresse begannen in Lateinamerika im Kontext der großen sozialen, politischen und religiösen Veränderungen der 1960er. Hierzu gehörten unter anderem die Revolution in Kuba (1959), die Unruhen im Zusammenhang mit der Musik der Beatles, die US-Präsenz in Lateinamerika im Zuge der „Allianz für den Fortschritt“, das zweite Vatikanische Konzil (1962), die zweite lateinamerikanische Konferenz der Episkopalen Kirchen, die sich für die Befreiungstheologie und ein missionarisches pastorales Engagement einsetzte,<sup>1</sup> und der Guerillabewegung unter dem Einfluss des argentinischen Arztes ‘Che’ Guevara. Veränderungen unter den Evangelikalen wurden bemerkbar, als Kenneth Strachan, der Gründer der *Latin America Mission (LAM)* die Bewegung „Evangelism in Depth“ ins Leben rief, die zum Ziel hatte, Kirchen in Lateinamerika für die Evangelisation zu mobilisieren und deren Strategie es war, persönliche Evangelisation, Gebetsgruppen und Großveranstaltungen voranzutreiben.<sup>2</sup>

Der Kontext der großen sozialen, politischen und religiösen Veränderungen der 1960er.

1 Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), S. 113, 142–143, 147.

2 Siehe dazu Paul E. Pretiz und W. Dayton Roberts, *Like a Mighty Army. R. Kenneth Strachan and the Global March of Evangelism-in Depth* (Miami: Latin America Mission, 1998)

Zur gleichen Zeit fand vom 26. Oktober bis 4. November 1966 der Welt Evangelisations- Kongress in Berlin unter dem Motto „Ein Volk, ein Evangelium, eine Aufgabe“ statt.<sup>3</sup> Hier versammelten sich 1200 Delegierte aus 100 Nationen, die bis auf wenige Ausnahmen alle dem konservativen evangelikalischen Lager des Protestantismus angehörten. Die Konferenz, die von der *Billy Graham Evangelistic Association* und der Zeitschrift *Christianity Today* organisiert wurde, hielt es für notwendig, in einem dringenden Appell an die Verpflichtung der weltweiten Kirche zur Weltevangelsing zu erinnern.<sup>4</sup>

Als wichtiges Ereignis der 1960er Jahre, half der Kongress in Berlin 1966, den ersten CLADE ins Leben zu rufen, der ein regionales Folgetreffen des Berliner Kongresses war. Prägend für FTL und CLADE waren die großen Spannungen des Kalten Krieges, der Kommunismus in Lateinamerika, die ökumenische Bewegung „Kirche und Gesellschaft“ in Lateinamerika, die einer marxistischen Analyse und Interpretation folgte und seit 1957 vom dem Weltkirchenrat gefördert wurde, sowie ein evangelikaler Fundamentalismus, hinter dem zum großen Teil von einem prämillennaristischen Dispensationalismus geprägte unabhängige Missionen standen. Wie Samuel Escobar in seinem Aufsatz über die Gründung der FTL erläutert, waren die 1960er deutlich theologisch polarisiert.<sup>5</sup>

---

3 Carl F.H. Henry und W. Stanley Mooneyham, *One Race, One Gospel, One Task: World Congress on Evangelism* (Minneapolis: World Wide, 1967), Bd. I, S. 3, 5–6.

4 Henry und Mooneyham, S. 12-13, 22.

5 Samuel Escobar, „La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico“, *Bolentín Teológico FTL*, 59/60 (1995), S. 7–25.

### 3. Die „Alten Löwen“, CLADE und FTL

Von welcher Qualität die Wurzeln der FTL sind, zeigte sich auf CLADE V durch die Anwesenheit der „alten Löwen“<sup>6</sup>. Hiermit meine ich die einflussreichen Persönlichkeiten der FTL-Gründergeneration, darunter Samuel Escobar, Pedro Arana und René Padilla. Als historische Erst-Hand-Quellen bereicherten diese Männer die Eröffnungsveranstaltung durch ihren Rückblick auf die Vergangenheit der Bewegung.

Von Anfang an hatte CLADE V zum Anliegen, seine geschichtliche Verwurzelung mit der FTL aufzuzeigen. Dieses Vermächtnis sollte festgehalten werden, nicht nur in Form von historischen Daten, sondern auch in Hinblick auf die kreative Spannung, die die Gründer erlebten, als sie sich mit aller Energie auf den dynamischen Prozess der Reflektion in den damaligen spannungsreichen Zeiten einließen. Dies verdeutlichte der nachfolgenden Generation, dass die Aufgabe einer kontextuellen Theologie in Lateinamerika nicht so einfach ist, wie es scheinen mag.

Auf der einen Seite bedurfte es Leute mit tiefen Überzeugungen, um die Veränderungen zu bewirken, die die Kirche und die Gesellschaft brauchten. Auf der anderen Seite waren Menschen nötig, deren tiefer Leidenschaft es war, Gott an einem neuen Werk zu sehen, in der Kirche wie in der Gesellschaft. Ebendies haben die „Alten Löwen“ in den über vier Jahrzehnten geschafft, in denen sie hart für einen brüderlichen Dialog ge-

---

6 Die Bezeichnung „alte Löwen“ war unter den Universitäts Bibel Gruppen (GBU) geläufig als Bezeichnung für die Pioniere der Studentenarbeit in Peru in den 1960ern und 1970er. René Castro, ehemaliger Generalsekretär der Association of University of Peru evangelical groups (AGEUP), berichtet in seinem Buch *The Old Lions* von den Erlebnissen der „alten Löwen“, Samuel Escobar, Pedro Arana u.a.m.

arbeitet haben auf dem Weg zu einer kontextualisierten biblischen Theologie für Lateinamerika. Aus innerer Verpflichtung an die *missio Dei*, haben diese Männer versucht, diese im lateinamerikanischen Kontext in die Praxis umzusetzen. Das ist die Stärke der Missions-theologie der FTL.

Die Bewegung der FTL hatte 1969 im Zusammenhang mit CLADE I in Bogotá, Kolumbien, als ein Netzwerk zur theologischen Reflektion begonnen. Ihr erstes Dokument war die Cochabamba Erklärung, die das missionarische, pastorale und kontextuelle Anliegen zum Ausdruck brachte, das alle Überlegungen der FTL kennzeichnet. Escobar beschreibt diese Erklärung als

eine Betrachtung, die die Realität ihres kirchlichen Kontext berücksichtigt, diesen kritisiert, aber zugleich in ihm bleibt; eine Betrachtung, die von einem dynamischen Geist missionarischer Verpflichtung getragen ist; eine Betrachtung, die versucht den Gehorsam gegenüber den Herrn der Kirche zu kontextualisieren. Natürlich muss hinsichtlich der Kontextualisierung zwischen dem Zentrum der Botschaft und ihrer äußeren Schale unterschieden werden, zwischen Inhalt und Verpackung. Das erfordert eine reife und realistische Selbstkritik.<sup>7</sup>

Carlos Mondragon deutet an, dass die Gründung des FTL ein Jahr nach CLADE I durch eine Gruppe junger „Dissidenten“ die Reaktion auf ultra-konservative Gruppen innerhalb CLADE I war, welche versuchten, dem Kongress ihre Sicht von der Mission der Kirche überzustülpen.<sup>8</sup>

Was laut Escobar auf CLADE I das Fass zum Überlaufen brachte, war die Ver-

teilung des Buches *Latin American Theology: Radical or Evangelical?* von dem amerikanischen Bolivien-Missionar Peter Wagner. Dieses wurde als simplifizierend und untheologisch angesehen. Hinzu kam das Bemühen, das Bestehen auf der Irrtumslosigkeit der Bibel, wie es in der Frankfurter Erklärung formuliert worden war, auf CLADE I einzuführen.

In Antwort auf diese Bemühungen sagte Padilla während der Gründung der FTL, dass es ausreiche, die volle Autorität der Bibel festzuhalten, ohne den Begriff „Irrtumslosigkeit“ zu verwenden. Denn dieser Begriff sei nicht nur außerhalb des lateinamerikanischen Kontextes geschaffen worden; sondern die „Irrtumslosigkeit“ sei gar keine Frage unter lateinamerikanischen Evangelikalen.<sup>9</sup> Des Weiteren führte Padilla aus, dass Wagner darauf aus sei, die Gemeindegrowth-Strategie des Fuller Seminars in Pasadena, Kalifornien, durchzusetzen, obgleich diese unpassend für den Kontext Lateinamerikas sei.<sup>10</sup>

Was die Missionstheologie der FTL in ihren Anfängen kennzeichnete war der Fokus auf einer Kontextualisierung für die lateinamerikanische Realität. Angesichts der Veränderungen in den 1960er Jahren machten sich evangelikale Theologen und Pastoren daran, in ihrem lateinamerikanischen Kontext eine Missionstheologie zu formulieren, die dem Evangelium treu bleibt. In seinem Buch „Von Mission zu Theologie“ definiert Escobar den Maßstab für die neue Missionstheologie der FTL so:

... die Reaktion einer Gruppe junger „Dissidenten“ auf ultra-konservative Gruppen.

7 Escobar, „La fundación de la fraternidad Teológica Latinoamericana“, S. 22–25.

8 Carlos Mondragon, „CLADE V con más de 800 participantes y una historia que se remonta a 1969“, <http://www.clade5.org/index.php/es/congresos/108-articulo> (eingesehen am 31.07.2012).

9 Escobar, „La fundación de la fraternidad Teológica Latinoamericana“, S. 20–23. Siehe auch Daniel Salinas, „The Beginning of the Fraternidad Teológica Latinoamericana“, *Journal of Latin American Theology* 2/1 (2007) 58–60.

10 So Rene Padilla in seiner Email-Korrespondenz mit dem Autor des Artikels.



Weder ein ökumenischer Dialog im Stile Genfs noch eine aus katholischem Boden hervorgegangene Befreiungstheologie konnten eine angemessene Antwort bieten. Die ökumenische Theologie aus Genf offenbarte die Zweifel und die Ermüdung des rückläufigen europäischen Protestantismus. Katholische Befreiungstheologie ging zum großen Teil von der Annahme aus, Amerika sei ein "christlicher Kontinent".<sup>11</sup>

In dem weiteren Verlauf der theologischen Reflexion in Lateinamerika wurden René Padilla und Samuel Escobar eingeladen, auf dem Lausanner Kongress 1974 einen Beitrag zu sozialer Verantwortung und der Notwendigkeit einer holistischen Mission vorzutragen. Seit Lausanne 1974 macht sich das FTL-Anliegen einer umfassenden Missions-theologie weltweit unter Evangelikalen merkbar.

#### 4. Die fünf CLADE Kongresse

Bisher haben fünf CLADE Kongresse stattgefunden, die jeweils wie folgt kurz charakterisiert werden können.

##### CLADE I

CLADE I versammelte im November 1969 in Bogotá, Kolumbien, 830 Teilnehmer. Das Hauptthema war „Aktion in Christus für einen Kontinent in der Krise“. Die Zeit war vom Kalten Krieg der beiden Supermächte geprägt, von Militärcoups in mehreren lateinamerikanischen Staaten sowie einer wachsenden Anzahl von Missionaren aus den USA. Da der FTL noch nicht existierte, ist dies der einzige CLADE Kongress, der nicht von FTL organisiert wurde.

Er war das Resultat einer Folge von Zusammenkünften, die an den Kongress in Berlin 1966 anknüpften, und wurde von der *Billy Graham Evangelistic Association* gesponsert. Entsprechend

<sup>11</sup> Escobar, *De la Misión a la Teológica* (Buenos Aires: Kairos, 1998), S. 8–9.

wurde die theologische Agenda von den damaligen Organisatoren bestimmt.

##### CLADE II

CLADE II wurde von der FTL einberufen, um sich dem Thema „Damit Lateinamerika Gottes Wort hört“ zu widmen. 266 Teilnehmer kamen 1979 in Huampaní bei Lima zusammen. Die zwei großen Ereignisse, die den Inhalt dieses Kongress prägten, waren die Lausanner Konferenz 1974 und die Willowbank Konsultation „Gospel and Culture“ 1978.

CLADE II befand sich inmitten der Spannungen zwischen konservativen Evangelikalen, deren Anliegen evangelistische Strategien waren, auf der einen Seite und auf der anderen Seite denjenigen, die aus sozialer Verantwortung eine integrale Mission befürworteten.

##### CLADE III

Diesem Kongress war 1989 der 2. Lausanner Kongress in Manila vorangegangen. Außerdem wurde im Jahr 1992 der sogenannten "Entdeckung" Amerikas gedacht, die vor allem eine Form der gewaltsamen Kolonialisierung gewesen war und die sich der Religion als Mittel der Unterdrückung bediente hatte. Dies ist der Kontext des dritten CLADE Kongresses 1992 an der Anderson School of Quito in Ecuador. 1080 Männer und Frauen aus 25 Ländern versammelten sich zu dem Thema „Das ganze Evangelium für alle Völker Lateinamerikas“. In seinem Buch *Time for Mission* stellt Samuel Escobar die Behauptung auf, dass auf CLADE III das lateinamerikanische Selbstbewusstsein zum Ausdruck kommt, nicht nur ein Missionsfeld zu sein, sondern eine Missionsbasis, die Missionare in andere Teile der Welt aussendet und die durch

... das Selbstbewusstsein, nicht nur ein Missionsfeld zu sein, sondern eine Missionsbasis.

biblische und theologische Reflektion nach neuen Missionsmodellen sucht.

Keine Zusammenkunft lateinamerikanischer Protestanten im 20. Jahrhundert hatte eine größere repräsentative Breite als CLADE III. Sowohl der Lateinamerikanischen Rat der Kirchen (CLAI) als auch die konservative Evangelical Latin American Evangelical Fellowship (CONELA) nahmen teil.

Der Kongress hielt als eines seiner Ergebnisse das Bekenntnis fest, dass Selbstkritik nötig ist, um zu der Form von Mission zurückzugelangen, die Jesus gelebt hat, statt eines „Christentums“ – katholisch wie evangelisch – das sich auf militärische, wirtschaftliche und technische Macht gründet.

#### **CLADE IV**

CLADE IV fand 2000 wiederum in Quito, Ecuador, statt. Unter dem Thema „Evangelisches Zeugnis für das dritte Jahrtausend: Wort, Geist und Mission“ kamen über 1200 Delegierte aus Lateinamerika zusammen sowie Beobachter aus anderen Ländern.

Als teilnehmendem Beobachter fielen mir mindestens drei Merkmale der Form von Mission auf, zu der ermutigt wurde: eine Offenheit zum Dialog im Blick auf eine vertieftes Verständnis der Mission der Kirche, des Wortes Gottes sowie der Führung des Geistes; eine verstärkte Verbindung von Theorie und Praxis einer integralen Mission durch eine Strategie, die soziale Verantwortung zu einem Teil des Lebens der lateinamerikanischen Kirche werden lässt; und schließlich die Gegenwart des Reiches Gottes in einer umfassenden Form von Mission, die ihre Botschaft an den ganzen Menschen richtet und darauf abzielt, alle Aspekte des Lebens zu verändern.

Diese drei Merkmale, die auf CLADE IV herausgearbeitet wurden, kamen dann auf CLADE V erneut zur Sprache, als dort zu vielfältigem Einsatz für Modelle

des Dienstes an anderen aufgerufen wurde, wie z.B. durch NGOs und Stadtteil-Projekte für Bedürftige.

#### **CLADE V**

CLADE V wurde im Juli 2012 in San Jose, Costa Rica veranstaltet und von 570 Teilnehmern besucht. Jorge Enrique Barro und Ruth Padilla nahmen als Präsident bzw. als Generalsekretärin der FTL teil. Unter dem Thema „Lasst uns Jesus in seinem Reich des Lebens nachfolgen. Hilf uns, Heiliger Geist!“ lud der Kongress zu einem Prozess theologischer Reflektion, der Gemeinschaft, des Bekenntnisses und Feiern der Mission Gottes im lateinamerikanischen Kontext ein.<sup>12</sup>

Theologische Reflektion und Feiern der Mission Gottes.

Erstmals wurde der Kongress live im Internet übertragen. Als Online-Teilnehmer konnte ich an den Diskussionen teilnehmen und die dynamische Liturgie der Gottesdienste miterleben. Es war berührend, die „alten Löwen“ teilnehmen zu sehen, die trotz ihres Alters denselben Geist widerspiegelten, der sie zu einer lateinamerikanischen kontextuellen Missionstheologie angetrieben hatte. Hierzu sagt Samuel Escobar:

Theologie ist etwas Lebendiges, das sich nicht auf eine sklavische Wiederholung der Formen beschränkt, die in London, Genf, Tübingen oder Nashville entwickelt wurden. Sie mag von diesen Formen genährt worden sein, aber sie bleibt nicht dort stehen, sondern bewegt sich weiter. Es ist eine Form der Reflektion, die die Erfahrungen des Dienstes für die heutige Zeit, im Hier und Jetzt, aufnimmt und sie im Lichte von Gottes Wort durchdenkt. Auf diese Weise wird sie eine Form des

---

12 Ruth Padilla, „Congreso Latinoamericano de Evangelización“, <http://www.clade5.org/index.php/es/congreso/71-clades> (aufgerufen am 10.07.2012).

Denkens und der Verkündigung, die für heutige Menschen relevant ist.<sup>13</sup>

## 5. Die Missionstheologie von CLADE V

Aus Platzgründen kann ich hier nur kurz einige Aspekte der Missionstheologie von CLADE V ansprechen. Als Akteur des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit verbindet die FTL verschiedene theologische Perspektiven, wobei der Schwerpunkt auf integraler Mission liegt. D.h. Gottes Mission wird so verstanden, dass Verkündigung und soziale Verantwortung Hand in Hand gehen. Daher betrachtet CLADE V seine Gründungs-Geschichte als eine theologische Bewegung für integrale Mission. Die fünf regionalen Abteilungen der FTL, die es heute gibt, treten übereinstimmend für eine Mission ein, die folgende drei Merkmale hat:

- Eine brüderliche theologische Reflexion, die nicht nur akademisch ist, sondern nach missiologischem Engagement und einer verbindlichen Ethik strebt.
- Eine theologische Reflexion, in deren Zentrum die gemeinsame Leidenschaft steht, nach Anzeichen des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit in der Gegenwart Ausschau zu halten.
- Eine theologische Reflexion, die inmitten der dynamischen Beziehungen zwischen dem Wort, den Menschen und dem Kontext formuliert wird.

Meines Erachtens sind alle drei Merkmale auf CLADE V zu finden und der Kongress steht in Einklang mit dem Ruf der FTL, Gottes Reich zu fördern und die Aussagen der Bibel im Kontext

---

13 Samuel Escobar, „Nuevos Libros: Líderes siervos que hacen teología“, *Protestante Digital*, 1. August 2012; <http://www.protestantedigital.com/ES/Blogs/articulo/3522/Nuevos-libros-lideres-siervos-ue-hacen-teologica>,

integraler Mission zu durchdenken. CLADE V hielt fest, dass drei theologische Grundsätze notwendig sind: Wir sind alle Jünger; wir sind alle Akteure des Reiches Gottes; und wir sind alle abhängig von dem Heiligen Geist. Diese Themen waren vor allem als seelsorgerliche Anregungen gemeint, um die Realität zu betrachten, zu beurteilen und entsprechend zu handeln. Das heißt, es waren Anregungen zur Reflektion und Aktion für ein inkarnatorisches Evangelium, die auch eine Theologie des Gottesdienstes und der Kunst als Form der Mission einschließen.<sup>14</sup>

CLADE V war von dem Anliegen geprägt, die Theologie einer über 40-jährigen Pilgerwanderung in der Mission in Erinnerung zu rufen und in die Praxis umzusetzen. Das Staffelholz wurde von der Gründergeneration an eine neue Generation der FTL-Leitung weitergegeben.

