

Mission angesichts der globalen sozialen Not

Partnerschaften als ein Weg zur Mission?	2
Niels-Peter Moritzen	
Micha-Initiative als missionarische Chance	4
Detlef Blöcher	
Wertevermittlung in einer oralen Kultur – Sexualethik und AIDS-Counselling unter den Sukuma/Tansania	8
Annette Schumacher	
Das biblische Mandat die Welt zu retten – innerlich wie äußerlich – ganz privat und ganz global	16
Thomas Schirmmacher	
Aktuelle Liste der in der edition afem erschienenen Bücher	28
Rezensionen	31
Zum 65. Gedenktag der umgekommenen Indonesien-Missionare	15
Wechsel im Büro des AfeM: Mitarbeiter und Ort	36

Partnerschaften als ein Weg zur Mission?

Niels-Peter Moritzen

*Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen (*1928), war zunächst Pastor, dann Missionssekretär und schließlich 1968-1993 Professor für Missionswissenschaft in Erlangen. Seit seiner Emeritierung widmet er sich vor allem der Arbeit in Missionsarchiven. Zuletzt veröffentlichte er „Von den Anfängen evangelischer Mission“ (VKW: Bonn 2002), zwei unveröffentlichte Schriften von Ziegenbalg und Gründer. Der folgende Beitrag war ursprünglich für die Festschrift Klaus Fiedler vorgesehen. Durch ein Versehen ist er jedoch entfallen, wofür sich die Herausgeber entschuldigen. Thomas Schirrmacher / Christof Sauer (Hg.). Mission verändert – Mission verändert sich. Mission Transforms – Mission is Transformed. Festschrift für Klaus Fiedler. VTR: Nürnberg 2005, Pb., 572 S., 39,80 Euro. ISBN: 3-933372-77-1.*

Kann Partnerschaft überhaupt ein Thema in der Missionstheologie sein? Jedenfalls war Partnerschaft ein Thema der Weltmissionskonferenz von Whitby 1947. „Partnership in obedience“ war das Stichwort, mit dem sich große Hoffnungen verbanden.

Welche Partner waren gemeint? Die Missionen des Westens, meist weiße Europäer oder Amerikaner, und die Kirchen Asiens und Afrikas. Da lag im Vordergrund ein organisatorisches Problem zwischen Mission und Kirche, und das hat viel Aufmerksamkeit gefordert. Und im Hintergrund lag ein kulturelles Problem – weiß und farbig.

*Es gibt kein doppeltes Mandat –
eins für die Kirche und
eins für die Mission.*

Für das strukturelle Problem gab die ökumenische Bewegung das Stichwort „Integration“ aus – in Europa ebenso wie in den Zielgebieten sollte es als die Regel gelten, dass die Mission in die Kirche integriert wird. Das löste haltenden Widerstand von Seiten der Missionen aus und wurde mit größerer Selbstverständlichkeit in Asien und Afrika vollzogen als im Westen. Aber die biblischen Grundlagen waren deutlich genug: Es gibt kein doppeltes Mandat – eins für die Kirche und eins für die Mission. Es ist nur ein Evangelium, ein Auftrag, ein Leib Christi. Getrennte Strukturen müssen anders begründet werden, und sie sollten nicht eine

„accountability“, eine Bereitschaft zur Berichterstattung und Rechenschaftsablage, blockieren. Für das kulturelle Problem gab es keine rasche Antwort. Es ist ja leider zutreffend, dass Rassismus auch in Missionskreisen vorkam, etwa dass Mischehen oder gemeinsames Essen ziemlich konsequent vermieden und verhindert wurden. Das hat Gott nicht ganz gehindert, doch dem Evangelium freien Lauf zu geben; aber es hat doch die Gemeinschaft des Glaubens manchmal schwer beeinträchtigt, die Partnerschaft sehr behindert. Ein Versuch des Ökumenischen Rats der Kirchen, das Problem ernsthaft anzugehen, war das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, dessen erste Phasen in das intensive Ringen gegen die Apartheid in Südafrika fielen. Während dieser Zeit kamen Partnerschaften von Gemeinden und Kirchenkreisen in Europa zu Gemeinden in Südafrika auf. Sie hatten für das gewaltlose, zivile Ringen und für das Leiden schwarzer Gemeinden eine spürbare Bedeutung: Wir haben Freunde – sogar weiße – in der weiten Welt, die zu uns halten. Die Gemeinschaft aller Gotteskinder wurde so sichtbar gemacht durch Partnerschaften.

*Wie kann man die Gemeinden der
Heimatbasis besser beteiligen,
wenn die Schar der traditionellen
Missionsfreunde kleiner wird?*

Auch andere Missionen haben versucht ähnliche Partnerschaften aufzubauen, oft auf der Ebene von Kirchenkreis zu Kirchenkreis. Dahinter stand eine praktische Überlegung: Wie kann man die Gemeinden der Heimatbasis besser beteiligen, wenn die Schar der traditionellen Missionsfreunde kleiner wird? Dazu kam eine geistliche, theologische Überlegung. Wo es zu einer Integration von Mission und Kirche gekommen war, da hatten die Vorstände, Kirchenleitungen, Synoden die Entscheidungen getroffen; die Gemeinden waren nicht gefragt. Aber wenn Mission Aufgabe der Kirche ist, kann damit doch wohl nicht nur ein Leitungsgremium gemeint sein.

Mit Erstaunen entdeckte der Schreiber dieser Zeilen während er eifrig an einer Partnerschaft seines Dekanats zur Hochschulgemeinde der Lutherischen Kirche in Tansania mitarbeitete, dass die Mitbürger unter Partnerschaft etwas ganz Weltliches verstanden. Unsere kleine

Großstadt hat kommunale Partnerschaften zu Städten ähnlicher Größe in Italien und Schweden, in Frankreich und England, einst in der DDR, in Russland und in der Türkei. Diese Partnergemeinden sind am Ortseingang sichtbar auf Schildern aufgezeichnet. Delegationen verschiedenster Art besuchen die Partnerstädte, und am lebendigsten sind die Partnerschaften, in denen es auch um spürbare Hilfe geht – wo man also etwas ausrichten kann. Und wo es eine Anzahl engagierter Bürger gibt, die sich dafür einsetzen.

*Am lebendigsten sind Partnerschaften,
in denen es um spürbare Hilfe geht –
wo man also etwas ausrichten kann.*

Also kulturell-politische Partnerschaften von Kommunen gibt es – wohl im Zuge von Völkerverständnis und zum Zusammenfinden in Europa. Etwas ist ähnlich: Auch für Europa wurden die Entscheidungen nicht von der Basis getroffen, sondern von denen da oben, und die EU bedeutet für viele Gebiete zuerst einmal Bürokratie. Partnerschaften von Gemeinden also als Gegengewicht, als Programm der Basis. Das ist bei den kirchlichen Partnerschaften auch so; aber sie gehen nicht in europäische Nachbarländer, sondern in Gebiete der 2/3-Welt.

Nun gehört es zur missionspolitischen Korrektheit, heute zu betonen, dass Partnerschaften keine Patenschaften sein sollen, wo der eine stark den anderen betreut. Nein, sondern Partner sind gleich, sollen als gleichwertig und auf Augenhöhe miteinander verhandeln. Die zuständigen Referenten der Missionswerke sind unermüdlich darin, dies einzuschärfen. Es gibt sogar eine Dissertation zum Thema: „Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften“, mit siebzehn Seiten Buchtiteln und achtzehn Seiten Aufsatzlisten.¹ Darin werden auch Erfahrungen ausgewertet und die erwähnte Erwartung deutlich thematisiert: Lerngemeinschaften sollen es sein. Und die Gleichwertigkeit der Partner darf nicht beeinträchtigt werden.

Nun aber sind die Partner nicht gleichartig und nicht gleich stark, und da ist es doch nicht unnatürlich, wenn dabei nicht nur gelernt und gefeiert, sondern auch gehandelt und geholfen wird. Es ist ja nicht ausgemacht, dass Missionswerke und ihre Referenten alles richtig, Kirchengemeinden und ihre Vertreter alles falsch

¹ Lothar Bauerochse, Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften, Erlangen 1996.
evangelikale missiologie 24 [2008]1

machen. Lernen heißt doch auch, aus Erfahrung, inklusive Fehlern, lernen.

Diese Thematik ist im evangelikalen Bereich nicht im selben Umfang zu Hause, obwohl es auch dort eine Dissertation zum Thema gab.²

*Es ist nicht ausgemacht,
dass Missionswerke alles richtig,
Kirchengemeinden alles falsch machen.*

Zum einen ist das Geschehen der Mission immer noch stark personal repräsentiert – einzelne Gemeinden unterstützen ihren Missionar und lesen/hören seine Berichte. Oder es sind die Freundeskreise, die sich verpflichtet haben, für die Versorgung eines Missionars aufzukommen – auch sie haben die Chance, diese Person selbst kennen zu lernen. Zum anderen gibt es weniger Großorganisationen mit abgehobenem Management, das dann ein Gegengewicht in einer näher an der Basis liegenden Größe braucht.

Und doch kann man fragen: Wie gestaltet sich die Beziehung von hier nach da, von Gemeinden hier zu Gemeinden oder auch Gemeindebünden/Kirchen in Asien und Afrika? Einen Evangelisten wie Festo Kivengere hört man gerne. – Aber gibt es dort Verbindungen über die Gründungsphase hinaus? Und können die sich anders als partnerschaftlich gestalten?

*Zu sinnvoller lokaler Hilfe
braucht man lokale Partner.*

Ein Nachtrag sei gestattet. Als die Tsunami-Katastrophe eine Welle von Hilfsbereitschaft auslöste, da gaben die Medien auch Raum für Berichte von NGO's (Nicht-Regierungs-Organisationen), und diese versuchten damit zu überzeugen, dass sie auf „Partner vor Ort“ hinwiesen. Diese NGO's sind zum Teil erkennbar christlich geprägt, oder aus christlichen Initiativen hervorgegangen, aber inzwischen interkonfessionell oder humanistisch bestimmt. Und sie wissen: Zu sinnvoller lokaler Hilfe braucht man lokale Partner. Dies nur eine Beobachtung im Umfeld, in dem wir leben, aber in dem auch Gott regiert

² Jörg Schmidt, *Interdependence, Responsibility, and Partnership: A German Perspective on the Local Church in her International Context*. DTh im Fach Missiology, University of South Africa, Pretoria 1997.

Micha-Initiative als missionarische Chance

Detlef Blöcher

Dr. Detlef Blöcher ist 1. Vorsitzender der AEM. Er war als Zeltmacher im Mittleren Osten. Seit 1991 ist er Personaldirektor, seit 2000 Direktor der Deutschen Missionsgemeinschaft, Sinsheim. E-Mail: DBloecher@DMGint.de.

Beim G8-Gipfel in Heiligendamm vom 6.-8. Juni 07 war eines der Hauptthemen die Hilfe für Afrika, und in den letzten Wochen hat der UN-Generalsekretär Ban Ki Moon noch verstärkt zur ernsthaften Umsetzung der „Millennium Entwicklungsziele“ (MDG) aufgerufen. Angesichts der Jahrtausendwende hatte sich im Jahr 2000 die UN-Vollversammlung zum entschiedenen Kampf gegen extreme Armut verpflichtet: (1) Bekämpfung von extremer Armut und Hunger, (2) Grundschulbildung für alle Kinder, (3) Stärkung der Rolle der Frauen, (4) Reduzierung der Kindersterblichkeit, (5) Verbesserung der Gesundheitsversorgung für Mütter, (6) Bekämpfung von HIV/AIDS, Malaria und anderen Tropenerkrankungen, (7) Ökologische Nachhaltigkeit, (8) Aufbau einer globalen Partnerschaft für die Entwicklung und Handelserleichterungen. Es wurden 18 konkrete Ziele bis zum Jahr 2015 formuliert mit 48 spezifischen Indikatoren, und 191 Staaten, darunter auch die Bundesrepublik Deutschland, hatten sie verabschiedet. Am 6. Juni 2007 war Halbzeit - ein Anlass, um Zwischenbilanz zu ziehen.