In Bezug auf die lokale Gemeinde stimmt die FTL Miguez Bonino zu, dass unsere Treue zu Jesus Christus mit der Treue zu unserer lokalen Gemeinde beginnt. Hinsichtlich einer trinitarischen Theologie wird betont, dass für die FTL und CLADE jedes Werk Gottes alle drei Personen der Trinität einschließt, Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Unsere Treue zu Jesus Christus beginnt mit der Treue zu unserer lokalen Gemeinde.

Die Kennzeichen der Jüngerschaft wurden von der methodistischen Mexikanerin Alejandra Ortiz dargelegt. Ihr Beitrag mit dem Titel „Zweifel und Geheimnis“ beschrieb eine Theologie der Versöhnung, wobei sie insbesondere die Frage der Versöhnung mit Gott inmitten von Zweifeln ansprach, die im Zusammenhang mit christlicher Jüngerschaft erlebt werden können. Dies hält uns in

---

14 Jorge Barro, „Congreso inaugural CLADE V“ (09.07. 2012, San Jose, Costa Rica).

ständiger Abhängigkeit vom Heiligen Geist. Die pastorale Theologie der FTL scheint sich mit dem „ungläubigen“ Jünger Thomas zu identifizieren, was den Schwerpunkt in der Anthropologie von CLADE erkennen lässt. Im Bewusstsein menschlicher Schwäche geht es um die notwendige Transformation der ganzen Person. Ein grundlegender Gedanke, der erkennbar wird, ist, dass Gott die Schwachen versöhnt, um sie stark zu machen.

Die Organisatoren aus dem Kreis der FTL waren sich darin einig, die Zeit des Kongresses nicht in gewohnter Weise mit Vorträgen einzelner renommierter Persönlichkeiten zu füllen. Stattdessen bemühte man sich um eine Vielfalt der Generationen und Kulturen, durchmischt mit den Erfahrungen der „alten Löwen“.

Darüber hinaus bezog man auch kritische Stimmen von außerhalb der FTL ein, in der Hoffnung einen gangbaren Weg für die kommenden Jahrzehnte in der FTL aufzuzeigen. So war u.a. der prominente katholische Befreiungstheologe José Tamaro eingeladen. Aus seiner Sicht beschrieb er die Merkmale der Form von Mission, die er in der FTL vertreten sieht.<sup>15</sup>

Ein weiterer Aspekt, der auf CLADE V hervorgehoben wurde, war eine relationale Missionstheologie. Hierzu war die Theologin Dana Roberts, Professor für *World Christianity* und Missionsgeschichte an der Universität in Boston, als eine weitere Beobachterin zu dem Kongress eingeladen worden. Sie betonte, dass eine Theologie der Beziehungen mit globalen Realitäten verbunden werden muss, und sah die Stärke der FTL in ihrer brüderlichen Natur.

---

15 CLADE V, „Foro Teológico Jueves“, 12. Juli 2012, <http://www.clade5org./index.php/es/clade/103-transmisionenespanol> (aufgerufen am 12. Juli 2012).

## Kritische Anmerkungen

Ein Kritikpunkt an CLADE V bezieht sich auf die Spannung zwischen dem sozialen Aspekt und der evangelistischen Botschaft. Hierzu bemerkt Andrew Kirk, einer der Gründer von FTL:<sup>16</sup>

Allgemein gesagt habe ich den Eindruck, dass durch die Propagierung einer bestimmten Vision von integraler Mission, bei der soziale Aspekte betont wird (die „gute Nachricht“ für die Marginalisierten und die politisch und ökonomisch Unterdrückten), die evangelistische Botschaft (die „gute Nachricht“ für Verlorene) vernachlässigt wird. Das Pendel schlägt nun zur anderen Seite aus. Ich bin nicht sicher, ob die FTL dem Gedanken von Gottes Mission als einem integralen Ganzen schon volles biblisches Genüge getan hat. Oder ob es sich nicht vielmehr um unterschiedliche, unzusammenhängende Teile handelt. Aber dies ist ein recht verallgemeinernder Kommentar zu einem komplexen Thema. Die Diskussion geht weiter und es wird zweifelsohne verschieden Stimmen in der FTL geben.

Entsprechend könnte der Eindruck entstehen, dass CLADE V das doppelte Mandat der Mission polarisiert. Diese Spaltung muss geklärt werden, wenn die FTL unnötige Konflikte in der evangelikalen Bewegung vermeiden will. So wurde von Jose L. Andavert darauf hingewiesen, dass viele Beiträge sich mit sozialer Ungerechtigkeit, Marginalisierung und Armut auf eine Art und Weise beschäftigten, die eine Befreiungstheologie wiederholt, welche angesichts der Veränderungen in den 1970er Jahren als veraltet gelten muss.<sup>17</sup>

... eine Befreiungstheologie, die als veraltet gelten muss.

---

16 Andrew Kirks Information in einer Email an den Autor (3. August 2012).

17 Andavert, „A propósito de CLADE V, Una mirada retrospectiva“ *Actualidad Evangélica*, 9. August 2012, <http://www.actualidadevangelica>.

Der britische Missiologe, John Corrie, meint, dass es dem Kongress an Diskussion, Kritik, Analysen und Debatten fehlte. Die Vorträge hätten aus theologischer Perspektive wenig Herausforderndes geboten und wenige Beispiele funktionierender integraler Missionsmodelle für Lateinamerika aufgezeigt. Positiv sieht er das Heranwachsen einer neuen Generation junger Theologen mit einer Leidenschaft für soziale Gerechtigkeit und den Umweltschutz.

Eine Schwäche der FTL ist, dass die Ergebnisse der theologischen Reflektion aufgrund struktureller Begrenzungen nicht so schnell und so weit zugänglich gemacht werden können, wie es wünschenswert wäre. Andererseits ist es eine Stärke der FTL, dass sie ihre Mitglieder zum Schreiben und zur Veröffentlichung ihrer Artikel ermutigt.

## 6. Herausforderungen und Schlussfolgerungen

### Die Missionstheologie

Nach meinem Verständnis hat die Missionstheologie der FTL folgende Merkmale:

- **Integrale Mission.** Es gibt eine länderübergreifende Gemeinschaft, die mit der Praxis integraler Mission verknüpft ist.
- **Inkarnatorische Theologie.** Die Theologie ist nicht abstrakt, sondern erwächst aus der Lebenswirklichkeit. Glaube und Theologie sind unmittelbar mit einander verbunden, weil Theologie aus der Begegnung mit Gott entsteht.
- **Eine gemeinschaftliche Theologie.** Der ganze Leib Christi – Jugendliche wie Erwachsene, Männer und Frauen – haben Teil am Auftrag, das Evangelium weiterzugeben.

- **Hoffnung.** Jedem Kontext wird mit einer Hoffnung begegnet, die sich nicht auf den Umständen gründet, sondern in der vollständigen Hingabe an ein Leben der Hoffnung besteht.
- **Kontextualisierung.** Die FTL hat uns geholfen zu verstehen, dass Mission auf den Kontext bezogen ist, d.h. dass das Evangelium übersetzbar in den jeweiligen kulturellen Kontext ist.
- **Theologie in Verbindung mit der Kirche.** Die FTL zeigt ihren eigenen Weg, Theologie zu betreiben auf, indem sie eine missionstheologische Reflektion fördert, die hilft, sowohl Gottes Mission als auch die Mission der Kirche zu verstehen.
- **Die tiefgehende Festtags-Stimmung,** mit der Jesus-Nachfolge zelebriert wird. Diese schließt eine radikale Hingabe an die Forderungen Jesu ein.
- **Kunst als Mission.** Dies ist das neueste Merkmal und bedarf in seiner Umsetzung noch weiterer kritischer Überlegungen, wie die Missionstheologie hier ihren Ausdruck findet. Die erste von der FTL organisierte Konsultation zu Kunst, Liturgie und Mission fand im April 2012 statt.<sup>18</sup>

### Herausforderungen

Ich sehe folgende Herausforderungen, wenn durch die CLADE Kongresse die Entwicklung einer Missionstheologie gestärkt werden soll:

Erstens besteht die Herausforderung zu einem demütigen Dialog. Die CLADE Kongresse sollten den ständigen Dialog mit anderen Kongressen und Konsultationen aufrechterhalten. Anknüpfend an die historische Linie von Edinburgh 1910 und Panama 1916, hilft z.B. der Dialog mit den drei Lausanner Kon-

---

es/index.php?option=com\_content (aufgerufen am 30.08.2012).

---

18 *Fraternidad Teológica Latinoamericana*, „Art Liturgy and Mission Consultation“, [http://www.ftl-al.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=303&Itemid=100](http://www.ftl-al.org/index.php?option=com_content&view=article&id=303&Itemid=100) (aufgerufen 08.08.2012).

gessen der FTL, die demütige Haltung ihrer Gründer beizubehalten und nicht aus theologischer Arroganz ihre Meinung anderen aufzuktroyieren. Die Gründergeneration verstand, den Kairos Gottes abzuwarten für den Dialog mit anderen Theologien. Auf diese Weise könnte eine systematische lateinamerikanische Missionstheologie ausgeformt werden.

Zweitens besteht die Herausforderung eine lateinamerikanische Bewegung zu sein. Hierzu sagt Escobar:<sup>19</sup>

Die Kongresse sind eine Zeit zur Bilanz und Reflektion sowie zur Bewusstmachung. Dies kann zusammengenommen wie ein Stück Sauerteig leise, aber langfristig in verschiedenen Denominationen, Missionsorganisationen und Ortsgemeinden seine Wirkung ausüben.

Drittens ist die kommende Generation herausgefordert den methodische Ansatz der CLADE Kongresse aufrecht zu erhalten. Dieser umfasst das Hören auf Gottes Wort, den Inhalt und die Erfahrung des persönlichen Glaubens sowie des Glaubens der Gemeinschaft, die Beobachtung der gegenwärtigen Situation und eine Antwort durch Reflektion und Aktion. Diese Elemente werden zur Stärkung einer biblischen evangelikalen Identität beitragen.

In Hinblick auf eine solche Identität ist Escobar zuzustimmen, wenn er hervorhebt, es sei entscheidend, dass wir unsere Identität wiederfinden:<sup>20</sup>

Unsere Identität wiederzufinden, heißt vor allem, in unsere Vergangenheit und zu unseren Wurzeln zu schauen. Aber es heißt auch, in dem Bewusstsein unserer Mission vorwärts zu schauen. Es geht nicht darum,

servil oder gewohnheitsmäßig gestrige Formen zu wiederholen. Das Herzstück des evangelikalen Weges ist der Glaube an den Heiligen Geist, der weht, erneuert und erschafft, und an sein Wort, das ein sicherer Wegweiser und Anker ist, aber zugleich auch ein fruchtbarer Same, der Leben hervorbringt.

## Trends

Schließlich gibt es in Lateinamerika drei Trends, die in den kommenden Jahrzehnten die größte Herausforderung für die Evangelikalen sein werden und auf die die FLT und die CLADE Kongresse werden eingehen müssen.

Zuvorderst ist die Radikalisierung der Evangelisation in evangelischen wie katholischen Kirchen zu nennen, die darauf besteht, einen ökumenischen Ansatz in der Evangelisation voranzutreiben. Befreiungstheologien werden weiterhin den Einsatz für soziale Gerechtigkeit betonen. Soweit es der FTL um eine Theologie geht, deren Schwerpunkt auf der Ortsgemeinde liegt, wird sie eine weltweite, evangelikal geprägte, hoffnungsvolle Lebendigkeit des Glaubens hervorheben. Insofern sie ihren Fokus auf integrale Mission legt, wird dies zu einer gewissen Schwächung der verbalen Verkündigung führen.

Zum zweiten wird sich die charismatische Bewegung auch in Zukunft mit Diskussionen über ihre Theologie konfrontiert sehen. Zugleich wird sie zunehmend gesellschaftlich präsent sein und entscheidende Anstöße für das evangelistische Wachstum geben. Das wird eine Stärkung ihrer theologischen Grundlagen erfordern sowie vertiefte Verbindungen zu traditionellen Kirchen.

Drittens führt die Betonung der integralen Mission seitens der lateinamerikanischen Kirche unweigerlich zu

Die charismatische Bewegung wird zunehmend gesellschaftlich präsent sein.

19 Escobar, „Los CLADEs y la Misión de la Iglesia“.

20 Samuel Escobar, „Que significa ser evangélico hoy?“, Iglesia y Mision 1 (1982), Fußnote 2; [http://www.kairos.org.ar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1363](http://www.kairos.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1363) (aufgerufen am 19.07.2012).

einem sozialen Verantwortungsgefühl. Mission befindet sich in ständiger Spannung zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung. Evangelistische Lebenskraft und soziale Verantwortung zusammengenommen werden zu einer wichtigen theologischen Synthese für die Kirche in Latein Amerika führen.

Dieser Ausblick legt nahe, dass die FTL einen besseren und brüderlicheren Dialog innerhalb der protestantischen und evangelikalen Welt sowie auch mit anderen theologischen Traditionen fördert. Auf diesem Wege wird sie ihre

Missionstheologie im Dialog mit der weltweiten Missionsbewegung systematisieren.

CLADE V erscheint als entscheidender Moment, um die Bedeutung des Engagements der FTL für die Förderung einer lateinamerikanischen Missionstheologie zu würdigen und um den Einsatz der „alten Löwen“ anzuerkennen, die ihr Leben in den Dienst der Mission Gottes gestellt haben. Sie haben durch ihr Denken und ihr Handeln eine unverkennbar lateinamerikanische Theologie vorgelebt und vorgebracht.

## Wie gehen Gemeinden in Europa mit kulturellen Unterschieden um?

Johannes Müller

Die starke kulturelle Durchmischung in der Folge der weltweiten Migration stellt Schweizer Gemeinden vor neue Fragen: Wie sollen Gemeinden bezeichnet werden, die kulturell anders geprägt sind, und welche Gemeindemodelle gibt es vor diesem Hintergrund? In diesem Artikel wird die Verwendung eines möglichst neutralen Sammelbegriffs unterstützt: internationale Gemeinden. Unterschiedliche Klassifizierungen der Gemeinden werden unter den Perspektiven der Entstehungsgeschichte, der Denomination und dem Umgang mit kulturellen Unterschieden vorgestellt. Ausgehend vom letzten Ansatz werden drei Grundmodelle unterschieden: monokulturell (eine Kultur im Vordergrund), interkulturell (die Gemeinde steht zwischen den Kulturen) und multikulturell (kulturell unterschiedlich geprägte Gruppen in einer Gemeinde). Im zweiten Teil werden diese Modelle mit ihren Stärken und Herausforderungen beschrieben und einander gegenübergestellt.

*Johannes und Barbara Müller waren 14 Jahre in Guinea (Westafrika) in der Leiteraus- und der Mobilisierung für interkulturellen Gemeindebau unter unerreichten Völkern tätig. Seit Ende 2007 bauen sie African Link auf, eine Arbeit mit afrikanischen Gemeindeführern in der Schweiz, die bei MEOS assoziiert und mit der Arbeitsge-*

*meinschaft Interkulturell (AGiK) der Schweizerischen Evangelischen Allianz vernetzt ist. E-Mail: johannes.mueller@africanlink.ch.*

*Dieser Artikel ist ein Reflektionspapier für die gemeinsame Jahresversammlung der Schweizerischen Evangelischen Allianz und des Réseau Évangélique Suisse am 10. Mai 2014 in Biel.*

## Einleitung

„Sollen Immigranten, die aus islamischem Hintergrund zu Jesus gekommen sind, in Gruppen aus ihrem Kulturkreis weiter begleitet oder in Schweizer Gemeinden integriert werden?“ Der Anrufer hatte mir die Frage rasch gestellt. Nach einer Stunde waren wir noch nicht viel weiter, als dass sich die Frage eigentlich für alle Christen aus anderen Kulturen stellt und es darauf weder eine kurze und noch eine einheitliche Antwort gibt. Menschen sind zu verschieden, nicht nur zwischen unterschiedlichen Kulturen, sondern auch innerhalb eines Kulturraums.

Wie sollen christliche Gemeinden konkret damit umgehen, dass immer mehr Menschen in ihrem Umfeld kulturell anders geprägt sind? Welche bewährten Modelle gibt es? Die Frage betrifft natürlich Gemeinden, die durch Immigranten gegründet wurden, aber auch alle Gemeinden in städtischen Zonen und zunehmend auch in ländlichen Gebieten.

Gemäss offiziellen Statistiken haben 35% der Wohnbevölkerung der Schweiz einen Migrationshintergrund.<sup>1</sup> Der Prozentsatz der im Ausland geborenen Einwohner liegt doppelt so hoch wie der Durchschnitt der OECD-Länder.<sup>2</sup> Christliche Gemeinden in der Schweiz können sich dieser Realität noch weniger verschliessen als anderswo.

In diesem Artikel möchten wir zunächst überlegen, welche Bezeichnungen für kulturell anders geprägte Gemeinden verwendet werden. Anschliessend be-

trachten wir verschiedene Ansatzpunkte, die in den vergangenen Jahren publiziert wurden, nach denen Gemeindemodelle unterschieden werden können. Im Hauptteil werden wir drei verschiedene Grundmodelle besprechen, ihre Stärken beleuchten und überlegen, welchen Herausforderungen sie sich zu stellen haben.

## Welche Bezeichnungen sollen wir verwenden?

Kürzlich nahm ich an einem grösseren multikulturellen Anlass in der Schweiz teil, zu dem Christen aus vielen verschiedenen kulturellen Hintergründen erschienen waren. Bei der Begrüssung bat der Moderator: „Können alle die Hand heben, die aus einer Migrationskirche kommen?“ Zögerlich erschienen zwei oder drei Hände. Der Moderator war sichtlich mit dem Ergebnis nicht zufrieden und hakte nach: „Können alle Mitglieder von internationalen Gemeinden die Hand erheben?“ Jetzt ging ein Rausen durch die Reihen und fast die Hälfte der Anwesenden hob ihre Hand.

## Migrationskirchen

An vielen Stellen lesen und hören wir heute in der Schweiz die Bezeichnung „Migrationskirchen“. Die Medien, das öffentliche Leben und viele Kirchen<sup>3</sup> sind sich einig, was sie mit dieser Bezeichnung meinen. Warum fühlte sich in der sehr gemischten Zusammenkunft trotzdem fast niemand von diesem Ausdruck angesprochen? Er kommt aus einer

---

1 Siehe [www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/07/blank/key/04.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/07/blank/key/04.html) [19.1.14].

2 OECD (2011), Society at a Glance 2011 - OECD Social Indicators ([www.oecd-ilibrary.org/migration\\_5kgdxh7xtzvf.pdf?contentType=&itemId=/content/chapter/soc\\_glance-2011-8-en&containerItemId=/content/serial/19991290&accessItemIds=/content/book/soc\\_glance-2011-en&mimeType=application/pdf](http://www.oecd-ilibrary.org/migration_5kgdxh7xtzvf.pdf?contentType=&itemId=/content/chapter/soc_glance-2011-8-en&containerItemId=/content/serial/19991290&accessItemIds=/content/book/soc_glance-2011-en&mimeType=application/pdf)) [19.1.14].

---

3 So zum Beispiel der Schweizerische Evangelische Kirchenbund. Siehe Jaggi, Sabine und Schär, Benz H. R.: *«Gottes Volk hat viele Farben» – Migrationskirchen als Herausforderung und Chance für die Reformierten Kirchen Bern–Jura–Solothurn*. Bern: Reformierte Kirchen Bern–Jura–Solothurn, Fachstelle Migration, 2009, S. 4. ([www.refbejuso.ch/fileadmin/user\\_upload/Downloads/OeME\\_Migration/Migration-Integration/OM\\_Pub\\_Gottes\\_Volk\\_hat\\_viele\\_Farben.pdf](http://www.refbejuso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/OeME_Migration/Migration-Integration/OM_Pub_Gottes_Volk_hat_viele_Farben.pdf)) [8.1.14].



Sie möchten nicht immer durch ihre Vergangenheit definiert werden.