Am 6. Juni war Halbzeit – ein Anlass, um Zwischenbilanz zu ziehen.

Unter evangelikalen Christen waren und sind diese politischen Ziele (MDG) der UN umstritten. Manche stoßen sich an dem Namen „Millennium“, der theologisch mit dem 1000-jährigen Friedensreich nach der Wiederkunft Jesu besetzt ist, während die UN-Vollversammlung bei der Namensgebung lediglich den Jahreswechsel 1999/2000 im Blick hatte. Andere hegen grundsätzliches Misstrauen gegenüber der UNO oder politischem Engagement von Christen. Sie weisen auf einseitige Formulierungen³ in einzelnen UN-Zwischenberichten

³ Z.B. Forderung nach Schuldenerlass, AIDS-Bekämpfung vorrangig durch Kondome sowie Recht auf Abtreibung. Den letzten beiden werden Christen entschieden widersprechen, und dies wurde auch von der Deutschen Evangelischen Allianz in einem Brief an die Deutsche Bundesregierung

hin. Weitere befürchten die Reduzierung auf ein „soziales Evangelium“, wie es zwischen 1964 – 1980 leider in etlichen christlichen Werken geschehen ist. Sie warnen, dass soziales Engagement auf Kosten der Evangelisation gehen könnte oder dass die formulierten Ziele insgesamt utopisch seien.

... eine besondere Chance, um die Relevanz des Evangeliums zu bezeugen..

Trotz dieser Bedenken bin ich der Überzeugung, dass wir evangelikalen Christen den MDG-Entwicklungszielen im Prinzip zustimmen können, auch wenn diese bei weitem nicht ausreichend sind, da Menschen vor allem Erlösung von Sünde und Tod benötigen. Mehr noch, ich halte sie für eine besondere Chance, um die Relevanz des Evangeliums zu bezeugen, Jesus mit Wort und Tat zu verkündigen, und zwar sowohl in den sich entwickelnden Ländern als auch im säkularisierten Europa.

Micha Initiative

Kurz nach dem UN-Beschluss im Jahr 2000 hat auch die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) die Millennium-Entwicklungsziele aufgegriffen und die internationale Kampagne „Micah Challenge“ (www.micahchallenge.org) mit angepassten Prioritäten gestartet. Der deutsche Zweig trägt den Namen „Micha Initiative“ und wird von einem Arbeitskreis der Deutschen Evangelischen Allianz (www.ead.de) getragen; in der Schweiz nennt sie sich „Stop Armut 2015“. Der Name der Initiative bezieht sich auf Micha 6,8, wo Gottes Erwartung an uns Menschen zusammengefasst ist in, „Recht zu üben und Güte zu lieben und demütig zu sein vor deinem Gott.“ Entsprechend möchte die Micha-Initiative:

- Christen zum Gebet motivieren (1.Tim 2,1f), denn Gebet verändert die Welt und den Beter.
- Christen zu einem einfacheren Lebensstil und globaler Verantwortung herausfordern (1.Joh 3,17).

schriftlich angemahnt. Zudem hat der Autor erhebliche Zweifel, ob das erstere ein effektives Mittel darstellt, statt auf Handelserleichterungen und Stärkung des Privatsektors (z.B. Kleinkredite) zu setzen.

- Unsere Regierungen an ihr Versprechen vor der UN erinnern, entschieden gegen extreme Armut in der Welt vorzugehen. Christen ist dies wichtig.
- Unsere Politiker in der Umsetzung ihres bemerkenswerten Beschlusses unterstützen und dabei konstruktiv kritische Ideen einzubringen. Christen haben sich schon immer der Not von Menschen angenommen; jedoch war und ist es unter ihnen nicht unumstritten, ob wir uns auch politisch engagieren sollen.

Gebetsbewegung

Der Schwerpunkt der Micha-Initiative liegt auf dem Gebet, denn wir erwarten die entscheidende Wende nicht durch politische Aktionen – die greifen viel zu kurz –, sondern von Gott, dem alle Mittel und Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Gebet ist das Besondere, das wir als Christen einbringen können. Darum ist die weltweite Gebetsbewegung das Kernstück der Micha-Initiative.

Gebet ist das Besondere, das wir als Christen einbringen können.

Das internationale Micha-Büro versendet wöchentlich konkrete Gebetsinfos und eine Bibelarbeit. Internationale Gebetsketten haben immer wieder zu erstaunlichen Ergebnissen geführt, wie z.B. der Aufruf von Brother Andrew, Open Doors, im Jahr 1983 zu sieben Jahren Gebet für Religionsfreiheit in der Sowjetunion. Zudem unterstütze ich die Micha-Initiative, weil sie meines Erachtens folgende 12 theologische Aspekte widerspiegelt:

Gottes Wesen

„Der Herr ist gerecht und hat Gerechtigkeit lieb“ (Ps 11,7; 33,5; 45,8; Spr 15,9). Er hasst Ungerechtigkeit: „Denn ich bin der HERR, der das Recht liebt und Raub und Unrecht hasst“ (Jes 61,8; Mi 3,1-12; Röm 1,18; Hebr 1,9). Gott hat Erbarmen mit den Elenden (Ps 68,11; 76,10; 147,6; Jes 41,17; Lk 6,36).

Gottes Wirken in der Welt

Er verhilft dem Unterdrückten zu seinem Recht (2.Mos 3,7; 5.Mos 10,18; Ps 9,19; 10,17; 22,27; 103,6). Als Kinder Gottes werden wir seine Eigenschaften widerspiegeln. Sein Wille ist uns Gebot.

Jesu Predigt und Wirken

Jesus kam auf die Erde, um uns Menschen von Sünde zu erlösen. Gleichzeitig hat er vorgelebt, wie ein Leben im Glauben aussieht. Er hat Menschen immer als ganze Person gesehen mit ihren materiellen, gesundheitlichen, seelischen, sozialen und geistlichen Bedürfnissen und hat ihnen umfassend geholfen (Mt 9,36; Mk 1,41; 6,34; Lk 18,42; Joh 2,11; 5,8). Jesus hat ebenso viel über Armut, soziale Gerechtigkeit und Umgang mit Geld gepredigt wie über den Himmel und die Ewigkeit. Mit Jesu Kommen in die Welt ist das „Reich Gottes“, d.h. Gottes Herrschaft in seinem Volk (Mat 21,43; 1.Kor 3,17; 1.Thess 4,3) konkret geworden (Joh 17,20). Das bedeutet gute Nachricht für die Elenden und Freiheit für die Gebundenen (Lk 4,18-21).

Wesen und Bestimmung des Menschen

Gott hat den Menschen „zu seinem Bild“ geschaffen (1.Mos 1,28; 2,7); darum ist jeder Mensch unendlich wertvoll (Ps 8,6). Das gilt für das ungeborene Leben, ein Straßenkind in Daresalam, einen Flüchtling in Darfur, eine gelähmte Seniorin im Pflegeheim in Darmstadt. Gott hat uns Menschen die Erde als Leihgabe anvertraut, um sie zu bebauen (gestalten) und zu bewahren (schützen) (1.Mos 2,15). Gott ist es nicht egal, was aus ihr wird. Wir sind tief betroffen, dass täglich 30.000 Kinder an Armut sterben, tausende Mütter während der Schwangerschaft, unzählige Menschen an Malaria, Tuberkulose und Aids – davon viele, ohne je das Evangelium gehört und Heil in Jesus Christus gefunden zu haben. Dabei ist es Gottes tiefes Anliegen, dass jeder Mensch das Leben und volle Genüge findet (Joh 10,10). Umfassend gelingt dies nur in der persönlichen Beziehung zu seinem Schöpfer.

Gottes Wille für sein Volk im Alten Testament

Gottes Volk strebt nach Gerechtigkeit und Wahrheit, nennt Sünde beim Namen, lebt wahrhaftig: „Schafft Recht dem Armen und der Waise und helft dem Elenden und Bedrängten zum Recht. Errettet den Geringen und Armen und erlöst ihn aus der Gewalt der Gottlosen“ (Ps 82,3f; Spr 21,3; Jes 1,17; 56,1; Jer 22,3; Hes 45,9; Am 5,11-15). Es soll sich der Elenden erbarmen (Spr 14, 21+31). „Wer sich des Armen erbarmt, der leiht dem HERRN, und der wird ihm vergelten, was er Gutes getan hat“ (Spr 19,17).

Gottes Wille für sein Volk im Neuen Testament

Im NT sind Christen berufen zum Salz der Erde und Licht der Welt (Mt. 5,13f; Eph 5,1-8); sie sollen nach Gerechtigkeit streben (Mt 5,14+16+48; 7,16; Röm 12,17f; Eph 4,22ff; 5,8; Phil 1,11; 2,14f; Kol 3,1-14; 1.Thess 5,15; 2.Tim 2,22; Tit 2,14; 1.Petr 2,9; Hebr 12,14), sich der Elenden erbarmen (Lk 10,37) und mit den Schwachen teilen (Mt 5,42; Lk 3,11; Hebr 13,16): „Wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, dass wir darin wandeln sollen“ (Eph 2,10). „Wer nun weiß, Gutes zu tun, und tut's nicht, dem ist's Sünde“ (Jak 4,17). „Wenn jemand dieser Welt Güter hat und sieht seinen Bruder darben und schließt sein Herz vor ihm zu, wie bleibt dann die Liebe Gottes in ihm?“ (I Joh 3,17). „Gutes zu tun und mit anderen zu teilen, vergesst nicht; denn solche Opfer gefallen Gott wohl“ (Hebr 13,16). Biblische Dogmatik führt selbstverständlich zu christlicher Ethik.

Christliche Gemeinden setzen Zeichen der Liebe Gottes in einer geschundenen Welt.

Christliche Gemeinden sollen ein Segen für ihre Stadt sein (Ex 19,6; Neh 8,10; I Petr 2,9). Sie setzen Zeichen der Liebe Gottes in einer geschundenen Welt. Sie sind Ausgangspunkt für nachhaltige soziale Veränderung – zuhause und weltweit. Sie sind ein Zeichen der erlösenden und neu schaffenden Kraft Gottes. Sie sind „nur“ ein Zeichen, denn den neuen Himmel und die neue Erde erwarten wir von Gott, nicht durch menschliche Aktion.