Fremdwahrnehmung:<sup>4</sup> Aus Sicht der Einheimischen sind die Anderen Zugewanderte, Migranten eben. Immigranten der ersten Generation wissen natürlich um ihre „Wanderung“, aber die Erfahrung des Lebens im neuen Land überwiegt und sie möchten nicht immer durch diesen

Übergang in der Vergangenheit definiert werden. Und auf die zweite Generation passt das Wort sowieso nicht wirklich.

Die gelegentlich verwendete Bezeichnung „Diaspora“ (wörtlich: Zerstreuung) zielt in eine ähnliche Richtung, weist aber noch weiter zurück, nämlich zur gemeinsamen geografischen und kulturellen Herkunft vor der Migration. Sie betont die Verbundenheit unter den Auswanderern, die dadurch entsteht. Gleichzeitig schwingt die Abgrenzung von kulturell anders geprägten Menschen im Einwanderungsgebiet mit.<sup>5</sup>

## Ethnische Gemeinden

Ähnlich verhält es sich mit dem Ausdruck „ethnisch“. Er dient vor allem zur Abgrenzung von dem, was kulturell anders tickt und als exotisch empfunden wird. Logisch scheint es jedenfalls nicht, warum ein Fleischkloss, nach einer deutschen Grossstadt (Hamburg) bezeichnet,

---

4 Rölthlisberger, Simon und Wüthrich, Matthias D.: *Neue Migrationskirchen in der Schweiz*. Bern: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK, 2009, S. 12-13. ([www.migrationskirchen.ch/resources/Neue\\_Migrationskirchen\\_in\\_CHSEKStudie1.pdf](http://www.migrationskirchen.ch/resources/Neue_Migrationskirchen_in_CHSEKStudie1.pdf) [8.1.14]).

5 Die Lausanner Bewegung stellt ihre Initiativen, die sich mit der weltweiten Migration befassen, unter den Titel „Diaspora“, auch den entsprechenden Abschnitt in der Kapstadt-Verpflichtung (<http://conversation.lausanne.org/en/home/diaspora>) [17.1.14]. Sie gab den Anstoss zur Entstehung des „Global Diaspora Networks“ ([www.globaldiaspora.org](http://www.globaldiaspora.org)), das stark ostasiatisch geprägt ist. Eines der Ziele des Netzwerks ist die Entwicklung einer „Diaspora Missiologie“.

zwischen zwei Brötchenhälften eingeklemmt – was dem Ganzen den Namen eines englischen Grafen beschert (Sandwich) – und mit „französisch frittierten“ Kartoffelstäbchen serviert, trotz der Vielvölker-Herkunft der Bestandteile kein „ethnic food“ sein soll, eine weltweit verkaufte Gewürzmischung (Curry) hingegen schon. Wenn überhaupt, dann passt der Ausdruck besser aufs Fondue.

Wie sieht es mit „ethnischen Gemeinden“ aus? Wenn man damit Kirchen meint, die von einer bestimmten Kultur geprägt werden, müsste man dann nicht auch die grösste Gruppe einschliessen, die Schweizer Gemeinden?

In Grossbritannien ist deshalb die Bezeichnung *ethnic minority churches* en vogue. Dadurch kann man diese von den englischen Kirchen abgrenzen. Ob die Schotten als einheimische Minorität damit glücklich sind, bleibt offen. Abgesehen davon ziehen diese Gemeinden im Raum London schon seit Jahren deutlich mehr Gottesdienstbesucher an als die Gemeinden der „Majority“. In der Schweiz geraten wir mit einem solchen Ausdruck innenpolitisch definitiv aufs Glatteis.

## Fremdsprachige oder Ausländergemeinden

Eine nicht unbeträchtliche Zahl der Gemeinden, die durch die Immigration in der Romandie entstanden, ist französischsprachig, verwendet also die Sprache der einheimischen Umgebung. Der Begriff „fremdsprachig“ passt schlecht und ist in der Schweiz mit ihren viersprachig beschrifteten Banknoten ohnehin problematisch.

Von Ausländergemeinden zu sprechen, ist ebenfalls schwierig: Diese Bezeichnung grenzt aus. Zudem haben eine zunehmende Anzahl der Mitglieder dieser Gemeinden die Schweizer Nationalität.

## Internationale Gemeinden

Was bleibt uns dann noch übrig? Die am meisten Betroffenen zu fragen, ist eine Tugend der Schweizer Politik (Stichwort: Vernehmlassung). Mehrere afrikanische Pastoren haben nicht nur das Wort „international“ in ihren Gemeinendamen genommen, sie haben mir angeraten, diesen Ausdruck auch für alle Gemeinden zu verwenden, die im Umfeld der Migration entstanden sind.<sup>6</sup>

Der Leiter einer Schweizer Gemeinde schrieb mir kürzlich: „Für mein Verständnis sind diese Gemeinden überhaupt nicht international.“ Wie sieht das aus? Mehr Gemeinden haben eine internationale Zusammensetzung, als es von aussen den Anschein hat. Die meisten englisch-, spanisch- bzw. portugiesischsprachigen sowie afrikanisch geleiteten Gemeinden setzen sich aus Menschen verschiedener Nationalitäten zusammen. In einem weiteren Sinn gilt dies auch für chinesische, japanische, eritreische oder tamilische Gemeinden in der Schweiz: Sie stehen zwischen den Nationen und erleben diese Herausforderung täglich. Einige Gemeinden gehören zu weltweit aktiven Gemeindeverbänden und sind auch auf diese Art international.

Der Hauptgrund, der aus meiner Sicht für die Verwendung des Begriffs „international“ spricht, ist, dass sich die Leiter der meisten Gemeinden, auf die

man ihn anwendet, damit zurechtfinden.<sup>7</sup> Natürlich ist die Bezeichnung schwammig, aber einer so vielgestaltigen Bewegung, wie sie durch die aktuelle weltweite Migration entsteht, wird man mit einem eng gefassten Überbegriff nicht gerecht.

In der Folge dieses Artikels werden wir unterschiedliche Ansatzpunkte anschauen, wie Gemeinden mit kulturellen Unterschieden umgehen und dabei klarer abgesteckte Bezeichnungen verwenden. In einem ersten Schritt möchte ich Kategorisierungen von verschiedenen Autoren umreissen.

## Wie können Gemeindemodelle unterschieden werden?

Die kulturelle Vielfalt hat zu einer komplexen Bandbreite von verschiedenartigen Ansätzen im Gemeindebau geführt, die sich nach Aussagen einiger Autoren nur schwer kategorisieren lassen. Sie versuchen es trotzdem und wählen dafür recht unterschiedliche Kategorisierungen. Grob lassen sich drei Ansätze unterscheiden: die Entstehung der Gemeinden, die konfessionelle oder denominationelle Zugehörigkeit bzw. der Umgang mit kultureller Unterschiedlichkeit.

## Unterscheidung nach der Entstehungsgeschichte der Gemeinden

Simon Röthlisberger und Matthias Wüthrich unterscheiden protestantische Migrationskirchen in der Schweiz vor allem nach der Dauer ihres Bestehens: Erstgenerationsgemeinden, Zweitgenera-

---

<sup>6</sup> In Deutschland setzt sich dieser Ausdruck ebenfalls immer mehr durch. Siehe Kisskalt, Michael: Zwischen Offenheit und Misstrauen. Zur Integration von Migrationskirchen in den deutschen Freikirchen, in: Mutombo-Mukendi, Félix (Hrsg.): „Exégèse, Théologie, Pastorale & Mission. Dix ans au service du Seigneur en Europe“, Bochum, Editions IBTB Presses, 2012, S. 483.

---

<sup>7</sup> Michael Herbst plädiert für diesen Begriff, weil er auf die Identität und Kultur und den Kontakt zur Gesellschaft hinweist. Siehe Herbst, Michael: Mission kehrt zurück: Internationale Gemeinden in Deutschland, in: *theologische beiträge*, 41/2010, S. 14-15. ([www.theologische-beitraege.de/fileadmin/theo/downloads/ThBeitr41\\_1\\_Herbst.pdf](http://www.theologische-beitraege.de/fileadmin/theo/downloads/ThBeitr41_1_Herbst.pdf)) [7.1.14].

Sie stehen zwischen den Nationen und erleben diese Herausforderung täglich.

tions- bzw. Mehrgenerationengemeinden und historische Gemeinden, die seit mehr als 100 Jahren bestehen.<sup>8</sup> Im selben Sinn betont Marianne Guéroult aus einem französischen Hintergrund, dass die Geschichte der Migrationsgemeinden mit der Geschichte der Migration verknüpft ist.<sup>9</sup>

Sie suchen Gemeinden, in denen sie ihre Gefühle und ihre Spiritualität ausleben können.

Die Mehrheit der afrikanischen Autoren kommt ebenfalls von der Entstehungsgeschichte der Gemeinden her, wobei sie aus dem Blickwinkel der Immigranten das Gegenstück zur eben erwähnten europäischen Perspektive schildern. Israel Olofinjana holt ebenfalls bis in frühere Jahrhunderte aus und schildert, wie sich in Grossbritannien *Black Majority Churches* bildeten, zum Teil weil sich Einwanderer aus der Karibik und Afrika in britischen Gemeinden abgelehnt fühlten oder ihre vertrauten Gemeinden (meist *African Initiated Churches*) nicht fanden. Er beschreibt die denominationale Vielfalt und erwähnt insbesondere überseeische Gemeindeverbände, vor Ort gegründete Gemeinden und afrikanische Leiter bzw. Christen in britischen Gemeinden.<sup>10</sup> Afe Adogame betont, dass afrikanische Immigrantengemeinden suchen, in denen

sie ihre Gefühle und ihre Spiritualität ausleben können.<sup>11</sup>

Jehu Hanciles stellt die *African Immigrant Churches* in den USA in den grossen historischen und geografischen Zusammenhang der Globalisierung. Er unterscheidet Gemeinden vor allem danach, wer die Initiative zur Gründung bzw. Neubelebung ergriff (und bezeichnet die Modelle mit Namen aus der Bibel): ein einzelner afrikanischer Migrant (Abraham), eine Gemeindebewegung in Afrika (mazedonisch), afrikanisch geleitete Gemeinden in einer westlichen Denomination (Jerusalem) bzw. afrikanische Mitglieder einer älteren Denomination (Samuel-Eli).<sup>12</sup>

Joseph Kabongo beschreibt die Entstehung afrikanischer Gemeinden in der Schweiz und richtet ein besonderes Augenmerk auf die Bildung eines Netzes, der *Conférence des Églises Africaines en Suisse* (CEAS). Dabei unterscheidet er zwischen Gemeinden, die von einer Muttergemeinde in Afrika abhängen, und solchen, die durch eine unabhängige Initiative von Pastoren oder von Christen in der Schweiz gegründet wurden.<sup>13</sup>

In seinem Buch über die christliche afrikanische Diaspora erwähnt Afe Adogame dieselbe Unterscheidung. Er stellt parallel dazu eine Typologie nach denominationellen Kriterien vor (wie ich sie im nächsten Abschnitt beschreiben werde), legt aber das Hauptgewicht auf die

---

8 Röthlisberger, Simon und Wüthrich, Matthias D.: op.cit., S. 10-11.

9 Guéroult, Marianne: Les Églises issues de l'immigration : de quoi parlons-nous ? Fédération protestante de France, *Project Mosaic*, 2010, S. 18. ([www.protestants.org/uploads/media/Les\\_Eglises\\_issues\\_de\\_l\\_immigration\\_de\\_quoi\\_parlons-nous\\_version\\_finale\\_PDF\\_BDF.pdf](http://www.protestants.org/uploads/media/Les_Eglises_issues_de_l_immigration_de_quoi_parlons-nous_version_finale_PDF_BDF.pdf)) [8.1.14].

10 Olofinjana, Israel: *Reverse in Ministry and Missions: Africans in the Dark Continent of Europe*. Central Milton Keynes: Author House, 2010, S. 36-46.

---

11 Adogame, Afe: Les Églises africaines se développent en Europe. *Religioscope*, 19 janvier 2003, [http://religioscope.info/article\\_41.shtml](http://religioscope.info/article_41.shtml). [8.1.14].

12 Hanciles, Jehu J. 2008. *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*. Maryknoll: Orbis Books, 2008, S. 326-327.

13 Kabongo, Joseph Mudimba: *Les minorités spirituelles. Un atout social! Le cas des Églises d'expression africaine*. Jouaville, Editions Scripta, 2011, S. 39-43.

historische Perspektive: Diese sei entscheidend, um afrikanisch geleitete Gemeinden zu verstehen.<sup>14</sup>

Einige internationale Gemeinden, die in Europa oder Nordamerika entstanden sind, entwickeln eine grosse Dynamik und gründen ihrerseits Tochtergemeinden in anderen Ländern.<sup>15</sup>

Manche dieser Darstellungen von afrikanischen Autoren lassen sich sicher auch auf Gemeinden übertragen, die von Einwanderern aus anderen Kontinenten gegründet wurden.

Die historische Perspektive beleuchtet, wie und warum internationale Gemeinden entstehen. Insbesondere die Wahrnehmung der Geschichte aus der Sicht der Immigranten kann das Verständnis der Christen aus dem Gastland für ihre neuen Geschwister fördern.

### **Unterscheidung nach Konfession bzw. Denomination**

Die naheliegende Kategorisierung von Gemeinden nach Konfession bzw. Denomination bietet sich auch bei internationalen Gemeinden an. Arnd Bünker erinnert, dass bis in die 1970er Jahre 80% der Migranten in der Schweiz katholisch waren. Diese Zahl sank auf 44%, aber mit insgesamt 57% sind die Christen noch in der Mehrheit. Vor diesem Hintergrund unterscheidet er recht summarisch zwischen katholischen, an-

derssprachigen Missionen und freikirchlich organisierten Migrationskirchen, die mehrheitlich pfingstlich/charismatisch geprägt sind.<sup>16</sup>

Sabine Jaggi und Benz Schär geben der konfessionellen Zugehörigkeit keinen grossen Stellenwert. Dafür betonen sie den Migrationsbezug und Unterschiede in den Organisationsformen (nicht parochial, d.h. keine Bezirke; nicht „Hausbesitzer“; keine Angestellten).<sup>17</sup> Ein Teil dieser Beobachtungen gilt allerdings nicht nur für internationale Gemeinden, sondern ebenso für einige neue freikirchliche Gemeindeformen.

Michael Herbst erwähnt für die deutsche Situation drei Typen von Gemeinden, in denen Ausländer in Erscheinung treten: Spätaussiedlergemeinden, deutsche Gemeinden mit Erfahrung in der Arbeit mit Asylsuchenden und fremdsprachige Gemeinden. Innerhalb der letzten Gruppe unterscheidet er (ähnlich wie die erwähnte katholisch geprägte Sichtweise) zwischen Gemeinden, die denselben Hintergrund wie die deutschen Volkskirchen haben, und evangelikal, charismatischen oder pfingstlerischen Christen aus Asien, Afrika und Südamerika.<sup>18</sup>

Differenziertere Typisierungen schlagen Claudia Währisch-Oblau (zitiert von André Machel)<sup>19</sup> und Bernard Coyault<sup>20</sup>

---

14 Adogame, Afe: *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*. London und New York: Bloomsbury Academics, 2013, S. 62.

15 Sabine Jaggi erwähnt eine Typologie von Benjamin Simon, die diese zusätzliche Kategorie aufführt. Siehe Jaggi, Sabine: *Yesu azali awa. Untersuchung einer afrikanischen, frankophonen MigrantInnenkirche in Bern*, Lizenzatsarbeit, Universität Bern, 2005, S. 33. ([www.refbejus.ch/fileadmin/user\\_upload/Downloads/Publikationen/O\\_M\\_Pub\\_yesu\\_azali\\_awa.pdf](http://www.refbejus.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/Publikationen/O_M_Pub_yesu_azali_awa.pdf)). Siehe auch [http://de.wikipedia.org/wiki/Afrikanische\\_Kirchen\\_in\\_Europa](http://de.wikipedia.org/wiki/Afrikanische_Kirchen_in_Europa) [7.1.14].

---

16 Bünker, Arnd: Christliche Migrationsgemeinden als Herausforderung. in: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 10/2011 (10.3.2011), [www.kath.ch/skz/index.php?PHPSESSID=gfanvqdek1olvatpigldmf6m37&na=0,0,0,0,d,,,&kz=3478](http://www.kath.ch/skz/index.php?PHPSESSID=gfanvqdek1olvatpigldmf6m37&na=0,0,0,0,d,,,&kz=3478). [7.1.14].

17 Jaggi, Sabine und Schär, Benz H. R.: op.cit. S. 5-7.

18 Herbst, Michael: op.cit. S. 11-13.

19 Machel, André: „Migrationsgemeinden – eine neue Herausforderung“, in *Evangelikale Missiologie*, 27/2011/3, S. 131-132. (Er erwähnt auch die bereits vorgestellte Kategorisierung von Benjamin Simon nach dem Gründungsort.)

20 Coyault, Bernard: „Les églises issues de l’immigration dans le paysage protestant français“, *Information-Évangélisation*, n° 5, octobre 2004, p. 2-17. ([www.protestants.org/fileadmin/user\\_upload/](http://www.protestants.org/fileadmin/user_upload/)

vor. In der folgenden Tabelle (Abb. 1) stelle ich diese beiden Ansätze einander gegenüber und füge Beispiele aus der Schweiz ein:

Die denominationale Betrachtungsweise zeigt einige der vielfältigen Arten, mit denen internationale Gemeinden verknüpft sein können. Mentoring-Beziehungen mit Leitern in verschiedenen Ländern und internationale Vernetzung kommen bei einigen noch dazu. So kann es geschehen, dass für Kontakte zu anderen Gemeinden am selben Ort wenig Kapazität besteht.

## Unterscheidung nach dem Umgang mit kultureller Diversität

Ein weiteres Unterscheidungskriterium ist der Umgang mit kultureller Verschiedenheit. Diese Perspektive wird stark durch das Umfeld der Gemeinden geprägt. Aus diesem Grunde bespricht Johannes Reimer, bevor er auf den multi-kulturellen Gemeindebau eingeht, gesellschaftliche Integrationsmodelle.<sup>21</sup>

- *Non-Immigrant-Modell:* Nationale Identität wird vor allem ethnisch de-

Währisch-Oblau	Coyault	Beispiele aus der Schweiz
Etablierte denominationale Gemeinden	Gemeinden, die zu einer Denomination im Herkunftsland gehören	Eglise méthodiste lusophone; Eglise presbytérienne camerounaise; Eritrean Evangelical Lutheran Church (alle in Genf)
	Vom Herkunftsland unabhängiger Gemeindeverband von Christen aus einem Land oder Sprachgebiet	Oikos Church – tamilisch sprachig; Winning Faith Ministries; in gewissem Sinn auch die Conférence des églises africaines en Suisse
	Gemeinden von Christen aus einem Land oder Sprachgebiet, die zu einem Gemeindeverband des Gastlandes gehören	Französischsprachige, afrikanisch geleitete Vineyard-Gemeinden in Europa
Unabhängige, nicht-denominationale Kirchen	Unabhängige Gemeinden, die zu keinem Verband gehören	Eine Vielzahl der internationalen Gemeinden
Gemeinden mit einer überseeischen Mutterkirche	Gemeinden, die durch „Reverse Mission“ entstanden sind	Lighthouse Chapel International aus Ghana; Redeemed Christian Church of God aus Nigeria; Assembleia de Deus aus Brasilien
Römisch-katholische Migranten		Anderssprachige Missionen

**Abb. 1**

Protestantisme\_et\_Societe/documentation/ie5\_2004.pdf [7.1.14].

21 Reimer, Johannes: *Multikultureller Gemeindebau. Versöhnung leben*. Marburg an der Lahn: Francke-Buchhandlung, 2011, S. 27-30.

finiert. Einwanderer sind nur auf Zeit willkommen und ihre Eingliederung in die Gesellschaft wird erschwert (Deutschland bis in 1990er Jahre, Japan).