Geschichte des Volkes Gottes

Christen haben schon immer umfassend geholfen in Gemeinde und Weltmission, wie zahllose Beispiele der Kirchengeschichte belegen: August Hermann Francke, Christian Friedrich Spittler, John Wesley, William Wilberforce. Der frühe Pietismus war außerordentlich sozial engagiert. Verkündigung des Evangeliums, sozial-diakonisches Engagement und moderne Pädagogik waren harmonisch und praxisnah ineinander verwoben. Die Herrnhuter Missionare haben bereits im 18. Jahrhundert Jesus in Wort und praktischer Hilfe in fernen Ländern verkündigt. Sie haben nicht nur Notleidenden geholfen, sondern auch wesentlich zur gesellschaftlichen Veränderung und Entwicklung der

Gesetzgebung beigetragen, z.B. Abschaffung der Sklaverei, allgemeine Schulbildung, Sozialgesetzgebung. So lebten sie „Glaube, der durch die Liebe tätig ist“ (Gal 5,6). William Carey, Pionier der neuzeitlichen evangelischen Mission, hat sich entschieden für politische Veränderungen in Indien gegen Witwenverbrennung und Kindertötung eingesetzt. Integrale Mission gehörte stets zu unseren ureigensten Kernkompetenzen, denn die Versöhnung mit Gott hat stets auch soziale Auswirkungen.⁴

Heutige Praxis in Gemeinde und Weltmission

In vielen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens herrscht heute extreme Armut und soziale Ungerechtigkeit. Den betroffenen Menschen fällt es oft schwer, die Botschaft von Jesus zu begreifen, wenn ihre unmittelbaren Bedürfnisse nicht mit angesprochen sind. Das Evangelium muss dort sichtbar werden. Zudem ist heute ein beachtlicher Teil evangelikaler Missionare in medizinischen, sozialen oder landwirtschaftlichen Projekten sowie in der Ausbildung tätig. Meist geschieht dies in Partnerschaft mit und im Dienst von einheimischen Kirchen. In vielen vom Evangelium noch völlig unerreichten Völkern und in „verschlossenen Ländern“ ist integrale Mission die einzige Form für ein christliches Zeugnis. Dabei ergänzen sich die Verkündigung durch Worte, Leben und Arbeit gegenseitig.

Auch in unserem Land haben wir offensiv davon zu erzählen, was Missionare tatsächlich tun, wie sie umfassend, nachhaltig und selbstlos helfen sowie Menschen, Ortschaften und Kulturen durch das Evangelium neu werden.

Anliegen der Gemeinden des Südens

Christliche Leiter aus dem Süden erleben dies hautnah mit und engagieren sich in „integraler Mission“. Viele evangelische Missionare z.B. aus Indien und Brasilien verkündigen das Evangelium eindrucksvoll mit ihren Lippen und ihrem Leben. Die Missionsbewegung aus dem Süden hat weltweit längst die Führung in der Weltmission übernommen, wie auch in der Missionskommission der Weltweiten Evangelischen Allianz deutlich wird. Sie bestimmt die missiologischen Themen und Konzepte, und dazu gehört

⁴ Gordon Graham, *Das habt ihr mir getan*, Brunnenverlag Basel & Gießen 2005, gibt hierzu eine Reihe von eindrucksvollen praktischen Beispielen. Den theologischen Teil des Buches empfand ich dagegen unbefriedigend.

u.a. die ganzheitliche Mission. Die „westliche“ Entwicklungszusammenarbeit basiert zudem auf einem säkularen Menschenbild und Wirklichkeitsverständnis.

Diese sind nicht neutral, sondern setzen eine atheistische Weltanschauung voraus. Sie ist m.E. unangemessen und falsch und kann darum auch nicht zu nachhaltigen Ergebnissen führen. Christen haben hier kritische Anfragen zu stellen⁵ und echte Alternativen aufzuzeigen.

Micah Challenge als evangelikale Initiative

Micha Challenge wurde von der Weltweiten evangelischen Allianz (WEA) gegründet und wird von der Europäischen Evangelischen Allianz sowie etlichen nationalen EA unterstützt. Sie basiert auf den evangelikalischen Grundlagen wie der Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit des Wortes Gottes und der ewigen Verlorenheit des Menschen ohne Jesus Christus und sucht dessen Errettung durch Bekehrung und Wiedergeburt. Sie erwartet die Wende nicht durch politische Aktionen, sondern durch Gottes souveränes Eingreifen. Gebet wird als das effektivste Mittel zur Einflussnahme und Veränderung (Mt 7,7; Mk 11,24) erkannt und bezeugt. Christen beten für ihre Regierung (1.Tim 2,2). Gebet verändert die Welt, und Gottes Geist befähigt Christen zum neuen Leben in Hingabe, schlichtem Lebensstil und Weltverantwortung.

Missionarische Chance für unsere säkularisierte Gesellschaft

Viele christliche Gemeinden in unserem Land befinden sich kulturell in einem frommen Ghetto. Unsere säkularen Mitbürger sind geprägt von der post-modernen Beliebigkeit und verstehen oft weder unsere christliche Botschaft, noch unsere Sprache. Sie bewegt Themen wie z.B. Versöhnung, erfülltes Leben oder die globalen Entwicklungsziele (soziale Gerechtigkeit). Darum gilt es, das Evangelium anhand ihrer aktuellen Fragen zu verkündigen, attraktiv und verständlich: wer Gott und was der Mensch ist, die Einzigartigkeit Jesu und die gesellschaftliche Relevanz des Evangeliums.

⁵ Hier wären z.B. zu nennen: Materialistisches Wirklichkeitsverständnis, optimistisches Menschenbild, Machbarkeitswahn, westliche Überheblichkeit; transzendenz-offener kulturwissenschaftlicher Ansatz; Berücksichtigung der spirituellen Dimension sowie der religiösen Prägung der Gastkulturen.

Erwartung unserer Gesellschaft

Unsere Staatsform erlaubt, ja erwartet die politische Mitwirkung seiner Bürger. Darin unterscheidet sie sich vom Römischen Reich zur Zeit Jesu. Darum sollten wir Christen heute auch Stellung beziehen zu den gesellschaftlichen Fragen wie z.B. Lebensrecht, Familienpolitik, Sexualethik, Menschenwürde, Umweltschutz und ebenso Entwicklungspolitik.

Unsere Staatsform erlaubt, ja erwartet die politische Mitwirkung seiner Bürger.

Schweigen bedeutet Tolerieren der geistlichen und materiellen Not in der Welt. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,28+37) zeigt, wie Jesus darüber denkt. Das Ignorieren dieser Themen ist gleichfalls eine Antwort, eine abschlägige eben. Wer nichts tut, macht keine Fehler, aber er wird mitschuldig (Jak 4,17).

Um nicht missverstanden zu werden: Die globalen Entwicklungsziele sind nicht das Evangelium per se, noch werden sie eine heile Welt schaffen. Menschen brauchen Errettung, Sündenvergebung und Erlösung vom ewigen Tod, und das gibt es nur durch Jesus Christus (Apg 4,12). Doch das neue Leben in Jesus muss im Alltag praktisch gelebt werden, damit es für unsere Nachbarn hier und für die Elenden in der Welt glaubwürdig wird. Wir sollen Jesus nicht nur Sonntagmorgen im Gottesdienst nachfolgen, sondern auch montags am Arbeitsplatz. Es macht mich tief betroffen, dass z.B. der Genozid in Ruanda von christlichen Völkern mit vielen evangelikalischen Christen begangen wurde. Im Zentrum des Missionsauftrags nach Mt 28 steht das „Jünger Jesu machen“. Das ist viel umfassender als nur Evangelisieren. Jesus will Herr sein im ganzen Leben. Jesu Anspruch und das befreiende, neuschaffende Wirken Gottes können wir meines Erachtens anhand der aktuellen politischen Themen unserer Zeit – darunter unter anderem auch der Entwicklungszusammenarbeit - attraktiv und relevant bezeugen mit Wort und unserem Leben. Dafür bietet die Micha-Initiative m.E. eine gute Vorlage.

Die „Micha-Initiative“ ist auch Thema einer der mit dem G.W.Peters-Förderpreis 2008 ausgezeichneten missiologischen Arbeiten: Katinka Hertlein, „**Micah Challenge – Gottes Wille oder Social Gospel?! Eine Beschäftigung mit der Integralen Mission am Beispiel von Micah Challenge**“, zugänglich über das Institut für evangelikale Mission, info@forschungsinstitut.org.

Wertevermittlung in einer oralen Kultur –

Sexualethik und AIDS-Counselling unter den Sukuma/Tansania

Annette Schumacher

Annette Schumacher wurde 1966 als MK in Tansania geboren. Abitur, Krankenpflegeexamen, seit 1995 mit der Allianz-Mission e.V. in Tansania tätig, dort in Zusammenarbeit mit der Afrika Inland Kirche (AICT) im Bereich der Jugend- und Schulungsarbeit verantwortlich. 2005 erfolgte der Abschluss des MA-Studiums an der Akademie für Weltmission. Sie schrieb ihre Masterarbeit zum Thema dieses Artikels.¹ Seit Oktober 2005 Start einer modellhaften lokalen Jugendarbeit mit Schwerpunkt Sexualethik und AIDS-Counseling sowie Jugend- und AIDS-Seminaren.

Email: schumiannette@yahoo.com.

Diese vorliegende ethnopädagogische Untersuchung gründet sich auf zwei grundlegende Annahmen: Die menschliche Sprache spielt in der Weitergabe kulturspezifischen Wissens eine entscheidende Rolle, weil die Grundlage einer Persönlichkeit primär durch Sprache und sekundär durch beobachtendes Imitieren erworben wird.² Auch ist davon auszugehen, dass die Enkulturation als Prozess der „Übernahme und Integration einer Kultur in die Psyche des Individuums“³ die irreversible, frühkindliche Prägung von Gewissen und Über-Ich in der jeweiligen Kultur bewirkt:

Man kann mit Recht davon ausgehen, dass bis zum 8. Lebensjahr etwa 80% aller jener Stra-

tegien (in ihren Grundformen) gelernt sind, über die ein Individuum zur Daseinsgestaltung als Erwachsener verfügen wird.⁴

Die in früher Kindheit erworbenen kulturellen Überlebensstrategien sind somit entscheidende Basis und Voraussetzung der sittlichen Grundhaltung und des ethischen Handelns.⁵ Um das ethische Verhalten einer Kultur erforschen zu können, sind ethnopädagogische Aspekte und die Art und Weise, wie Sprache im Enkulturationsprozess eingesetzt wird, zu analysieren.

Die Rolle der Sprache in einer oralen Kultur

Dass Sprache einen Sonderstatus in oralen Kulturen erhält, habe ich in der praktischen Zusammenarbeit mit Mitarbeitern und Jugendlichen der Africa Inland Church of Tanzania (AICT)⁶, einer im Sukumaland verwurzelten Freikirche, beobachten können. Eine Studie an jugendlichen Sukuma sowie gezielte ethnopädagogische Untersuchungen konnten außerdem einen tieferen Zusammenhang zwischen ethischer Prägung und Oralität aufdecken. Während Oralität die Mündlichkeit einer Gesellschaft oder eines Einzelnen bezeichnet und damit die Fähigkeit, sich oral zu verhalten, kennzeichnet Literalität die Schriftlichkeit einer Kultur. Das entscheidende Kriterium liegt im fehlenden oder vorhandenen Einsatz von Schrift und in der Beantwortung der Frage, in welchen Funktionsbereichen der Gesellschaft und des In-

¹ Annette Schumacher, „Ethische Werte und ihre Vermittlung im Spannungsfeld von Oralität und Literalität: Eine Studie zur Sozialisation und Erziehung unter den Sukuma. Ein ethnopädagogischer Beitrag zur Jugendarbeit in Tansania“, M.A.-Thesis, CIU, Korntal, 2005.

² Erwin Mock, *Afrikanische Pädagogik: Chancen und Möglichkeiten einer entwicklungsorientierten, authentisch afrikanischen Pädagogik* (Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1979), 44.