- **Assimilierungsmodell:** Der Fremde hat sich einseitig in die Werte und Normen der einheimischen Kultur zu integrieren. Die Aufgabe seiner kulturellen Vorstellungen führt zu Minderwertigkeitsgefühlen bzw. den Aufbau einer parallelen Welt, was auf die Dauer den sozialen Frieden gefährdet (Frankreich, teilweise Deutschland).
- **Melting-Pot-Modell:** Die Integration von Seiten der Einwanderer und der Gastgeber soll zu einer gemeinsamen neuen Identität führen. Dieses Modell stärkt das Leben im Hier und Jetzt, nimmt aber den Menschen die Geschichte und funktioniert nur bedingt (Sowjetunion, USA).
- **Multikulturelles Modell:** Die ethnokulturelle Identität des Immigranten wird als Beitrag zum gesellschaftlichen Miteinander und nicht als Gefährdung gesehen. Bei diesem pluralistischen Modell besteht kein Zwang zur Integration oder Assimilation (Kanada).

Im Bereich der Gemeinden wird von verschiedenen Autoren eine ganze Reihe von Modellen mit teilweise unterschiedlichen Bezeichnungen vorgestellt. Dies lässt sich unter anderem auf ihre unterschiedliche Perspektive zurückführen. Ich werde ein paar Ansätze kurz vorstellen und sie anschliessend einander tabellarisch gegenüberstellen.

Der Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) führt unter dem Gesichtspunkt der Gemeindegründung unter anderem nationale und internationale Kirchen auf. Neben einheimischen und Migrationskirchen wird

eine Reihe von multikulturellen Modellen erwähnt.<sup>22</sup> Johannes Reimer stellt vier Modelle für multikulturellen Gemeindebau mit einer sehr ähnlichen Gliederung vor und illustriert sie durch Beispiele aus der Praxis.<sup>23</sup> Aus der Perspektive, wie internationales Gemeindeleben in Liebe und Einheit gestaltet werden können, schlägt der deutsche Bund der Freien evangelischen Gemeinden (Willi Ferderer) etwas andere Modelle vor und bespricht auch ihre Stärken und Herausforderungen. Darunter finden sich auch Übergangsformen.<sup>24</sup> André Pownall beschreibt verschiedene Ansätze, wie Integration im Bereich der Gemeinden in Frankreich vorgebracht werden kann und welche Haltung dafür nötig ist.<sup>25</sup> Peter Arthur, ein ghanaischer Pastor in Berlin, verfolgt die Fragestellung, welche Formen der Annäherung möglich sind, wenn Gemeinden dieselben Räume teilen.<sup>26</sup> Mit den Augen eines Immi-

---

22 *Gemeindemodelle*. Forum für Gemeindegründung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). [www.gemeindegruenden.de/node/33](http://www.gemeindegruenden.de/node/33). [10.1.14].

23 Reimer, Johannes: op.cit. S. 58-72. Die Bezeichnungen unterscheiden sich leicht von denjenigen des BEFG.

24 Ferderer, Willi und AK IGAD: *Mögliche Formen und Modelle des internationalen Gemeindelebens im Bund FeG. Grundlage für Austausch und Befragung einzelner Gemeinden im Auftrag des IGAD*. 2013. [www.feg.de/uploads/media/M%C3%B6gliche\\_Formen\\_und\\_Modelle\\_des\\_internationalen\\_Gemeindelebens\\_im\\_BFeG.pdf](http://www.feg.de/uploads/media/M%C3%B6gliche_Formen_und_Modelle_des_internationalen_Gemeindelebens_im_BFeG.pdf) [10.1.14].

25 Pownall, André: *Stratégies pour l'intégration de minorités ethniques dans les Églises évangéliques*. in: Van de Poll, Evert (Hrsg.): *Vivre la diversité. L'Église dans une société multiculturelle*, Paris, Croire-Publications, 2011, S. 47-57. ([www.publicroire.com/cahiers-ecole-pastorale/diversite-culturelle/article/strategies-pour-lintegration-de-minorites-ethniques-dans-les-eglises-evangeliques](http://www.publicroire.com/cahiers-ecole-pastorale/diversite-culturelle/article/strategies-pour-lintegration-de-minorites-ethniques-dans-les-eglises-evangeliques)) [10.1.14]

26 Arthur, Peter: *Einander verstehen lernen – Kulturunterschiede als Reichtum entdecken*, Workshop am Transforum, 6.3.2014, Berlin, [www.transforum-berlin.de/transforum/bild/material\\_115.pdf](http://www.transforum-berlin.de/transforum/bild/material_115.pdf) [26.5.14].

granten aus Lateinamerika in die Schweiz stellt Carl Hardmeier verschiedene Modelle der kulturellen Prägung einer Gemeinde und die Zielgruppe, die sie erreichen will, einander gegenüber.<sup>27</sup>

Die vorgeschlagenen Modelle decken sich nicht ganz. Vor allem aber sind die Bezeichnungen nicht einheitlich. Um einen Überblick zu gewinnen, möchte ich sie nach folgenden Kategorien ord-

nen (siehe Abb. 2):<sup>28</sup>

- **Monokulturell:** Eine Kultur steht klar im Vordergrund, sei es eine einheimische (a) oder eine fremde (b). Gemeinden aus unterschiedlichen Kulturen haben kaum Berührungspunkte, ausser eventuell die Benutzung derselben Räume (c).
- **Interkulturell:** Es werden bewusst

<b>Grundmodell</b>		<b>Reimer</b> (Gesellschaft)	<b>Reimer BEFG</b> (Gemeindegründung)	<b>Ferderer</b> (Gemeindeleben)	<b>Pownall</b> (Integration)	<b>Hardmeier</b> (Zielgruppe)	
<b>Mono-kulturell</b>	a	<i>Non-Immigrant bzw. Assimilierung</i>		Einheimisch			Schweizer (Zielgruppe Schweizer)
	b			Migrationskirche	Mono-kulturell fremdsprachig	Ethnisch	Ausländer (Ziel: eigene Gruppe)
	c		Multikongregational		Ausländer als Untermieter		
<b>Inter-kulturell</b>	d	<i>Melting pot</i>	Fremdenfreundlich		Ausländer besuchen eine deutsche Gemeinde	Multi-ethnisch mit französischer Kultur	Schweizer (Zielgruppe gemischt) Ausländer (Zielgruppe gemischt)
	e		Integrativ	Inter-kulturell	Multi-kulturell mit Übersetzung	Echte Multi-kulturalität	Inter-kulturell
<b>Multi-kulturell</b>	f	<i>Multikulturell</i>	Multi-kulturell	Multi-ethnisch	Multi-kulturelle Mehrzweig-Gemeinde	Bi-kulturell Viel-sprachig	Multi-kulturell

**Abb. 2**

27 Hardmeier, Carl, Co-Leiter der Arbeitsgemeinschaft interkulturell (AGiK) der Schweizerischen Evangelischen Allianz. Mündliche Auskunft, 18.7.2013.

28 In einem früheren Artikel habe ich diese Kategorisierung mit leicht anderen Bezeichnungen erwähnt: Müller, Johannes: „Afrikanische Diaspora in der Schweiz“, in *Evangelikale Missiologie*, 25/2009/3, S. 139-140. ([http://missiologie.org/mediapool/79/797956/data/em\\_Archiv/em2009-3.pdf](http://missiologie.org/mediapool/79/797956/data/em_Archiv/em2009-3.pdf)) [10.1.14].

Brücken geschaffen, damit Menschen aus verschiedenen Kulturen gemeinsam eine Gemeinde bilden. Die Bandbreite reicht vom Überwiegen einer Kultur (d) bis zur vollständigen Durchmischung (e).

- **Multikulturell:** Zwei oder mehr verschiedene Kulturen treffen sich unter einem Dach. Es gibt kulturell unterschiedlich geprägte Gefässe, aber auch gemeinsame Events und eine gemeinsame Leitung (f).

In den folgenden Abschnitten möchte ich die drei Hauptmodelle, ihre Stärken und die jeweiligen Herausforderungen genauer betrachten. Dabei bin ich mir bewusst, dass klare Abgrenzungen schwierig sind. Es gibt Übergangsformen und einige Gemeinden bewegen sich von einem Modell zum anderen.

## Monokulturelle Gemeinden

Mit „monokulturell“ möchte ich Gemeinden bezeichnen, die durch eine Kultur geprägt sind. Dieser Ausdruck ist noch nicht sehr verbreitet, scheint mir jedoch deutlich neutraler als einige der Bezeichnungen, die wir im ersten Abschnitt besprochen haben. Er unterscheidet a priori nicht zwischen einheimischen Kulturen und denen von Immigranten. Dies berücksichtigt ebenfalls, dass viele Schweizer Gemeinden von Immigranten als „ethnisch“ bzw. monokulturell erlebt werden. So gesehen sind sie die meist verbreitete Form von monokulturellen Gemeinden.

Monokulturelle Gemeinden entstehen fast zwangsläufig, wenn eine bestimmte Zielgruppe ins Auge gefasst wird. Die gewählte Sprache trägt viel dazu bei. Aber auch wenn die lokale Sprache des Gastlandes oder eine international stark verbreitete Sprache (Englisch, Französisch, Spanisch, Portugiesisch) verwendet wird, erscheinen Gemeinden natürlicherweise monokulturell, wenn kulturelle Faktoren nicht bewusst berück-

sichtigt werden. Die kulturell geprägte Art, den Glauben zu leben schlägt immer wieder durch, auch wenn die Gemeinde für alle offen sein will. Die Gemeinde wird vor allem Menschen anziehen, die sich in dieser kulturellen Form wohlfühlen. Die Mitgliedschaft setzt in der Regel kulturelle Assimilierung voraus, zumindest im Bereich des Gemeindelebens.

Ein interessantes Beispiel ist die amharischsprachige *Elshalom Evangelical Church* in Bern.<sup>29</sup> In der Anfangsphase wuchs die Gemeinde vor allem durch gezielte Kontaktaufnahme mit äthiopischen und eritreischen Asylsuchenden, denen sie eine kulturelle Heimat bieten konnte. Eines der Ziele der Gemeinde ist es, die versöhnende Kraft des Evangeliums zu leben, indem sie Menschen aus den beiden Ländern zusammenbringt, deren Beziehung durch eine lange, konfliktgeladene Geschichte belastet ist. Die Ähnlichkeit der beiden Sprachen ermöglicht die Eingliederung der eritreischen Gemeindeglieder, die rasch mit dem Amharischen zurechtkommen (müssen).<sup>30</sup>

Eine Voraussetzung für die Entstehung der sogenannten „Migrantengemeinden“ ist, dass genügend Christen aus dem entsprechenden Kulturkreis eingewandert sind. Afe Adogame beobachtet, dass afrikanische Christen in Europa zunächst europäische Gemeinden besuchten.<sup>31</sup> Als sich durch die verstärkte Zuwanderung die Möglichkeit ergab, Gottesdienste in der gewohnten kulturellen Form durch-

Die Mitgliedschaft setzt in der Regel kulturelle Assimilierung voraus.

29 <http://elshalombern.org> [13.1.14].

30 Auf Strukturen und theologische Schwerpunkte von internationalen, monokulturellen Gemeinden können wir hier nicht eingehen. Eine interessante Zusammenstellung findet sich bei André Machel. (op.cit. S. 133-135; 137-140).

31 Adogame, Afe: 2003, op.cit.



zuführen, verliess nach der Beobachtung von Djamba Watto die Mehrheit der afrikanischen Christen die einheimischen Gemeinden.<sup>32</sup> Die Rassenablehnung, die afrikanische Christen empfanden, trug das Ihre dazu bei.<sup>33</sup> Trotzdem haben viele afrikanische Leiter weiterhin die Vision, über die Immigranten aus ihrem Kulturkreis hinaus Schweizer zu erreichen.<sup>34</sup>

Im Folgenden möchte ich kurz einige Stärken von monokulturellen Gemeinden, ihre spezifischen Herausforderungen und Perspektiven für die Zusammenarbeit aufzeigen.

### **Stärken des monokulturellen Modells**

- Der Stil des Gottesdienstes, des Gemeindelebens und der Leiterschaft und die theologische Prägung können sich auf die kulturellen Gegebenheiten der Zielgruppe einstellen.
- Die Gottesdienstbesucher sprechen eine gemeinsame Sprache und können sich direkt begegnen.
- Gemeinden aus ihrem kulturellen Hintergrund helfen Einwanderern über die Entwurzelung hinweg, die sie wegen sprachlichen, kulturellen und Rassenbarrieren erleben. Die Gemeinde ist ein Ort, an dem sich Migranten ausdrücken können.<sup>35</sup> Sie kommt ihrem Wunsch entgegen, ihre Kultur und Identität zu bewahren, was ihnen bei der Öffnung gegenüber dem Gast-

---

32 Watto, Djamba-Albert: L'engagement des Églises issues de l'immigration pour la mission. in: Wiher, Hannes (Hrsg.): *La mission de l'Église au XXIe siècle. Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, S. 87. Ebenso Pownall, André: op.cit. S. 44.

33 Olofinjana, Israel: op.cit. S. 35-36.

34 Müller, Johannes: op.cit., S. 137-138.

35 Kiakanua, Eduardo (Pastor der La Vigne Gemeinde, Bern). Mündliches Interview, 13.12.2013. Im selben Sinn: Olofinjana, Israel: op.cit. S. 48.

land hilft.<sup>36</sup> So vermittelt die Gemeinde Hoffnung, hilft in der Anpassungsphase an die neue Umgebung und trägt zur stufenweisen Integration bei.<sup>37</sup>

- Durch die starke Kontextualisierung können einige Gemeinden zu Beginn rasch wachsen und in späteren Phasen zur Mission in den Ursprungsländern beitragen.<sup>38</sup>
- Stärken der Kirchen aus dem globalen Süden können in einem monokulturellen Gemeindeumfeld so intensiv ausgelebt werden, dass sie auch die einheimischen Gemeinden stimulieren.<sup>39</sup>

### **Herausforderungen beim monokulturellen Modell**

- Monokulturelle Gemeinden bezeugen die kulturübergreifende und brückenbauende Kraft des Evangeliums nur wenig.
- Monokulturelle Gemeinden stehen in der Gefahr, ihr gewohntes christliches Leben nicht an die neue Realität anzupassen, seien es Gemeinden aus der Gastkultur an eine zunehmend multikulturelle Gesellschaft oder Einwanderergemeinden an die neue Umgebung. Darunter leidet der missionarische Einfluss im Umfeld der Gemeinde.<sup>40</sup>

---

36 Kiakanua, Eduardo: Die Wirklichkeit der christlichen Migrations-Gemeinden in Europa, in: *Equipped* (Vineyard D.A.CH), 2014-1, S. 17.

37 Hanciles, Jehu: op. cit. S. 372.

38 Ferderer, Willi: op.cit. S. 2.

39 Israel Olofinjana zählt Stärken der Black Majority Churches auf, darunter starke Glaubenserwartung, visionäre Leiterschaft, dynamischer Worship, starke Gebete und geistliche Kampfführung. (op.cit. S. 52-53)

40 Israel Olofinjana erwähnt diese Punkte in einer Liste der Schwächen der Black Majority Churches (op.cit. S. 56-57).

- Ähnliche Kultur und Sprache allein garantieren noch keinen Zusammenhalt in internationalen monokulturellen Gemeinden. Gerade wegen der geringeren Durchmischung können ethnische, politische oder theologische Konflikte aus den Herkunftsländern oder vor Ort zu Gemeindepaltung führen.<sup>41</sup>
- Monokulturelle internationale Gemeinden können dazu beitragen, dass Immigranten isoliert bleiben.<sup>42</sup> Einige Gemeinschaften bleiben so abgeschlossen, dass sie Merkmale eines kleinen Dorfes entwickeln (jeder kennt jeden, in jeder Hinsicht).<sup>43</sup> Dies kann Gemeindeglieder dazu bringen, sich gemischteren Gemeinden anzuschliessen.
- Eine der grössten Herausforderungen für monokulturelle internationale Gemeinden ist die zweite Generation. Die Kinder wachsen zwischen den Kulturen auf: Das Evangelium ist mit der Herkunftskultur der Eltern verknüpft, die einheimische Kultur kennen die Kinder nur von der Schule und der Strasse und erleben kaum, wie sie den Glauben in diesem Umfeld leben können.<sup>44</sup> Aus diesem Grund verlassen einige Immigrantenfamilien internationale Gemeinden,

Das Evangelium ist mit der Herkunftskultur der Eltern verknüpft.

sobald sie sich in der Schweiz genügend zu Hause fühlen und ihre Kinder ins Teenageralter kommen. Eduardo Kiakanua geht sogar davon aus, dass Migrationskirchen – wie er sie bezeichnet – wieder verschwinden könnten, wenn die Integration der zweiten Generation gelingt.<sup>45</sup> Umgekehrt legen einige Gemeinden grossen Wert darauf, dass die junge Generation in der monokulturellen internationalen Gemeinde bleibt, um von den entsprechenden Werten geprägt zu werden.

### Zusammenarbeit zwischen Gemeinden

Einige monokulturelle Gemeinden (einheimische oder internationale) sehen diese Herausforderungen und öffnen sich für interkulturelle Kontakte, sei es für eine stärkere Durchmischung der eigenen Gemeinde (siehe andere Modelle unten) oder für die Zusammenarbeit mit kulturell anders geprägten Gemeinden. Das Teilen der Infrastruktur (Räume etc.) kann Teil der Zusammenarbeit sein, diese darf sich aber nicht darauf beschränken. Sonst wird im Wesentlichen das Potential für Konflikte vermehrt, ohne die Chancen der Begegnung zu nutzen.<sup>46</sup>

Eduardo Kiakanua sieht eine grosse Chance in der Zusammenarbeit, wenn sich die Stärken der Migrationskirchen (Orthopraxis – richtiges Handeln: Gebet, Fasten, Zeugnis vom Eingreifen von Jesus) und der empfangenden Kirchen (Orthodoxie – Rechtgläubigkeit) ergänzen. Ein konkreter Punkt kann eine gemeinsame Jugendarbeit sein.<sup>47</sup> Engere Beziehungen zwischen internationalen und einheimischen Gemeinden können

41 Kisskalt, Michael: op.cit., S. 485.

42 Jehu Hanciles weist auf dieses Paradox hin: African Immigrant Churches helfen beim Einleben, fördern aber mittelfristig die Isolierung (op. cit. S. 372).

43 Wenn Christen aus muslimischem Hintergrund die Familien von anderen Gemeindegliedern kennen, besteht zudem die Gefahr, dass Informationen durchsickern, die die Sicherheit der Christen gefährden.

44 Kiakanua, Eduardo (Pastor der La Vigne Gemeinde, Bern). Mündliches Interview, 13.12.2013.

45 Kiakanua, Eduardo: 2014, op.cit. S. 17.

46 Reimer, Johannes: op.cit. S. 62.

47 Eduardo Kiakanua benutzte die erwähnten Begriffe. Mündliches Interview, 13.12.2013.

zu einer gegenseitigen Befruchtung führen, bei der sich die jeweiligen Funktionsweisen verbinden: Enthusiasmus mit Sensibilität, Hingabe mit Selbstdisziplin, grosse Visionen mit realistischem Denken und Spiritualität mit gegenseitigem Respekt.<sup>48</sup>

Welche Haltung bei Kontakten zwischen zwei Gemeinden unterschiedlicher kultureller Prägung notwendig ist, beschreibt Daniel Schott: Wahrnehmen und Ernstnehmen der anderen Gemeinde, bewusst auf sie zugehen, ehrliches Kommunizieren, echte Freundschaften, partnerschaftliche Zusammenarbeit mit gemeinsamen Zielen, ein gemeinsamer Forschungsausschuss für theologische und strukturelle Fragen, gemeinsame Projekte im In- und Ausland sowie Gebetsgeist und -feuer.<sup>49</sup>

Die eigentliche Grundlage für solche Annäherungsprozesse findet sich im Neuen Testament. Jesus sprach bildhaft davon, dass er Schafe aus verschiedenen Ställen zu einer Herde zusammenführen wird. Durch seinen Tod riss er die Trennwand zwischen Völkern ein; er brachte den Frieden und vereinte sie in einem Leib.<sup>50</sup> Ein Weg, um diese Realität zu entdecken, ist es, diese und weitere Texte aus der Bibel gemeinsam zu lesen, das Verständnis der anderen Seite zu entdecken und eine gemeinsame Umsetzung zu suchen.

Die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Denomination kann den Rahmen für eine solche Zusammenarbeit geben. In Deutschland haben verschiedene Gemeindeverbände internationale Gemeinden aufgenommen: Zum Beispiel waren im Jahr 2012 bereits 20% der Gemeinden im Bund freikirchlicher Pfingst-

gemeinden (BPF) Migrationsgemeinden.<sup>51</sup> André Pownall erwähnt einige internationale Gemeinden, die zu französischen Gemeindeverbänden gehören, aber für sein Empfinden sind das immer noch wenige.<sup>52</sup> Im französischsprachigen Europa verwenden einige internationale Gemeinden dieselbe Sprache wie die einheimischen, was einer solchen Annäherung den Weg öffnet. Erste Gemeindeverbände in der französischsprachigen Schweiz haben internationale Gemeinden aufgenommen.<sup>53</sup> In der Deutschschweiz ist dies noch in den Anfängen.<sup>54</sup>

## Interkulturelle Gemeinden

Verschiedene Gemeinden setzen sich zum Ziel, die ethnische Prägung zu überwinden und eine starke Durchmischung zu erreichen. Dabei positionieren sie sich bewusst zwischen den Kulturen und formulieren dies bewusst als Ziel. Für dieses Modell scheint mir die Bezeichnung „interkulturell“ passend. An ein paar Stellen wird sie bereits verwendet.<sup>55</sup>

Sie positionieren sich bewusst zwischen den Kulturen.

Ein paar Autoren benutzen auch die Bezeichnung „multi-ethnisch“.<sup>56</sup> Sie be-

51 Kisskalt, Michael: op.cit. S. 483.

52 Pownall, André: op.cit. S. 48.

53 Zum Beispiel: Armée du Salut - Division Suisse romande (AS); Eglises Évangéliques Apostolique Romande (EEAR); Fédération d'Eglises et Communautés du Plein Evangile (FECPE); Union des Eglises Évangéliques de Réveil (UEER); Assemblées de Dieu de Suisse Romande (ADD).

54 Die Freien Evangelischen Gemeinden (FEG) haben kürzlich die portugiesischsprachige Igreja Evangélica de Rütli als befreundete Gemeinde aufgenommen. ([www.feg.ch/feg/Gemeindekarte/Gemeindeliste.php](http://www.feg.ch/feg/Gemeindekarte/Gemeindeliste.php)) [20.1.14].

55 Zum Beispiel BEFG: op.cit. Hardmeier, Carl: Mündliche Auskunft, 18.7.2013. Siehe auch die Web-Seite: Interkulturelle Kirche. [www.himmelsfels.de/projekte/interkulturelle-kirche](http://www.himmelsfels.de/projekte/interkulturelle-kirche). [11.1.14].

56 Herbst, Michael: op.cit. S. 12. Pownall, André: op.cit. S. 53. Auch Eric, Yassir: Being Missional in a Migrant Society. Vortrag an der Jahrestagung der

48 Machel, André: op.cit. S. 140-141.

49 Schott, Daniel: Drei Fragen an Dr. Daniel Schott, in: *Charisma* 146, 4. Quartal 2008, S. 20-21.

50 Johannes 10,16; Epheser 2,14-16.

schreibt vor allem eine gemischte Zusammensetzung der Gemeinde, wobei offen bleibt, ob sich die verschiedenen Ethnien kulturell so nahe stehen, dass man die Gemeinde eher als monokulturell bezeichnen müsste, oder ob grössere kulturelle Unterschiede überbrückt werden.

Um für Menschen aus unterschiedlichen Hintergründen zugänglich zu sein, wird eine übergreifende Sprache gewählt, entweder die des Gastlandes (in der Deutschschweiz kann das Hoch- oder Schweizerdeutsch sein) oder eine international weit verbreitete Sprache, typischerweise Englisch. Oft wird auch Übersetzung angeboten.

### Umgang mit kultureller Prägung

Mit kulturellen Prägungen gehen interkulturelle Gemeinden sehr unterschiedlich um:

- Die Gemeinde kann einen dynamischen Prozess mit konstruktivem Dialog beginnen, in dem die kulturelle Identität der einzelnen nicht verloren geht.<sup>57</sup> Dieser Ansatz wird häufiger gewählt, wenn sich eine monokulturelle Gemeinde für Menschen aus anderen Kulturen öffnen möchte.
- In einigen interkulturellen Gemeinden werden Kulturen gemischt. In der Regel dominieren dabei kulturelle Prägungen des Leiters und des Gastlandes – was bei einem einheimischen Leiter auch zusammenfallen kann. Dieser Ansatz ist vom „Melting pot“-Modell der Integration inspiriert.
- Zur Vision der grossen Durchmischung passen Kleingruppen mit spezifischer kultureller Prägung nur schlecht und werden deshalb oft nicht angeboten.

- Ein paar Gemeinden orientieren sich auch an einer Subkultur, zum Beispiel derjenigen der internationalen Businessleute. Dies kann auch die kulturelle Prägung einer weltweiten Bewegung oder Denomination sein. Manchmal ist diese von aussen klar sichtbar (wie etwa bei der Heilsarmee), aber auch bei Gemeindeverbänden mit Hauptsitz im globalen Süden sind gewisse geistliche Schwerpunkte stark mit kulturellen Elementen verknüpft.

- Gelegentlich wird eine kulturelle Prägung verneint. Dies kann sogar dann der Fall sein, wenn kulturelle Merkmale nach aussen so sichtbar sind, dass eigentlich von einer monokulturellen Gemeinde gesprochen werden muss.<sup>58</sup> Wenn die Besonderheit einer Gemeinde nicht kulturell sein darf, definiert sie sich manchmal theologisch oder durch die Person des Leiters oder der Zugehörigkeit zu einer Bewegung.
- In den Namen von interkulturellen Gemeinden taucht das Wort „international“ gehäuft auf. Damit kann die Zusammensetzung der Gemeinde aus Menschen verschiedener Herkunftsländer gemeint sein oder die Zugehörigkeit zu einer in mehreren Ländern aktiven Denomination.<sup>59</sup>

Gewisse geistliche Schwerpunkte sind stark mit kulturellen Elementen verknüpft.

---

58 In einem Gottesdienst, in dem praktisch nur Afrikaner anwesend waren, habe ich gehört: „Wir sind keine afrikanische Gemeinde, wir sind Gemeinde.“ Carl Hardmeier erwähnt Latino-Gemeinden in den USA, die die Kultur „gekündigt“ haben. (Gespräch vom 18.7.2013).

59 Bei einigen Gemeinden, die im Migrationsumfeld entstanden, lässt sich beobachten, dass im Lauf der Zeit die Namen neutraler werden: Aus der „Tamil Christian Fellowship“ wird unter Beibehaltung der Abkürzung „The Christian Fellowship“. Das „Mouvement Africain Vineyard en Europe“ mutiert zum Mouvement „franco-phone“, das französische Netz „Entente Congolaise

---

AfeM (Theological Leaders Track, Mission-net), Offenburg, 29.12.2013.

57 Pownall, André: op.cit. S. 57.

## Stärken des interkulturellen Modells

Die internationale Familie der Kinder Gottes ist bestimmender als die Nationalität.

- Interkulturelle Gemeinden machen Einheit und Begegnung über kulturelle Grenzen konkret erlebbar, vor allem zwischen einzelnen Gemeindegliedern. Diese Gemeinden sind ein Zeugnis dafür, wie der Glaube an Jesus die Grundlage für Einheit und interkulturelle Verständigung schafft. Die internationale Familie der Kinder Gottes kommt zum Tragen und ist bestimmender als die Herkunft oder Nationalität der einzelnen.
- Es besteht das Anliegen, keine kulturellen Wertungen vorzunehmen. Einseitige kulturelle Prägungen werden hinterfragt. Deshalb ist die Integration gegenseitig und gemeinsam hin zu einer Gemeindekultur in Christus.
- Durch die grössere Öffnung haben interkulturelle Gemeinden eine grössere Zielgruppe und können dynamischer vorangehen, zum Beispiel wenn es darum geht, Tochtergemeinden zu gründen.
- Gemeinden, die zu weltweiten Denominationen oder Bewegungen gehören (seien es ältere, im Westen gegründete oder neuere aus dem globalen Süden), sind eine natürliche Anlaufstelle für neue Einwanderer aus demselben kirchlichen Hintergrund. Sie können eine wesentliche Funktion für die Eingewöhnungszeit erfüllen.

## Herausforderungen beim interkulturellen Modell

- Die kulturelle Vielfalt wird teilweise als Hindernis oder als Überforderung

gesehen und nicht gepflegt. Dies kann zu einer Entwurzelung führen oder einzelne dazu bewegen, eine andere Gemeinde zu suchen, in der sie ihre kulturelle Identität stärker ausleben können.

- Für eine interkulturelle Gemeinde ist eine gemischte Leiterschaft wichtig, die Verständnis für unterschiedliche kulturelle Prägungen hat.
- Übersetzung wird in Gemeindeanlässen zum zentralen Punkt. Dies bedingt einen personellen und oft auch finanziellen Aufwand für entsprechende Ausrüstung. Wenn die Gemeinde die Sprache des Gastlandes benutzt, können Sprachkurse einen wichtigen Beitrag leisten.
- Die Kinder- und Jugendarbeit in interkulturellen Gemeinden, zu denen nur wenige Familien aus dem Gastland gehören, sieht sich denselben Herausforderungen gegenüber wie in monokulturellen Gemeinden (siehe oben).
- Wenn die kulturelle Prägung negiert wird, besteht die Gefahr, gesellschaftliche Minoritäten im Gastland nicht wahrzunehmen. Dabei haben gerade internationale Gemeinden besondere Zugangsmöglichkeiten zu ihnen.
- Gemeinden, die zu einem internationalen Gemeindeverband gehören, der in der Schweiz noch kaum verwurzelt ist, leben oft in einem Loyalitätskonflikt. Sie sind der denominationalen Struktur verpflichtet und brauchen teilweise deren Zustimmung für Kontakte zu anderen Gemeinden oder für Vernetzung vor Ort.<sup>60</sup> (Monokulturelle Gemeinden, die im Einwanderungsland entstanden, sind in diesem Bereich deutlich flexibler.)

---

60 Adogame, Afe: 2003, op.cit.

---

des Oeuvres Chrétiennes“ zur „Entente et Coordination des Oeuvres Chrétiennes“ (ECOC).

## Multikulturelle Gemeinden

Multikulturelle Gemeinden gehen einen alternativen Weg, um kulturelle Verschiedenheit zu überbrücken. Sie bieten verschiedene Gefässe an, die eine klare sprachliche und kulturelle Ausrichtung haben, aber auch gemeinsame Feiern und Events für alle Gemeindeglieder sowie übergreifende Angebote, wie zum Beispiel in der Jugendarbeit. Kulturelle Prägung wird – im Unterschied zum interkulturellen Modell – bejaht und gepflegt. Damit sie nicht trennend wirkt, wird viel Energie in das Bauen von Brücken zwischen verschiedenen Gruppen investiert. Entstehen können multikulturelle Gemeinden durch den Zusammenschluss zweier kulturell unterschiedlicher Gemeinden<sup>61</sup> oder indem sich eine Gemeinde kulturell diversifiziert.

Kulturelle Prägung wird bejaht und gepflegt.

In der Regel bestimmt die Gastkultur den Gesamtrahmen und die gemeinsame Sprache. Für die anderen Kulturen und Sprachen bieten sich verschiedene Optionen an: von Hauszellen über

Frauengruppen oder evangelistischem Bibelstudium bis zu eigenen Gottesdiensten. Die Häufigkeit der gemeinsamen Anlässe variiert ebenfalls. Um die interkulturelle Verbindung aufrecht zu erhalten, müssen sie oft genug stattfinden, sonst findet man sich rasch in einem Nebeneinander von monokulturellen Gruppen, die dieselbe Infrastruktur benötigen.

Mario Wahnschaffe beschreibt, wie seine Gemeinde von einer deutschen zu einer multikulturellen Gemeinde wurde.<sup>62</sup> Er betont, wie wichtig es ist, die Vision der

61 André Pownall benutzt dafür die Bezeichnung „bi-kulturell“ (op.cit. S. 54).

62 Wahnschaffe, Mario: Gottes „internationaler“ Auftrag, in: *Charisma* 146, 4. Quartal 2008, S. 22-23. ([www.charisma-magazin.eu/charismapdf/158/bonus/Charisma\\_146-22+23.pdf](http://www.charisma-magazin.eu/charismapdf/158/bonus/Charisma_146-22+23.pdf)) [11.1.14]

multikulturellen Gemeinde in alle Arbeits- und Lebensbereiche zu übertragen:

- Förderung der Gemeinschaft und der Kommunikation (was die Anschaffung einer teuren Übersetzungsanlage einschloss).
- Anbetung: Jede Gruppe singt auch Lieder der anderen Gruppen.
- Gemeinsames Studium des Wortes Gottes und ausgewogene Lehre, die der kulturellen und theologischen Vielfalt Rechnung trägt
- Dienst: Einsatzmöglichkeiten für „Internationale“ schaffen.
- Evangelisation mit einem internationalen (d.h. gemischten) Team
- Gemischtes Leitungsteam (auch wenn dies zweisprachige Sitzungen bedingt).

## Stärken des multikulturellen Modells

- Multikulturelle Gemeinden machen geistliche Einheit in kultureller Vielfalt erlebbar. Sie verdeutlichen, dass Christ werden nicht heisst, die Kultur zu verlassen und die Identität zu verlieren.
- Die Struktur mit verschiedenartigen Gruppen und Treffen zeichnet sich durch eine grosse Flexibilität aus. Es sind auch verschiedene Stufen der Einbindung von fremdsprachigen Gruppen möglich. Einige Vorteile von monokulturellen Gemeinden können so im Rahmen der Gruppen genutzt werden.
- Durch das Teilen der Ressourcen entstehen Synergien.<sup>63</sup>
- Integration wird langfristig und nachhaltig angegangen. Übergänge sind im Rahmen derselben Gemeinde möglich, ohne diese verlassen zu müssen.

63 Ferderer, Willi: op.cit. S. 3.

- Eine der grössten Stärken von multikulturellen Gemeinden ist die Begleitung der zweiten Generation.<sup>64</sup> Es können gemeinsame Programme für Kinder und Jugendliche in der Sprache der Umgebung angeboten werden. Da diese von derselben Gemeinde verantwortet werden, besteht für die Eltern kein Vertrauensproblem.

## Herausforderungen beim multikulturellen Modell

- Entscheidend für multikulturelle Gemeinden ist die Leiterschaft. Die Verantwortlichen der internationalen Gruppen müssen in die Leitungsstrukturen auf partnerschaftliche Weise eingebunden sein.<sup>65</sup> Es ist wichtig, dass auch das Hauptleitungsteam gemischt ist. Es braucht einerseits eine klare Vision für die multikulturelle Arbeit, die konsequent aufrechterhalten wird, und andererseits ein pastorales Herz kombiniert mit interkulturellen Kompetenzen.<sup>66</sup>
- Durch die verschiedenen Gefässe haben nicht alle Gemeindeglieder eine gemeinsame Sprache. Es braucht gezielte Anstrengungen, damit Begegnung zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen stattfindet und man nicht nur aneinander vorbeilebt.
- Das Funktionieren von multikulturellen Gemeinden bedingt einen grossen Aufwand an Organisation und Kommunikation zwischen Verantwortungsträgern. Auf allen Ebenen werden Brückenbauer gebraucht.<sup>67</sup>
- Einige multikulturelle Gemeinden sind mit ihren eigenen interkulturellen Prozessen so beschäftigt, dass sie für

die Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden wenig offen sind. Dabei kann keine multikulturelle Gemeinde alle kulturellen Sensibilitäten oder anderen Bedürfnisse selbst abdecken und ist ebenso wie andere Modelle auf Vernetzung angewiesen.

## Gegenüberstellung der Modelle

Nachdem wir verschiedene Aspekte der drei Grundmodelle für den Umgang mit kulturellen Unterschieden besprochen haben, möchte ich sie kurz in Bezug auf ein paar spezifische Kriterien einander gegenüber stellen.

### Umgang mit kultureller Prägung

Diese Tabelle (Abb. 3) fasst in plakativer Form ein paar Punkte aus den Abschnitten weiter oben zusammen, um die unterschiedlichen Grundhaltungen zur Kultur zu illustrieren:

### Kulturelle Anpassung

Michael Herbst<sup>68</sup> erwähnt zwei einfache Fragen, mit denen Grundhaltungen zur kulturellen Anpassung in einer Tabelle eingeordnet werden können. Wenn man diese Fragen auf die oben besprochenen Modelle anwendet, lassen sie sich in die folgende Tabelle einfügen (Abb. 4):

Keine Gemeinde wird in der Praxis eine der beiden Fragen nur mit einem kurzen Ja oder Nein beantworten können und wollen. Entsprechend wird sie keines der erwähnten Modelle in verkürzter Form anwenden, sondern ihre eigene, angepasste Übergangsform ausleben, die sich zudem im Lauf der Zeit ändern kann.

... eigene, angepasste Übergangsformen, die sich ändern können.

64 Johannes Reimer schreibt prägnant, dass dieses Modell das Problem der zweiten Generation löst. (op.cit. S. 68)

65 Pownall, André: op.cit. S. 55.

66 Ferderer, Willi: op.cit. S. 2-3.

67 Ferderer, Willi: op.cit. S. 3.

68 Herbst, Michael: op.cit. S. 21. (Zitiert aus Berry, John W.: Acculturation and Psychological Adaption. In: Bade, K.-J.: *Migration – Ethnizität – Konflikt*. Osnabrück, 1996, S. 171-186.)

<i>Modell</i>	<i>Kultur</i>	<i>Chance</i>	<i>Gefahr</i>	<i>Kulturelle Diversität</i>
<b>Mono-</b> kulturell	Einzahl	Kulturelle Zielgruppe bewusst gewählt	Kulturelle Prägung unreflektiert	in Kontakten zu anderen Gemeinden
<b>Inter-</b> kulturell	Mischung	Kulturelle Unterschiede überbrückt	Kulturelle Prägung negiert	zwischen einzelnen Gemeindegliedern
<b>Multi-</b> kulturell	Mehrzahl	Kulturelle Vielfalt einbezogen	Kulturelle Prägung verklärt	zwischen Gruppen (und Einzelnen)

**Abb. 3**

Ist es sinnvoll, ...		... die eigene Identität nach aussen abzugrenzen?	
		Ja	Nein
... sich mit anderen zu verbinden, die wirklich anders sind?	Ja	Integration <i>Multikulturelles Modell</i>	Assimilation <sup>1</sup> <i>Interkulturelles Modell</i>
	Nein	Separation <i>Monokulturelles Modell</i>	Marginalisierung <sup>1</sup>

**Abb.4**

## Ausblick

Jedes der drei Grundmodelle für den Umgang mit kulturellen Unterschieden hat seine eigenen Stärken, muss sich aber auch den entsprechenden Herausforderungen stellen. Deshalb hat auch jedes seine Berechtigung und wir wollen sie nicht gegeneinander ausspielen. Ein paar Herausforderungen stellen sich unabhängig vom Modell und davon, ob wir Einwanderer oder Einheimische sind. Ich möchte einige abschliessend kurz anschnitten.

a) *Eine Haltung der gegenseitigen Wertschätzung*: Das Evangelium nimmt uns in die Pflicht, den anderen höher zu achten als uns selbst, und stellt uns Jesus als Vorbild hin.<sup>69</sup> Das gilt insbesondere im Umgang mit Menschen aus einer anderen Kultur. Mario Wahnschaffe

schreibt: „Wir waren eine deutsche Gemeinde, die sich um die „armen Ausländer“ kümmerte. Gut Gemeintes führte zu einseitigen Beziehungen zwischen „uns Deutschen“ und „den Ausländern“. Dieses Denken teilte die Gemeinde in zwei Klassen und wertete unsere internationalen Freunde ab.“<sup>70</sup>

b) *Gesunde Selbsteinschätzung*: Echte Begegnung ist nur dann möglich, wenn man nicht nur das Gegenüber wertschätzt, sondern sich selbst einschätzen kann. Die Vorstellung der Modelle in diesem Artikel soll dazu ein Instrument liefern. Wichtig ist es, die Aussenwahrnehmung unserer Gemeinde zu berücksichtigen: Nicht nur, was wir sein wollen, zählt, sondern auch, wie wir auf andere wirken und was wir ihnen signalisieren.