³ Lothar Käser, *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, 2. Aufl. (Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission; Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, 1998), 113. Healey und Sybertz setzen die Enkulturation der Initiation gleich und verstehen orale Kunst und Sprache als direktes Mittel „in the process by which the young are initiated to life or enculturated, that is to say, educated to a cultural tradition.“ Vgl. Joseph G. Healey und Donald Sybertz, *Towards an African Narrative Theology* (Limuru: Nairobi: Paulines Publications, 1997), 40.

⁴ Käser, ebd., 118. Siehe auch: Lothar Käser, „Lern- und Lehrvorgang in anderen Kulturen,“ in *Ausbildung als Missionarischer Auftrag: Referate der AfeM-Jahrestagung 1999*, Hgg. Klaus W. Müller und Thomas Schirmacher (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2000), 46-60, 52.

⁵ „Ethik“ als Lehre vom gestalterischen Leben und sittlichen Verhalten des Menschen leitet sich ab von „εθος“ (sich zu eigen machen) und „ηθος“ (gewohnt sein, einer Sitte nachgehen). Menge-Güthling, „εθος,“ *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*, 204.

⁶ Die Africa Inland Church of Tanzania (AICT), deren Mitglieder bis heute mit großer Mehrheit Sukuma sind, wird im Volksmund oft „Kirche der Sukuma“ genannt. Die Sukuma gehören zu den Ostbantu; sie bilden mit derzeit sechs Millionen Gliedern (von 33 Millionen Einwohnern) die größte Volksgruppe Tansanias.

dividuums die geschriebene Sprachform eingesetzt wird.⁷ Im Folgenden soll anhand der ethnopädagogischen⁸ Prägung der Sukuma die Beziehung zwischen Oralität und Ethik dargestellt werden. Daraus ergeben sich Einsichten für die missiologische Arbeit und ihre gegenwärtigen ethischen Brennpunkte.

1. Wer sind die Sukuma?

Die Sukuma⁹ waren ursprünglich Wildbeuter, die allmählich zum Wanderfeldbau und zur Viehzucht übergingen. Sie siedelten sich südlich des Viktoria-Sees an und vermischten sich bis 1500 n. Chr. mit aus Nordafrika stammenden, eingewanderten Ethnien. Die ethnische Identität der Sukuma wurde auf fünffache Weise geprägt: (1) Politisch betrachtet, gehörte jeder Sukuma unter die Autorität eines Königs (*ntemi*). Obwohl die damaligen Königreiche der Sukuma heute keine politische Macht mehr besitzen, sind sie in Form von Sippennamen erhalten geblieben, die durch tägliche Begrüßungszeremonien erfragt werden.

... *traditionale Erziehung durch Unterweisung am abendlichen Feuer* ...

(2) Ein Sukuma versteht sich bis heute als Teil der erweiterten Sippe und definiert sich in der Namensgebung über seine Vorfahren. Die engen Bindungen wurzeln im traditionellen Glauben an die kosmische Verbundenheit zwischen Ungeborenen, Lebenden und Ahnen. Kinder sollten der Weitergabe von Lebenskraft dienen. Durch die Benennung der Kinder nach den Großeltern und Ahnen wollte man verhindern, dass die Ahnen in Vergessenheit geraten und zu ruhelosen Geistern werden würden. (3) Das religiöse und soziale Leben wurde durch Altersgruppen, geheime Zünfte und vor allem durch Tanzgruppen, wie den Konkurrenten *bagika* und *bagalu*, reguliert. Teilweise existie-

⁷ Vgl. Lothar Käser im Vorwort zu: Silke Sauer, *Oralität und Literalität: Ihre Bedeutung für Kommunikation und Bibelübersetzung* (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1995), 6+9.

⁸ Die Ethnopedagogik setzt sich aus den Bezugsdisziplinen Ethnologie und Pädagogik zusammen und zählt zu den Angewandten Humanwissenschaften. Vgl. Klaus E. Müller und Alfred Tremel, Hg., *Ethnopedagogik: Sozialisation und Erziehung in traditionellen Gesellschaften* (Berlin: D. Reimer, 1992) 104.

⁹ Anmerkung: Der besseren Lesbarkeit halber wird der Name *Sukuma* im Folgenden als Wortstamm gebraucht, obwohl eigentlich die Menschen als *Wasukuma* und das Land als *Usukuma* bezeichnet werden.

evangelikale missiologie 24 [2008]1

ren diese Gruppen heute noch. Ihr ursprüngliches religiös-soziales Selbstverständnis und Bewusstsein hat möglicherweise die AICT-Chorarbeit beeinflusst, in der die Chöre einflussreiche Positionen in der Ortsgemeinde und dem Pastorat beanspruchen und häufig in scharfer Konkurrenz zueinander liegen. (4) Die Sukuma lebten in lockeren, weit zerstreuten Dorfverbänden, den *gunguli*. Innerhalb der *gunguli* sorgten Nachbarschaftsorganisationen für gegenseitige Hilfe und Arbeitsteilung, so dass das Überleben des Kollektivs gesichert wurde. (5) Als Kerngruppe des sozialen Lebens gilt bis heute das Sukuma-Gehöft, *kaya*, in dem der Vater, seine Ehefrau(en) und Kinder sowie Eltern und unverheiratete Verwandte leben. Hier fand die traditionale Erziehung im *ha kikome* (orale Unterweisung am abendlichen Feuer) statt. Derzeit leben noch etwa 80% der Sukuma im traditionellen Umfeld.

2. Die Sukuma als repräsentatives Beispiel für Oralität

Die Feldforschung lässt viele typische Charakteristika oraler Ethnien erkennen.