<sup>70</sup> Wahnschaffe, Mario: op.cit. S. 22.

<sup>69</sup> Philipper 2,1-11.



c) *Kontakte wagen und Versöhnung leben*: Verschiedene Aspekte der Migration können die einheimische Bevölkerung, aber vor allem auch die Einwanderer überfordern. Verletzungen geschehen. Vor diesem Hintergrund sind Christen aus allen Kulturen gefordert, auf andere Menschen in ihrem persönlichen Umfeld zuzugehen, Kontakte zu wagen und so Botschafter der Versöhnung nach dem Vorbild von Jesus zu sein.<sup>71</sup>

d) *Vernetzung fördern*: Gerade interkulturelle Kontakte zeigen uns, wie ergänzungsbedürftig wir und unsere Gemeinde sind. Deshalb sind Kontakte zwischen Leitern und Gemeinden und eine breitere Vernetzung vor Ort von grosser Wichtigkeit, fallen aber niemandem leicht.<sup>72</sup> In der Regel ist es an der Gastgeberkultur, den ersten Schritt zu tun und Bereitschaft zu signalisieren, Migranten haben den weiteren Weg zurückzulegen,<sup>73</sup> wofür sie Verständnis und Respekt verdienen. Nur in der Zusammenarbeit von einheimischen und internationalen Gemeinden können wir den Herausforderungen eines Europas von morgen gerecht werden.<sup>74</sup>

In der Regel ist es an der Gastkultur, den ersten Schritt zu gehen.

e) *Die nächste Generation*: Die Kinder und Jugendlichen sind in kultureller Hinsicht anders geprägt als die Eltern- generation. Dies gilt vor allem in Familien mit Migrationshintergrund, aber auch für einheimische. Dieser Herausforderung kann niemand alleine begegnen.<sup>75</sup> Kinder anderen Christen zu überlassen – und sei es nur für ein gelegentliches Programm, das der neuen Prägung Rechnung trägt – bedingt ein hohes Mass an Vertrauen, wie es nur durch gute und andauernde Vernetzung aufgebaut werden kann.

f) *Interkulturelle Kompetenzen*: Kontakte über Kulturgrenzen prägen unseren Alltag sowie die Gemeinderealität immer mehr. Zum Gelingen werden interkulturelle Kompetenzen benötigt. Es ist unabdingbar, dass Kurse über interkulturelle Kommunikation und Migration ins Pflichtangebot der Ausbildungen von Pastoren und Leitern aufgenommen werden. In Gemeinden welcher kulturellen Prägung auch immer ist es wichtig, die Mitarbeiter in diesem Bereich vermehrt zu sensibilisieren und zu schulen.

Völker werden noch in den letzten beiden Kapiteln der Bibel erwähnt, aber in der unmittelbaren Gegenwart Gottes erscheint die Verschiedenheit nicht mehr trennend.<sup>76</sup> In der jetzigen Vorbereitungsphase auf diese Realität orientieren wir uns an unzulänglichen Modellen wie den hier beschriebenen. Das soll aber nicht abschrecken, sondern die ewige Perspektive kann uns ermutigen, interkulturelle Kontakte zu wagen.

---

71 Siehe dazu auch Müller, Johannes: Beziehung zu und unter Ausländern in der Schweiz. In: *Kongress für Weltevangalisation 2010 in Kapstadt. Eine Bilanz der Schweizer Delegation*. Schweizerische Evangelische Allianz, 2013, S. 8-9. [www.each.ch/sites/default/files/130422\\_Kapstadt\\_Bilanz%20der\\_Schweizer\\_Delegation\\_dt.pdf](http://www.each.ch/sites/default/files/130422_Kapstadt_Bilanz%20der_Schweizer_Delegation_dt.pdf) / [www.evangelique.ch/sites/default/files/LausanneIII\\_rapport%20CH\\_R%C3%A9conciliation%20et%20unit%C3%A9\\_0.pdf](http://www.evangelique.ch/sites/default/files/LausanneIII_rapport%20CH_R%C3%A9conciliation%20et%20unit%C3%A9_0.pdf) [15.1.14]

72 Karikierend könnte man sagen, dass monokulturelle Gemeinden kulturell anders geprägte Gemeinden oft nicht gut kennen, interkulturelle Gemeinden über eigene Kanäle verknüpft sind und multikulturelle Gemeinden sich stark mit sich selbst beschäftigen.

73 Ferderer, Willi: op.cit. S. 4.

74 Kiakanua, Eduardo: 2014, op.cit. S. 17.

---

75 Im eritreischen Gottesdienst der Vineyard Aarau drückte der Schweizer Pastor seinen Wunsch aus, dass seine Kinder mit den eritreischstämmigen Kindern zusammen aufwachsen und von und mit ihnen lernen. Er erwähnte dann, dass auch die eritreischen Familien den Kontakt mit Schweizern brauchen, um im neuen Umfeld zurechtzukommen [19.1.14].

76 Offenbarung 21,23 – 22,5.

# In eigener Sache: Wir gratulieren Prof. Dr. Friedemann Walldorf

Im Juli 2013 wurde Dr. Friedemann Walldorf, Dozent für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Hochschule Gießen, an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin im Fach Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie habilitiert. Seine Habilitationsurkunde wurde ihm im Rahmen der Akademischen Semestereröffnung am 14. Oktober in der Theologischen Fakultät überreicht. Zum Sommersemester 2014 wurde Dr. Walldorf auf die neu eingerichtete Professur für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (FTH) berufen. Im Rahmen des Bewerbungsprozesses hielt er am 24. Januar 2014 seine Probevorlesung zum Thema: „Stört Mission den Dialog? Überlegungen zu einer missionalen Theologie des interreligiösen Dialogs.“

Auch andere Fachpersonen bewarben sich für die Professur. Am 23. Mai wurde Prof. Walldorf im Rahmen seiner Antrittsvorlesung zum Thema: „Der Cultural Turn und der Aufbruch der evangelikalen Missionswissenschaft“ die Ernennungsurkunde des Landes Hessen durch den Prorektor der FTH, Dr. Stephan Holthaus überreicht. Der Titel der Habilitationsschrift lautet: „Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen von den 1950er bis zu den 1970er Jahren als transkultureller Prozess.“ Es handelt sich um eine missionsgeschichtliche Forschungsarbeit zu protestantischen und muslimischen missionarischen Initiativen und wechselseitigen Wahrnehmungen sowie zu Konversionsbiographien und ersten christlichen Gemeinschaftsbildungen. Im Zentrum steht die missionarische Begegnungsarbeit des von Pfarrer Willi Höpfner 1963 gegründeten Orientdienstes mit türkisch- und arabischsprachigen „Gastarbeitern“ in den 1960er und 1970er Jahren sowie die bereits in den 1950er Jahren einsetzende Begegnung mit „afroasiatischen Studenten“ in den Evangelischen Studentengemeinden in Deutschland (ESGiD) und der Studentenmission in Deutschland (SMD). Die Habilitationsschrift wird zur Zeit für die Veröffentlichung in der Reihe Missionsgeschichtliches Archiv im Franz Steiner Verlag Stuttgart vorbereitet. Prof. Walldorf ist Mitglied des AfeM, der DGMW und der IAMS und verantwortet schon viele Jahre die Rubrik Rezensionen in evangelikale missiologie. Durch seine ausgedehnte Lesetätigkeit hat er uns schon viele Kostproben aus der Literatur und fachliche Einführungen in missiologische Titel geschenkt – denn das macht er ehrenamtlich. Die Mitarbeiter von *evangelikale missiologie*, der Vorstand des AfeM und alle Mitglieder gratulieren herzlich und wünschen Weisheit und Segen für die weitere Tätigkeit an der FTH – und Motivation der Studenten für den Missionsdienst.

*Prof. Dr. Klaus W. Müller, Ehrenvorsitzender des AfeM  
Prof. Dr. multi Thomas Schirrmacher, 1. Vorsitzender des AfeM*

# Lioba, die Missionarin an Bonifatius Seite

## Die Notwendigkeit von Frauen in der Missionsarbeit

Manuel Raisch

.....  
Dieser Artikel beschäftigt sich mit der bis heute von katholischer und protestantischer Seite verehrten angelsächsischen Äbtissin Lioba (ca. 710–782), deren Leben und Werk untrennbar mit Bonifatius verbunden ist. So ist die Entstehung des christlichen Abendlands ohne die angelsächsische Mission unter den „Aposteln“ Bonifatius und Lioba nicht denkbar. Allerdings fristete Liobas Anteil am gemeinsamen Werk lange Zeit ein Schattendasein. Daher ist es ein Anliegen des Autors, der Tätigkeit Liobas ihren Stellenwert zurückzugeben. Des Weiteren wird anhand Liobas Arbeit ein Beispiel für den erfolgreichen und notwendigen Einsatz von Frauen in der Missionsarbeit gegeben.  
.....

*Manuel Raisch, geb. 1981, verheiratet mit Kerstin Raisch, studierte Theologie (M.A. und MTh). Im Rahmen seines 2008 gegründeten Internationalen Predigt- und Seminardienstes arbeitet er nun als überkonfessioneller Autor, Redner, Theologe und Coach. Email: manuelraisch@yahoo.de und Homepage: <http://www.cometotheocross.de>*

*Der vorliegende Artikel ist eine Zusammenfassung seiner Masterarbeit, die inzwischen in abgeänderter Form als Buch vorliegt.<sup>1</sup>*

### Vorbemerkungen

Zunächst wird der Kontext Liobas in den Blick genommen: die angelsächsische Missionsbewegung bei Bonifatius, unter Berücksichtigung ihrer Quellenlage, Geschichte, Missionsmethodik und Theologie. In einem zweiten Schritt werden dann Liobas Leben und Werk sowie deren Auswirkungen bis in die heutige Zeit untersucht, bevor abschließend die angelsächsische Missionsbewegung im Allgemeinen sowie Lioba im Besonderen kritisch reflektiert werden, woraus

---

<sup>1</sup> Manuel Raisch, *Lioba, die Missionarin an Bonifatius' Seite: Die Notwendigkeit von Frauen in der Missionsarbeit*. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Nürnberg und Bonn (2013).

sich auch einige Fragen an die heutige Kirchen- und Missionsarbeit ergeben.

Die Hauptschwierigkeit dieser Analyse ist die mangelhafte Quellenlage zum Frühmittelalter und ein problematischer Umgang mit den Quellen. Um dem wissenschaftlichen Anspruch zu genügen, wird die Detailforschung berücksichtigt, die Quellen wurden nicht aufgeteilt und wo nötig wurden die Bezugstexte u. a. von der Kontinuitätsdiskussion oder der nationalen Inanspruchnahme gereinigt.<sup>2</sup> Die Hauptquelle zum Frühmittelalter ist die hagiografische Literatur; für Lioba im Speziellen

---

<sup>2</sup> Vgl. Reinhard Schneider, Das Frankenreich, in: *Oldenbourg Grundriss der Geschichte*, hg.v. Jochen Bleicken, Lothar Gall und Hermann Jakobs, 4. Aufl., Bd. 4 (München: R. Oldenbourg Verlag, 2001), 93–97. Es geht um die Reinigung von den Vorannahmen und Interpretationen der Editoren. „Begonnen hatte dies mit einer stärkeren Akzentuierung kulturgeschichtlicher, wirtschafts- und geistesgeschichtlicher Aspekte, weil man von der ereignisgeschichtlichen Ausrichtung allmählich übersättigt war. Forciert wurde dieser Trend durch neue aufbrechende internationale Streitfragen über die Bedeutung antiken Erbes (jäter Bruch oder kontinuierliche Entwicklung von der Spätantike zum Frühmittelalter?), über den Anteil der Germanen am Aufbau des Abendlandes (was ist antik-römisch, was germanisch im europäischen Mittelalter?) und die Rolle der Kirche im Frankenreich und seither (in antiker Kontinuität oder germanisch umgeprägt?).“ Ebd 95.

sind es die Viten und einige Briefe. Um diese Zeit zu rekonstruieren und zu deuten, wird versucht, die Quellen aus dem Denken der damaligen Zeit heraus zu verstehen.

## Die angelsächsische Missionsarbeit als Kontext von Lioba und Bonifatius

Die Angelsachsen missionierten im 7. und 8. Jahrhundert auf dem europäischen Kontinent. Diese Bewegung gilt als der Höhepunkt der deutschen Missionsgeschichte. Ihre Missionstheologie war von ihrer Herkunft, der Theologie Papst Gregors des Großen, einer Betonung des Sieges Christi dem römischen Katholizismus, der Einführung der kirchlichen Infrastruktur, der Bibel und im Speziellen vom biblischen Missionsbefehl und der Peregrination geprägt. Die Art und Weise, mit der die Angeln an die Mission

herangingen, war dadurch gekennzeichnet, dass sie sich dem politischen Herrscher unterstellten und den Schutz Roms suchten. Sie trieben den Aufbau von Kirchen und Klöstern voran, die als Stützpunkte der Mission dienten. Ein Missionsgebiet wurde

immer nach ethnischer Nähe zwischen Missionar und Missionfeld ausgewählt. Die Angeln waren um Reformen bemüht, kontextualisierten und suchten Anknüpfungspunkte, indem sie u. a. die Landessprache erlernten. Um die Missionsarbeit zu bewältigen, gebrauchten sie Hilfsmittel z.B. Kreuze oder Bücher. Sie hielten Verbindung zur Heimat und so wurde England zum Missionszentrum. In ihrer Verkündigung pflegten sie nur zwei Arten der Missionspredigt, d.h. sie waren entweder werbend oder konfrontativ.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Dies geht aus den Quellen hervor. Die werbende Predigt war die Einladung zum stärkeren Gott, das Versprechen irdischer Nützlichkeit und von Lohn im Himmel. Die konfrontative Predigt richtete sich

orientierten sich an der biblischen Praxis der Mission, vertieften sich ins Gebet. Das Ziel der Mission war die Konversion mit der Taufe und der Aufbau einer christlichen Infrastruktur.

## Lioba, Dienstpartnerin an der Seite von Bonifatius

Der Angelsachse Bonifatius (ca. 672–754) wird bis heute von der römisch-katholischen wie von den protestantischen Kirchen aufgrund seines Werkes als „Apostel der Deutschen“ verehrt. Er arbeitete u.a. in Hessen und Thüringen, die beide unter fränkischer Herrschaft standen. Bonifatius war Missionar, Reformator der fränkischen Landeskirche und wird zur Gruppe der Baumeister des christlichen Abendlandes gezählt. Die drei wichtigsten Garanten für das Gelingen seines Werks waren seine persönliche Frömmigkeit, die Bindung an das Papsttum und die Mitarbeiter aus seiner Heimat. Seine mit Abstand wichtigsten Mitarbeiter waren die angelsächsischen Nonnen. Lioba war hierbei eine der zentralen Figuren für Germanien. Lioba wurde von Bonifatius in die Mission gerufen. Sie wurde seine intimste<sup>4</sup> geistliche Freundin und wich-

---

gegen Götterkult, beinhaltete handgreifliche Machtdemonstrationen, die Bezeichnung der Götter als nutzlos, die Allmacht Gottes und Gegensatzpaare, z. B. Gnade und Gericht oder Strafe und Lohn. Vgl. Lutz E. von Padberg, *Bonifatius: Missionar und Reformator* (München: C.H. Beck, 2003), 45-46.

<sup>4</sup> Obwohl dieser Begriff doppeldeutig ist, wurde bewusst gewählt und sollte als geistlich und persönlich nahe, vertraut und innig verstanden werden. Die Nähe Liobas zu Bonifatius und dessen starke Romorientierung boten dem Pietist und Gegner des römischen Katholizismus, Gottfried Arnold, 1699 Anlass, um gegen die katholische Kirche zu argumentieren. Er unterstellte – wohl aus reinem Argwohn – den beiden eine sonderbare Liebesbeziehung. Vgl. Einführung, In Franz J. Felten, Jörg Jarnut und Lutz E. von Padberg (Hg.), *Bonifatius – Leben und Nachwirken: Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter:*

tigste Dienstpartnerin. Er setzte sie als Äbtissin in Tauberbischofsheim ein, übergab ihr seine Frauenklöster und am Ende seines Lebens die Weiterführung des gemeinsamen Missionswerks. Er verlangte sogar, dass sie nach ihrem Tod in seinem Grab beigesetzt werden sollte. Diese Nähe des Bonifatius zu Lioba war etwas Besonderes und vor allem darum ungewöhnlich, weil sie eine Frau war. So war dies mitunter ein Grund, dass ihr Leben und Werk in späteren Zeiten von den Historikern geschmälert wurde, was vor allem in ihrer Vita zu erspüren ist.<sup>5</sup> Es ist beim Bonifatiuswerk von einem gemeinsamen Werk auszugehen, für das durchaus beiden der Titel „Apostel der Deutschen“ zugesprochen werden muss.

## **Lioba, die „Apostelin“ und Mutter der frühchristlichen Mission in Deutschland**

Wegen ihres großen Werkes trägt Lioba auch den Namen „Mutter der frühchristlichen Mission in Deutschland“. In Tauberbischofsheim gründete sie die erste Klosterschule für Frauen und wirkte von dort aus auf dem Gebiet des heutigen Deutschland. So machte sie sich als Lehrerin und Erzieherin der deutschen Frauen einen Namen. Sie

---

*Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte*, Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Herausgegeben im Auftrag von Claus Arnold, Bd. 121 (Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 2007), 5.

<sup>5</sup> Rudolf von Fulda, der Schreiber der Vita Liobas, arbeitete nach seiner Selbstausgabe redaktionell an der Vita und war ein Verfechter der „Hagiographien der karolingischen Renaissance“. Friederike Sauerwein, Religiöse Identität oder „Heiligen Schein“?: Weibliche Lebensgestaltung und hagiographische Überlieferung am Beispiel der hl. Lioba, In Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, u. a. (Hg.), *Hagiographie im Kontext: Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, Beiträge zur Hagiographie Bd. 1* (Stuttgart: Fanz Steiner Verlag, 2000), 50–52.

bildete für die Klöster in Germanien Lehrerinnen aus, entwickelte eine neue Lebensform für Frauen und legte die ethischen Grundlagen für das christlich-germanische Familienleben. Dies festigte ungemein das Werk des Bonifatius von innen heraus. Lioba war auch Ratgeberin für Bischöfe und Könige. Als angelsächsische Nonne lehrte, übersetzte, predigte und missionierte sie, gründete Klöster mit Schulen und machte Visitationsreisen. Damit hatte sie bischöfliche Funktionen inne und war eine Pionierin.

... die ethischen Grundlagen für das christlich-germanische Familienleben.

## **Kritische Reflexion der angelsächsischen Missionsbewegung unter Bonifatius und Lioba**

Die Missionsarbeit der Angeln brachte positive Veränderung in fast allen Bereichen der germanischen Gesellschaft und ist immer noch eine prägende Kraft in Europa.<sup>6</sup>

An Bonifatius ist beachtenswert, dass er sich als Missionar verstand und die Herzensbekehrung das Zentrum seines Dienstes war. Des Weiteren sind besonders seine Bibelzentriertheit, seine biblische Motivation für die Mission, sein persönlicher Glaube, seine Hingabe und Frömmigkeit, sein Gebetsleben, seine Standhaftigkeit, der Einsatz von Frauen, seine Kontextualisierung, seine Mitarbeitergewinnung und die Einsetzung von Einheimischen hervorzuheben, wie auch die Methode, mit einem systematischen und immer enger werdenden Netz an kirchlicher Infrastruktur die Verbreitung des Glaubens erfolgreich zu

---

<sup>6</sup> Z.B. das Verbot der Abtreibung, Hilfe für Bedürftige, usw. Siehe Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Stuttgart: Reclam, 1998), 216–225.

gewährleisten. Seine starke Rom-Orientierung und die Bindung Deutschlands an das Papsttum werden unter anderem von Protestanten kritisch gesehen, obwohl diese Beanstandung von protestantischer Seite geschichtlich nicht zu rechtfertigen ist. Dasselbe gilt für die Kritik an der Orientierung der Angeln an der Missionsprogrammatische Papst Gregors des Großen sowie an dem damalige Verständnis der Taufe in Verbindung mit dem Gottesreichsgedanken und der Beibehaltung der religiösen Funktion des Herrschers, das später zu Gewalt führte.<sup>7</sup> So ist auch manch aggressives Verhalten der Missionare nur schwer zu beurteilen, denn es konnte durchaus werbend für den Glauben sein.<sup>8</sup> Auch die Beschränkung auf die werbende und konfrontative Form der Missionspredigt lässt einige Fragen offen, denn sie waren zwar zweckdienlich, hatten aber auch ihre

---

7 Vgl. Lutz E. von Padberg, *Bonifatius: Wynfrehth-Bonifatius*, (Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1989), 19–151. Augustinus dagegen hat sich im kirchengeschichtlichen Streit um die richtige Reichstheologie gegen die Reichstheologie von Eusebius ausgesprochen. Vgl. *De civitate dei: Augustinus*, LdtW, (Hg.) M. Eckert u. a., 145–147. Vgl. Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Stuttgart: Reclam, 1998), 206–210. Der Eintritt in die Kirche war deshalb so wichtig, weil sie als die Heilsanstalt galt, die dem Gläubigen das Heil vermittelte. Der Übertritt geschah durch die Taufe. Doch der Kircheneintritt war auch der Eintritt in das politische Reich, bzw. wer das Heil wollte, musste auch ins Reich übertreten. Die römische Kaiserherrschaft wurde seit der konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert als ein Abbild der Weltherrschaft Christi verstanden. So wurde geglaubt, dass im Zusammenwirken von Papst und Kaiser die göttliche Weltordnung garantiert wird. Der weltliche Herrscher hatte dazu schon bei den Angelsachsen religiöse Funktionen inne. Dies alles führte später auch zu Gewalt in der Missionsarbeit.

8 Manche Germanen sahen darin den Machtbeweis des stärkeren Gottes, was ihnen die nötige Aufmerksamkeit für die Missionare abrang. Insofern kann dies als eine – freilich nicht immer angemessene – Art der Kontextualisierung angesehen werden.

Schwachpunkte. Ein Kritikpunkt hingegen ist, dass sich der Missionsfokus bei Bonifatius wie bei den Angelsachsen auf nichtjüdische Völker beschränkte.

Die Frauen unter Bonifatius und vor allem Lioba waren wichtig für die Herzensbekehrung, Erziehung, Bildung, Diakonie, die Übersetzungsarbeit kirchlicher Schriften, die Einheit der Kirche, für den Aufbau kirchlicher Infrastrukturen sowie das missionarische und soziale Handeln von den Klöstern aus. Beachtenswert an Lioba sind ihre Förderung der Charakterbildung allgemein, aber auch von Schlüsselpersonen, die relative Gleichberechtigung der Geschlechter und der Schwerpunkt, den sie auf die persönliche Bekehrung legte. Ebenso ihre ganzheitliche Strategie, durch Bildung, Übersetzungsarbeit, Erziehung, Diakonie, Lehre, Beratung, Predigt und Gründung von Klöstern zu missionieren. Beachtenswert sind weiterhin ihre Orientierung an den kirchlichen Schriften und der Bibel, dem Peregrinationsgedanken und dem biblischen Missionsbefehl als Antrieb für die Mission. Bemerkenswert sind auch ihre Kontextualisierungsversuche, ebenso ihr Rechnen mit dem Eingreifen Gottes im Alltag, ihre Theologie des Leidens und der Pflicht eines Lebens im Lob Gottes, das Wissen um ihre Berufung von Gott sowie die Ausgewogenheit zwischen Gebet und Arbeit. Ebenso vorbildlich sind ihre Gelehrtheit und Selbstdisziplin, das Einhalten von Ruhezeiten, ihre sehr positiven Charaktereigenschaften, ihre Lehr- und Leitungsbegabung, ihr starker, hingebungsvoller Glaube, ihre Frömmigkeit und ihr Lebenswerk. Lioba war unverkennbar von ihrer Herkunft und von Bonifatius geprägt. Dazu gehörte die Übernahme des Katholizismus und damit die Förderung eines katholischen Frauenbildes und der Regeln Benedikts. Diese Übernahme war wohl selbstverständlich und nicht anders vorstellbar und daher alternativlos. Die Kirche

wurde dadurch geeint und die Missionsarbeit gefestigt. Zusätzlich wurde die Übernahme des römisch-katholischen Frauenbildes wohl auch durch die andere Kultur auf dem Kontinent bedingt, die sich von der Kultur in Britannien unterschied. So kann Lioba trotz ihrer Sonderstellung bei Bonifatius als Stellvertreterin für die Missions- und Kirchenarbeit der angelsächsischen Nonnen angesehen werden.

## Fazit

Die angelsächsische Missionsbewegung unter Bonifatius und Lioba kann, unter Berücksichtigung des veränderten Kontextes und der Schaffung ähnlicher Voraussetzungen, für die aktuelle Missions- und Kirchenarbeit Impulse geben. Impulse gehen aber auch von den Dingen aus, die sich negativ entwickelt haben, da dies heute zumindest zum Nachdenken über die langfristigen Folgen einer Entscheidung anregt. So könnte diese Bewegung erneut Hilfestellung für die Christen im heutigen Deutschland geben. Das flächendeckende Netzwerk an Klöstern und Kirchen könnte als Vorbild für neue Strukturen stehen, um Glauben wieder zu festigen und transformatorisch in die Umwelt zu wirken. Dieses Modell steht aber konträr zu dem Versuch der heutigen evangelischen Kirchen in Deutschland, die christliche Infrastruktur auszubauen, um Kosten zu sparen. Des Weiteren haben sich einige der angelsächsischen Ansätze bis heute in der Mission bewährt und sollten daher immer wieder neu in die aktuellen Situationen kontextualisiert werden. So gehen Menschen immer noch aus Nächstenliebe bewegt vom biblischen Missionsbefehl und dem Bewusstsein, in die Mission berufen zu sein, zu Menschen anderer Kulturen. Nach wie vor ist das Gebet eine entscheidende Kraftquelle und die Kontaktpflege zur Heimat wichtig. Bis heute spielen die Bibel und ihr rechtes Verständnis, die Herzensbe-

kehrung und die Nacharbeit eine zentrale Rolle in der Missionsarbeit. Die Suche nach angemessenen Hilfsmaterialien und Anknüpfungspunkten sowie Fragen der Kontextualisierung sind immer noch relevant wie auch eine Konzentration auf Schlüsselpersonen und das Nutzen kultureller Nähe. An den Angeln ist trotz mancher Schwierigkeiten zu sehen, wie man auch aktuell in Stammeskulturen missionarisch anknüpfen könnte. Bis heute gibt es Missstände, die zum einen das Streben nach kirchlichen Reformen hervorrufen und zum anderen Konflikte schaffen, da die kirchlichen und dogmatischen Ansprüche des Öfteren mit der praktischen Missionsarbeit kollidieren.

Lioba ist bis heute beispielhaft für die angelsächsischen Missionare, aber auch für den erfolgreichen Einsatz von Frauen in der Kirchen- und Missionsarbeit. Ihr Leben zeigt, wie wichtig und unverzichtbar es ist, Frauen aktuell im christlichen Dienst einzusetzen. Liobas Ansätze könnten auch heute hilfreich sein, um ganzheitlich missionarisch zu arbeiten. Dies könnte durch ein persönliches Glaubensvorbild geschehen, durch flächendeckende Gründungen von transparenten und gesellschaftsrelevant gelebten Kirchen und klosterähnlichen Einrichtungen mit Schulen, die durch Visitations- oder Missionsreisen und Wortverkündigung mit sozialem Engagement gestärkt werden. Dies hieße u. a. Mission durch Ausbildung und biblische Glaubensunterweisung der Bevölkerung, aber auch durch Beratung, Seelsorge, Bildung und Charakterformung von Führungskräften und Schlüsselpersonen. Ebenso müsste eine neue kontextualisierte christliche Frömmigkeit entwickelt werden, wozu ebenfalls der Einsatz von Frauen hilfreich wäre.

So stellen Bonifatius und Lioba an heute u.a. die Frage, welchen Stellenwert die Bibel, die Mission, die Kontextualisierung, ein ganzheitliches Bildungswesen, die Herzensbekehrung, eine per-

sönliche Frömmigkeit, neue Lebensformen, die christliche Infrastruktur und der Einsatz von Frauen im christlichen Dienst haben. Es stellt sich die Frage,

welche Missstände heute in der Kirche herrschen, nach welchen Motivationen wir handeln und inwieweit wir uns von Zeit und Herkunft prägen lassen.



Neu erschienen:

Manuel Raisch, *Lioba, die Missionarin an Bonifatius' Seite: Die Notwendigkeit von Frauen in der Missionsarbeit.* edition afem. mission scripts 28. Nürnberg/Bonn: VTR/VKW (2013). 168 S. 14,80€

Die angelsächsische Mission auf dem europäischen Kontinent im 7. und 8. Jahrhunderts gilt als der Höhepunkt der deutschen Missionsgeschichte und hat viele Parallelen zur heutigen evangelikalen Missionsarbeit. Bonifatius und die angelsächsische Nonne Lioba waren hierbei die zentralen Figuren für Germanien. Es ist das Anliegen dieses Buches, der Tätigkeit Liobas ihren Stellenwert zurückzugeben und anhand ihrer Arbeit ein Beispiel für den notwendigen Einsatz von Frauen in der damaligen und auch in der aktuellen Missionsarbeit zu geben.

Zu bestellen direkt beim Verlag: [info@vtr-online.de](mailto:info@vtr-online.de)  
(Sonderkonditionen für *em*-Abonnenten und AfeM-Mitglieder)

## Sprachlernen – aber wie?

**Kathrin Pope**

.....  
In dem vorliegenden Artikel soll der Frage nachgegangen werden, wie man die Sprachlernzeit am besten nutzt. Insbesondere wird der „Growing Participant Approach“ vorgestellt, indem zugleich Sprache und Kultur innerhalb von echter Kommunikation und von wachsenden Beziehungen erlernt werden.  
.....

*Kathrin Pope ist Schweizerin. Sie war in Benin (Westafrika) an einem Sprachprojekt und an der Übersetzung des Neuen Testaments beteiligt. Seit 1995 unterrichtet sie am deutschen Wycliff-Zentrum das Fach „Sprachlernmethoden“.*

„Langfristiges Sprach- und Kulturstudium für Missionare lohnt sich“ – so der Titel eines Artikels von Detlef Blöcher in der Ausgabe *evangelikale*

*missiologie (em)* 29[2014]2. Darin wurde gezeigt, dass Missionare, die Zeit investieren, um die Sprache und Kultur ihres Einsatzortes zu lernen, in der Regel länger ihren Dienst dort tun als Missionare, die das nicht tun.

Im vorliegenden Artikel soll der Frage nachgegangen werden, wie man diese Sprachlernzeit am besten nutzt. Manche Sprachen können an Sprachschulen gelernt werden, andere nicht. Sprach-



schulen, auch wenn es sie gibt, sind nicht unbedingt die bessere Lösung.

In der Vergangenheit haben unzählige Missionare nach der LAMP-Methode Minderheitssprachen gelernt, und viele haben damit eine tüchtige Portion an Frustrationen erlebt. LAMP steht für „Language Acquisition Made Practical“ und wurde entwickelt von E. und E. Brewster (1976). Man erarbeitet mit Hilfe eines Muttersprachlers kurze Dialoge, lernt diese auswendig, und probiert sie dann an möglichst vielen Menschen der Nachbarschaft aus. Nicht gerade eine natürliche Art, Beziehungen zu knüpfen. Zudem steht die Anstrengung, die Dialoge zu lernen, in keinem Verhältnis zum Nutzen.

An Sprachschulen steht oft – genau wie viele es aus dem Schulunterricht kennen – das Pauken von Grammatikregeln und Vokabellisten im Vordergrund. Auch dieser Ansatz führt viele Lernende nicht wirklich zu der Fähigkeit, in der neuen Sprache zu kommunizieren.

Es gibt heute eine bessere Option, den „Growing Participant Approach“, den Greg Thomson in den 1990er Jahren zu entwickeln begann. Hier steht das Verstehen-Lernen im Mittelpunkt. In den ersten 30 Stunden hören die Lernenden ausschließlich zu. Dies geschieht natürlich nicht ziellos, sondern mit Hilfe von sorgfältig vorbereiteten strukturierten Übungen, die sie mit einem Muttersprachler durchführen. Die Übungen ermöglichen es den Lernenden, Äußerungen in der neuen Sprache zu verstehen. Sie hören zu, verarbeiten das Gehörte und reagieren nonverbal. Erst wenn sie sich in die neue Sprache einigermaßen eingehört und durch spielerische Übungen mehrere hundert Wörter sowie einfache Satzmuster verstehen gelernt haben, kommt auch das Sprechen dazu. Auch in späteren Lernphasen wird Neues immer zunächst durch Zuhören gelernt.

Diese Vorgehensweise reduziert den Stress erheblich. Der Lernende ist nicht gezwungen, Wörter auszusprechen, die für ihn noch keine Bedeutung haben und deren Laute er noch nicht auseinanderhalten kann. Je geringer der Stress, desto besser kann der Mensch Neues aufnehmen. Zudem sorgen der spielerische Charakter der Übungen und der rasche Fortschritt dafür, dass die Motivation erhalten bleibt.

Was aber für Missionare noch viel wichtiger ist: Bei diesem Ansatz lernt man Sprache und Kultur innerhalb von echter Kommunikation und von wachsenden Beziehungen. Der Neuankömmling beginnt als Nobody, und wächst im Laufe der Wochen und Monate in die Sprache und Kultur hinein – er wird Schritt für Schritt zu einem Mitglied der Sprachgemeinschaft.

Dieser Ansatz ist also nicht einfach eine neue Sprachlernmethode, es ist ein Lebensstil für Menschen, die bereit sind, zuzuhören, in die Kultur und Denkweise ihres Gastlandes hineinzuwachsen, und auf die Freuden und Leiden der Menschen einzugehen.

Die GPA-Methode wird bei Wycliff in Holzhausen gelehrt und eingeübt, in den Kursen „Sprachlernmethoden“ (vier Wochen im Juli/August) und „Erfolgreich fremde Sprachen lernen“ (zwei Wochen im März und Juli). Bestandteile dieser Kurse sind Phonetik, Sprachlern-Theorie und Sprachlern-Praxis. Zudem erarbeiten die Teilnehmenden während des Kurses einen persönlichen Plan für ihre eigene künftige Sprachlernsituation. Kommentar eines Teilnehmers:

Das Fach Sprachlernmethoden war für mich eine Überraschung. Ich hatte nicht gedacht, dass man so strategisch an das Thema Sprachlernen rangehen kann!

Der zweiwöchige Kurs ist für Leute zu empfehlen, die mit Hilfe einer Sprachschule eine fremde Sprache lernen wollen. Denn auch dafür ist natürlich

Phonetik (Erkennen und Aussprechen fremder Laute) sehr nützlich. Aber auch die GPA-Methode kann eine wertvolle Ergänzung zum Unterricht sein.

Aber auch Leuten, die ohne Sprachschule eine neue Sprache lernen wollen, ist der zweiwöchige Kurs geeignet, zumindest wenn die Sprache bereits verschriftet ist. In den letzten Jahren hatten wir auch eine Reihe von Teilnehmern, die Deutsch für Ausländer unterrichten. Auch sie haben sich viele gute Tipps geholt. Phonetik ist für sie vor allem nützlich, um sich klar zu werden, was im deutschen Lautsystem vor sich geht und was die Schwierigkeiten der Lernenden von ihrem eigenen Sprachhintergrund her sind.

Für Leute, die eine fremde Sprache lernen wollen, die noch nicht verschriftet ist, empfiehlt sich der vierwöchige Kurs „Sprachlernmethoden“. Die Fächer sind dieselben, aber vor allem Phonetik und Sprachlern-Praxis werden vertieft.

Für diejenigen, die schon beim Sprachlernen sind und neue Anregungen brauchen, gibt es den E-Mail-Kurs „Sprache lernen – neue Impulse zum Weitermachen“. Studierenden an der Akademie für Weltmission in Korntal können die Sprachlernkurse als Teil des Ausbildungsprogrammes angerechnet werden.

Die Kurse stehen allen offen. Weitere Einzelheiten und Anmelde-möglichkeiten finden sich auf der Webseite der Wycliff-Kurse: [www.eurotp.org/de/](http://www.eurotp.org/de/).

## Noteworthy

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

### Tagung „Leitungs- und Generationswechsel, generationsübergreifende Zusammenarbeit“ (3./4. November 2014)

[a.franz@apcm.de](mailto:a.franz@apcm.de)

Jochen Geiselhart, Brad Thurston und Andreas Pestke sind die Referenten auf der diesjährigen Herbsttagung der APCM in Altensteig, die jedem zur Teilnahme offensteht.

## Rezensionen

**Stefan Felber, *Kommunikative Bibelübersetzung: Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. 481 Seiten. 36.00 Euro**

Laut seinem Vorwort, möchte Felber in dieser Studie Nidas großes Lebenswerk würdigen. Damit solle aber zugleich

„kritisch gefragt werden, ob die sprachphilosophischen, theologischen und praktischen Implikationen und Folgen seiner Übersetzungstheorie den Eigenarten der Bibel ... gerecht werden können – oder ob sie diesen Eigenarten gar zuwiderlaufen“ (12).

Der erste Teil des Buches bietet eine historische Einführung. Für die Theorie,

dass sich der Sinn eines Textes in *basic kernels* (Elementarsätze) erfassen und so mehr oder weniger verlustfrei von einer Sprache zur anderen transportieren lasse, erntete Nida auch aus dem säkularen Bereich viel Lob. Felber weist darauf hin, dass es heute zwar andere Theorien gibt, die das Feld beherrschen, aber andererseits immer wieder neue Bibelübersetzungen auf den Markt kommen, die noch dem dynamisch-äquivalenten Paradigma zuzuordnen sind.

In dem zweiten Teil wird die dynamisch-äquivalente Übersetzungstheorie im Spiegel der Schriften Nidas beschrieben. Nida baut seine Übersetzungstheorie auf allgemein gültigen Grundsätzen auf. Für ihn gibt es keine theologisch oder philosophisch gewonnene Grundlage der Bibelübersetzung. Er sah sich als Linguist und Anthropologe. Sprache war für ihn Kommunikation und bei der Bibelübersetzung hob er die informative Seite der Sprachfunktionen hervor, obwohl er auch über die Wichtigkeit von anderen Funktionen schrieb. Eine Übersetzung soll verständlich sein. Nur was vom Empfänger verstanden wird und eine angemessene Reaktion auslöst, gilt für ihn als kommuniziert. Wird etwas nicht korrekt verstanden, so ist die Übersetzung nicht korrekt. Übersetzung wird nun nicht mehr nur als philologischer Vorgang verstanden, sondern als linguistischer und soziologischer Kommunikationsprozess.

Laut Felber gab Nida zu Beginn dem Quellenbezug gegenüber dem Empfängerbezug noch mehr Priorität und er war darauf bedacht, dass eine Übersetzung sowohl Form als auch Inhalt des Originals repräsentieren solle. Durch den Einfluss Chomskys gewannen Syntaxfragen für ihn zunehmend Bedeutung, was letztlich zu freieren Widergaben der Oberflächenstruktur des Originals führte. In Chomskys Modell haben Bedeutungsverschiebungen bzw. Sprachentwicklung, Metaphern, etc. keinen Raum. Ob-

wohl Nida nicht alles von Chomsky akzeptieren konnte, benutzte er dessen Transformationsgrammatik an grundlegenden Stellen. Felber sieht (mit Hempelmann) in Explikationen und der Vermeidung von Ambiguitäten eine Nachwirkung der rationalistischen Philosophie. Nidas „Übersetzungstheorie trug dazu bei, die in der westlich-aufgeklärten Philosophie verankerte Geringschätzung von Mehrdeutigkeiten, Metaphern und Poesie als anthropologisch und theologisch angemessener Ausdrucksformen zu verfestigen“ (232).

Der dritte Teil ist Felbers Kritik an Nidas Übersetzungstheorie gewidmet. Felber meint, dass für die Übersetzung religiöser Texte andere Ansprüche gelten als für die von Gebrauchstexten. Die Sprache (d.h. Sprachform) der religiösen Überlieferung ist für eine Bibelübersetzung unentbehrlich und mit ihr Metaphern als Schlüssel religiöser Kommunikation. Felber beklagt, dass Nida das Thema biblischer Aspekte zur Kommunikation nicht mehr in Angriff genommen hat. In der Bibel kommuniziert Gott ständig, aber die Hörerreaktion bleibt aus, oder die Botschaft wird missverstanden. So kann man den Sinn der Worte nicht unbedingt aus der Reaktion der Empfänger erschließen. Felber meint auch, die dynamischen Übersetzungen würden „eine Präferenz für natürliche Vorgänge hegen, weil diese in Alltagssprache ‚naturgemäß‘ leichter ausgedrückt werden können“. Somit reißen sich diese Bibeln ein in eine „Tendenz zur Säkularisierung der Sprache“ (315). Laut Felber herrscht inzwischen ein großer Konsens, dass „zwischen Oberflächen- und Tiefenstrukturen nicht sinnneutral transformiert werden kann (Extended Standard Theory)“, d.h. „passive Konstruktionen sind nicht neutral auf aktive zurückführbar“. Transformationen fügen Sinn hinzu, ändern, oder lassen Sinn weg (316).

In dem vierten Teil, der mit „Perspektiven“ überschrieben ist, weist Felber daraufhin, dass die Lutherbibel nicht einfach als ein Vorläufer für die dynamisch-äquivalente Übersetzung gesehen werden könne. Das Wort „dem Volk auf's Maul sehen“ habe Luther nicht einfach volksmissionarisch oder als simple Kommunikationstechnik gemeint. Bibelübersetzer sollten vielmehr die Fremdheit der Ausgangstexte wertschätzen sowie ihre Oberflächenstrukturen (linguistisch) und ihre Letztgestalt (theologisch). Auf sinnverändernde Transformationen sei daher zu verzichten. Felber ruft Bibelgesellschaften zur Zusammenarbeit auf und schreibt: „Nach gemeinsamer Beratung und letztlich nach den Vorgaben von Theologie und Kirchenleitungen müssen Verlage, Bibelgesellschaften, Kirchenleitungen und Theologen zusammenwirken“ (386).

Dass es jetzt „Bibeln gibt, die auf die spezifische Sprache der Bibel verzichten und ihren Inhalt alltagssprachlich darstellen wollen“ (12), ist für Felber äußerst problematisch. Seine Kritik ist zum großen Teil theologisch motiviert. Er betont das objektive Heilshandeln Gottes, das auch dann stattfindet, wenn der Text ambivalent ist und vom Kontext her mehr die subjektive Annahme des Evangeliums im Vordergrund steht. Auf diesem Hintergrund lehnt er Übersetzungen ab, die ambivalente Texte gegen seine theologische Überzeugung explizit übersetzen. Darüber hinaus führt Felber weitere Kritik an, die meines Erachtens wert ist gehört zu werden, unabhängig davon, wie man zu seiner theologischen Bewertung steht. Das gilt insbesondere dafür, dass Übersetzer von dynamisch-äquivalenten Übersetzungen manchmal sorgsamer mit Transformationen umgehen sollten.

Leider geht Felber nirgends auf die Übersetzungstechnik der Septuaginta ein, obwohl er eben dies auch Nida vorwirft. Doch die Übersetzungsprinzipien,

die Felber auf die rationalistische Philosophie zurückführt, findet man schon in der Septuaginta, wenn auch nicht durchgängig. Dass Felber versucht, die dynamischen Übersetzungen für eine Kirche verantwortlich zu machen, die fern ist von den Wasserbächen des Wortes Gottes, ist meines Erachtens falsch. Zu verlangen, dass sich Verlage und Bibelgesellschaften nach den Vorgaben von Theologie und Kirchenleitungen richten, ist unrealistisch. Doch trotz aller Kritik enthält diese Studie manches Nachdenkenswertes auch für Menschen, die eine andere theologische Position vertreten und nicht (nur) formorientierte, sondern (auch) kommunikative Bibelübersetzungen favorisieren.

*Dr. Gerhard Tauberschmidt,  
Schwäbisch-Hall*

**Farish A. Noor, Yoginder Sikand, Martin van Bruinessen (Hg.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007. 303 Seiten. 43,99 Euro.**

Das vorliegende Buch ist eine Aufsatzsammlung von neun Beiträgen zu einem Teilbereich des islamisch-theologischen Bildungssystems in Asien und dessen Reformbewegungen. Es beschreibt aus anthropologischer und soziologischer Perspektive die gesellschaftspolitische Entwicklung und Bedeutung einzelner *madrasa*, aber auch ganze Netzwerke in Indien (z. B. die Region Deoband), Pakistan, China, Malaysia und Indonesien. Die sogenannten *madrasa* (arab. abgeleitet von *darasa*: studieren; indonesisch: *pesantren*) stellen etablierte private und nicht-universitäre Bildungseinrichtungen dar, die sowohl säkulare als auch theologische Fächer anbieten. Die säkularen Fächer werden auf dem Fundament eines islamischen Verständnisses gelehrt, damit der Student sich im Rahmen eines islamischen Umfeldes entwickeln und bewegen kann.

Die *madrasa* sind inzwischen unentbehrlich als Ergänzung des staatlichen Systems und funktionieren als islamische Ideenschmieden.

Farish Noor ist Dozent an der staatlichen Schule für internationale Studien in Singapur (ein Zweig der staatlichen Technischen Universität Nanyang und ein Ableger des Instituts für Verteidigung und Strategien), Yoginder Sikand ist professioneller Autor aus Indien, und Martin van Bruinessen ist Professor (Emeritus) für Soziologie an der Universität Utrecht. Alle Autoren sind oder waren im islamischen Raum im Lehrbetrieb tätig.

Zunächst erfolgt ein ausführlicher historischer Einblick darüber, aus welchen Beweggründen sich einflussreiche *madrasa* in einzelnen Situationen gebildet und wie sie sich theologisch, gesellschaftspolitisch und ökonomisch über lange Zeiträume hinweg entwickelt haben. Die Leistung einzelner Personen, die sich auf sozialem und theologischem Gebiet im islamischen Raum eingesetzt haben, sowie deren Offenheit und Vision für Neues wird deutlich. Erst in der weiteren Entwicklung fand eine Fixierung auf althergebrachte Normen und Standards statt, so dass eine Neuorientierung erschwert wurde. Einhellig sprechen sich die Autoren und die zitierten Leiter der von ihnen untersuchten Schulen für eine Erneuerung und Neuorientierung der islamischen Ausbildung im säkularen Bereich aus, da diese sich zu sehr auf den konservativ-theologischen Bereich fixiert habe. Die Forderung geht dahin, sich international, interkulturell und interreligiös auch für nicht-islamische Kontexte im säkularen Bereich der Wissenschaften zu öffnen. Weltweite Partnerschaften, wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Austausch auch mit nicht-islamischen Institutionen stehen zur Diskussion. Diese Reformansätze sind bereits im Gang oder werden mit Nachdruck gefordert. In der Konsequenz

würde sich auch der theologisch-konservative Sektor nach außen öffnen, so die Hoffnung.

Das übergeordnete Thema der Aufsätze ist die innere und äußere Erneuerung der *madrasa* sowie der innere und äußere Widerstand dagegen. Damit wird die *madrasa* selbst zur politischen Institution, in der sich die gegensätzlichen Tendenzen innerhalb des Islam zeigen (Reformer vs. Konservative). Das Buch zeichnet sich durch eine detaillierte Darstellung dieser beiden Einflüsse aus. Beispielhaft untersucht van Bruinessen die Kräfte, die sich in traditionellen und islamistischen Bildungseinrichtungen entwickeln und wie sie sich gesellschaftspolitisch auswirken. Dabei geht er auch auf die seiner Meinung nach geringe, aber vorhandene terroristische und radikale Ideologisierung der Studenten ein. In seinem Artikel wird deutlich, wie abhängig die meisten asiatischen Staaten von diesen zusätzlichen Bildungsangeboten sind und wie diese teilweise von konservativen Ideologen als Netzwerke benutzt werden (z. B. die Nahdlatul Ulama, S. 218–220). Sikand beschreibt demgegenüber wie in indischen *madrasa* Reformkräfte Veränderungen erwirken, die einer Modernisierung nach westlichem Vorbild gleich kommen.

Meines Erachtens verliert das Werk jedoch etwas an Objektivität aufgrund einer Überbewertung dessen, was als „Reformbewegungen“ bezeichnet wird. Diese könnte man ebenso auch als normale gesellschaftliche Anpassungsprozesse an Globalisierung, Postmoderne und Kapitalismus werten und nicht als Bewegungen. Die von den Autoren beschriebenen Aktivitäten, die sich aus den *madrasa* heraus entwickeln, sind in der Hauptsache eher als anti-reformistisch zu bewerten. Die Darstellung der Reformen wird so etwas relativiert.

In der Summe zeichnet sich insgesamt ein für den Leser deutlich beschriebener

Spannungsbogen zwischen Reformern und Gegenkräften in diesen Bildungseinrichtungen ab. Einige persönliche biographische Schicksale von Studenten bereichern das entworfene Bild. Es handelt sich um eine übersichtliche Gegenwartsperspektive zum „modernen“ Islam aus einer kritischen gesellschaftspolitischen Perspektive. Nicht umsonst stammt das Forschungsprojekt von einer Institution, die sich mit Strategien zu sicherheitsrelevanten Entwicklungen in Asien auseinandersetzt. Wer sich mit diesem Thema beschäftigt, erhält einen Eindruck über die politisch aktiven Kräfte in diesem Raum, woher sie kommen, wie sie wirken, und wie sie generiert werden. Da *madrassa* vor allem armen Bürgern den Weg zur Bildung ermöglichen, stellen diese islamischen Bildungseinrichtungen elementare Meinungsmacher dar. Dieses Werk ist auch für diejenigen von Bedeutung, die sich über die unterschiedlichen, derzeit aktiven Netzwerke und Verknüpfungen im asiatisch-islamischen Bildungsbereich informieren wollen.

*Dr. Eberhard Werner, Institut für evangelikale Missiologie (IfeM), Gießen.*

**Tejirian, Eleanor H. und Simon, Reeva S., *Conflict, Conquest, and Conversion. Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East.* New York: Columbia University, 2012, XIV + 280 Seiten. \$ 35.00/£ 24.00.**

Eleanor H. Tejirian (Forschungsassistentin) und Reeva S. Simon (stellvertretende Direktorin) arbeiten beide am Middle East Institute der Columbia University in New York City. In der Einleitung stellen sie fest (S. ix): „bis vor ganz Kurzem, sind die Missionare in der Geschichte des Mittleren Ostens an den Rand gedrängt worden, und in der Geschichte der Missionare der Mittlere Osten.“ Angesichts dieses Mangels und des kürzlich erwachten Forschungsinteresses an Missionaren im Mittleren

Osten versuchen die Autorinnen mit ihrer Studie „Zweitausend Jahre christlicher Mission im Mittleren Osten“ einen weit angelegten Überblick zu geben.

2000 Jahre auf weniger als 300 Seiten abzuhandeln ist sowohl Stärke als auch Schwäche des Buches. Es ist eine Stärke, weil die Autorinnen Entwicklungsstränge und Themen aufzeigen können, die Christen in dieser Region immer wieder beschäftigt haben. Ein solcher mit Längsschnitten operierender Ansatz scheint mir hilfreich zu sein, um die Tatsache besser verstehen und einordnen zu können, die im letzten Satz des Buches als Resümee erscheint: „Der Mittlere Osten ist mehr als je zuvor zur Islamischen Welt geworden“ (S. 207).

Tejirian und Simon konzentrieren sich auf die geschichtliche Periode zwischen der „Ersten Großen Erweckung“ (David Brainerd, Jonathan Edwards) in den damals noch britischen nordamerikanischen Kolonien während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und dem nachfolgenden Start der protestantischen Missionsbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Autorinnen weisen jedoch zu Recht darauf hin, dass alle, die die Ankunft der ersten Missionare des „American Board of Commissioners for Foreign Missions“ in Izmir im Jahr 1820 als Beginn der christlichen Mission im Mittleren Osten betrachten, „die lange Geschichte der Beziehung zwischen dem, was wir heute als West und Ost betrachten, ignorieren“ (S. 68).

Kapitel 1 behandelt „Die ersten tausend Jahre“ auf 24 Seiten (S. 1–24), beginnend mit der Mission der Apostel (im Mittleren Osten!) und reicht bis zum großen Schisma zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 1054. Positiv fiel mir auf, wenigstens einige Bemerkungen (z. B. S. 17.21) über die oft vernachlässigten großartigen missionarischen Unternehmungen bis nach China durch die Nestorianer, die „Kirche des Ostens“, zu

finden. Kapitel 2 (25–44) berichtet über die Begegnungen von Christen aus dem Westen mit dem Mittleren Osten durch Pilgerfahrten zu den „heiligen Orten“, durch die Kreuzzüge und die daran anschließende und nie gänzlich abbrechende katholische Präsenz in der Region. Kapitel 3 (44–68) lässt den Höhepunkt und den beginnenden Niedergang der Osmanischen Herrschaft Revue passieren, die katholischen Bemühungen, orientalische Christen in „volle Gemeinschaft mit Rom“ unter dem Supremat des Papstes zu bringen und das zögerliche Verhalten der verschiedenen aus der Reformation hervorgegangenen Strömungen in Bezug auf Mission im Mittleren Osten.

Kapitel 4 (69–93) beschreibt den Beginn der neuen protestantischen Missionsbewegung und ihre Auswirkungen auf die Region. Kapitel 5 (94–114) und 6 (115–137) stellen die Missionare und ihre Arbeit in den Kontext europäischer Diplomatie und imperialistischer Ziele bis zum Ersten Weltkrieg. Kapitel 7 (138–166) versucht eine Zusammenfassung der „Errungenschaften und Folgen“ dieser Zeitperiode. Besonders gegen Ende dieses Zeitraums wurde innerhalb der Missionsbewegung diskutiert, ob die Bekehrung des Einzelnen oder die Umwandlung der Gesellschaft im Vordergrund stehen sollten. Dieses Kapitel geht auch auf die Rolle der Missionare bei der Entstehung und Entwicklung von Nationalgefühlen und Unabhängigkeitsbewegungen unter den christlichen Minderheiten ein. Kapitel 8 (167–186) zeigt, wie der Erste Weltkrieg eine Katastrophe für die einheimischen Christen darstellte und eine äußerst schwierige Herausforderung für die Missionare aus kriegsführenden Nationen. Das abschließende Kapitel 9 zieht die Linien bis zur Gegenwart. Es zeigt, wie Teile der großen

Kirchen (mainline churches) fast den Ruf zur Bekehrung abgeschafft haben. Die Autorinnen fügen jedoch hinzu: „die wirkliche Expansion weltweit hat in der evangelikalen und der pfingstkirchlichen Gemeinschaft stattgefunden“ (S. 206). Trotz dieser neuen missionarischen Bewegungen habe die christliche Bevölkerung im Mittleren Osten beständig abgenommen. Eine ausführliche Bibliografie und ein hilfreicher Index beschließen das Buch.

Die Schwächen des Buches liegen, wie ich schon erwähnte, zum Teil auch in seiner Kürze. Natürlicherweise können Tejjirian und Simon nicht in jedes Detail der aufgeworfenen Fragen gehen und müssen ihre Thesen weitgehend auf Sekundärquellen stützen. Die Beziehung zwischen der Missionsbewegung und Politik, Diplomatie sowie Kolonialismus ist von solcher Wichtigkeit, dass weitere tiefer schürfende Studien nötig erscheinen. An vielen Stellen wird der Einfluss von Prämillenarismus bzw. Postmillenarismus auf die Missionsbewegung behauptet (vgl. z. B. 72), ohne diesen schlüssig zu erklären. Die heutige Antimissionars-Kritik in Ländern des Mittleren Ostens (vgl. kurz 196 für Ägypten) und ihr Verhältnis zur Geschichte der Missionsbewegung ist ein weiteres Desideratum für Forschung.

Nur am Rande sei bemerkt: Dort wo Tejjirian und Simon über den Konflikt zwischen Jakobus und Paulus schreiben, scheinen sie sich auch eher auf Sekundärliteratur als auf den biblischen Text zu stützen. Insgesamt aber ist die Arbeit eine sehr wertvolle Quelle für ein besseres Verständnis von Mission im Mittleren Osten in ihrem historischen Kontext.

*Wolfgang Häde,  
Martin Bucer Seminar, Istanbul*

# Diskussions-Forum „Eschatologie und Mission“

AfeM-Tagung im Forum Wiedenest, Bergneustadt,  
16. – 17. Januar 2015

Mit Unterstützung von *Mission-Net* und des Netzwerkes von ESMA (*European Student Missionary Association*) haben wir Studierende an unterschiedlichen theologischen Ausbildungsstätten eingeladen, den Hauptpart der Tagung von Freitag, dem 16. Januar bis Samstag, dem 17. Januar 2015 im Forum Wiedenest (Bergneustadt) zu übernehmen. Sie werden jeweils eine eschatologische Position und ihre Bedeutung für die Mission erarbeiten. Dank der Unterstützung durch verschiedene Dozenten der Missiologie und der Systematischen Theologie können wir mit rund zehn Beiträgen rechnen.

Darauf aufbauend wollen wir gemeinsam in Tischgruppen und in Plenardiskussionen an damit verbundenen Fragestellungen für die Theologie und Praxis der Mission weiterarbeiten.

**Beginn:** Fr, 16.01.2015, 10:00 Uhr; **Abschluss:** Sa, 17.01.2015, 13:00 Uhr

**Kosten** für Übernachtung mit allen Mahlzeiten (Fr: Mittag- u. Abendessen, Sa: Frühstück und Mittagessen): DZ 44 € – 55,50 €; EZ 65 €; zuzgl. Tagungsgebühr 12 € (AfeM-Mitglieder 10 €, Studierende frei).

Tagungsgebühr für **Tagesgäste:** 18 Euro (AfeM-Mitglieder 15 €, Studierende 5 €), zuzgl. der Mahlzeiten (bitte bei der Tagungsstätte anmelden).

**Anmeldung** bis 31.12.2014 direkt im Forum Wiedenest: penner@wiedenest.de (bitte Adresse, Zimmerwunsch und erste/letzte Mahlzeit angeben).

Ein ausführliches Programm folgt Anfang Dezember in *em* 2014/4 und auf der Website des AfeM ([www.missiologie.org](http://www.missiologie.org)). Rückfragen beantwortet gerne das Büro des AfeM ([info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org)).

Herzlich willkommen!

*Thomas Schirmmacher (1. Vorsitzender des AfeM)*

---

**Verlag:** Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), [www.missiologie.org](http://www.missiologie.org), **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org). **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, [buchholz@missiologie.org](mailto:buchholz@missiologie.org) oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Prof. Dr. Friedemann Walldorf, [Walldorf@fthgießen.de](mailto: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](mailto: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](mailto: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,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konten für em-Abonnenten:** Konto des AfeM bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code 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.*