2.1. Orale Erziehung als Überlebensstrategie

In der traditionellen¹⁰ Erziehung dient Oralität vorrangig der Weitergabe von Tradition und stellt sich äußerlich in Helden- und Göttersagen, Märchen, Fabeln, Rätseln, Liedern, Gebeten (Lob-, Bitt-, Dankgebeten), Sprichwörtern und Geschichten dar. Diese ausschließlich mündliche Unterweisung der Kinder und Jugendlichen erfolgt meist beim abendlichen *ha kikome* und fördert eine Aneignung von Wissen durch Memorisieren und späteres Internalisieren des Gehörten. Auch die technische Erziehung findet traditionell bei den Sukuma auf mündliche und zugleich praktische Weise im natürlichen, konkreten Lernumfeld statt. Sie ist feldorientiert¹¹ und informell. Durch den konkreten Weg des „learning by doing“¹² wird eine konservative, auf vergangene Erfahrungen gestützte „Be-

¹⁰ „Traditional“ bedeutet, dass Wissen und Fähigkeiten in einer Kultur grundsätzlich mündlich und ohne institutionalisierten Unterricht weitergegeben werden. Vgl. Käser, *Fremde Kulturen*, 226.

¹¹ Das feldorientierte, bzw. feldabhängige Lernen wird näher beschrieben in: John Berry u.a., Hg. *Cross-cultural Psychology: Research and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 99-130.

¹² Julius Nyerere, *Education for Self-Reliance* (Dar es Salaam: Government Printer, 1967), 2.

rührungsvernuft“¹³ geprägt, die ausschließlich der Bewältigung des täglichen Lebens und der Existenzsicherung des ganzen Kollektivs dient.

2.2. Das Denken in der Oralität

Die orale Grundstruktur der Sukuma-Erziehung ist durch drei einzigartige Elemente charakterisiert. Die **dialogische Sprache** des Erzählens bezieht den Zuschauer als spontanes Publikum in das Geschehen ein. Noch heute wird eine Erzähleinheit des *ha kikome* vom Erzähler eingeleitet, der mit einem dreifachen „*kalagu!*“ (Geschichte!) seine Geschichte ankündigt und die Zuhörer mit „*kize!*“ antworten lässt: „Lass sie kommen!“ Eingeflochtene Fragen werden aus der Zuhörerschaft spontan und teils im Sprechchor beantwortet. Dies fördert das Einüben aufmerksamen Zuhörens, erfolgreichen Vortragens und sprachlichen Geschicks. Der konkrete, symbolträchtige und durch Gesten unterstrichene Sprachstil prägt die orale Botschaft auf lebendige, rhythmisch-pädagogische Weise ein, so dass als weiteres Charakteristikum der Oralität **Sprache und Wirklichkeit** zusammenfließen.

*Durch die Manipulation
der Sprache erhofft man eine
Manipulation der Wirklichkeit.*

Durch die gleichzeitige Anwesenheit von Sprecher und Hörer erfolgt eine direkte Kontrolle und gegebenenfalls Korrektur des Gesagten durch den Hörer.¹⁴ Die kontinuierliche Anpassung des Textes an Situation und Empfänger verstärkt die Einheit zwischen Wort und Realität, denn das gesprochene Wort verkörpert Wissen als zuverlässige Realität und verschmilzt allmählich mit der Sache und der Handlung, die es benennt. Als Folge entsteht ein **Denken in der Oralität**, bei dem man annimmt, dass allein das Aussprechen der Worte schon bewirkt, dass die bezeichneten Dinge real und wirksam werden, während Schweigen (z.B. Tabus) ungewünschte Bereiche und Dinge des Lebens unwirksam ma-

¹³ Die „Berührungsvernuft“ steht aufgrund des feldabhängigen Lernens im Gegensatz zur westlichen Erziehung mit ihrer analytisch-theoretischen „Augenvernuft“, die Schulwissen und Erziehung auf formalem, feldunabhängigem Weg vermittelt (Schulwissen, Bücher u.a.). Mock, *Afrikanische Pädagogik*, 34.

¹⁴ Ist die Mehrzahl mündlicher Überlieferungen der Allgemeinheit wohlbekannt, üben die Zuhörer eine Art Kontrolle über die Richtigkeit dessen aus, was der Erzähler berichtet, und überwachen die Verlässlichkeit oder auch lückenhafte Schwäche des Gedächtnisses des Erzählers. Vgl. Bimwenyi-Kweshi, *Alle Dinge erzählen von Gott: Grundlegung afrikanischer Theologie* (Freiburg: Herder Verlag, 1982), 93.

chen kann. Durch die Manipulation der Sprache erhofft man demnach eine Manipulation der Wirklichkeit. Es wird hierbei deutlich, dass Oralität die Bereitschaft zu magischem Denken anlegt und verstärkt. Das orale Denken ist auch konkret, „situativ-lebensnah“¹⁵ und unmittelbar an das Wissen, die Wissensvermittler und die gelebte Erfahrung gekoppelt. Das Einüben abstrakten, analytischen Denkens wird kaum gefördert, weil es jenseits der konkreten Erfahrung und alltäglichen Notwendigkeit liegt.

2.3. Die kollektive Bindung

Auch die psychologisch-seelische Prägung des Einzelnen verläuft im Gegensatz zu literalen Gesellschaften in der oralen Kommunikation ausschließlich mündlich und innerhalb des Kollektivs. Persönliche Beziehungen und soziale Geflechte werden vertieft und bewirken die emotionale und psychologische Bindung des Einzelnen an Altersgruppe und Gemeinschaft, so dass sich eine „kollektive Persönlichkeit“ mit dem Selbstverständnis heranbildet: „Ich bin, weil wir sind.“¹⁶ Dadurch, dass der Einzelne sich durch die Gruppe definieren lernt, internalisiert er unwillkürlich die Werte, die der Gruppe dienen. Dadurch wird das Kollektiv als erzieherische Instanz gestärkt.¹⁷ Einordnung und Unterordnung des Individuums sind erwünscht, während persönliche Entfaltung und Unabhängigkeit als Gefährdung des Kollektivs gefährdet werden.

2.4. Das orale Weltbild

Das orale Weltbild ist anthropozentrisch¹⁸, weil nicht ein System sondern der Mensch im Mittelpunkt steht. Die orale Sprache bewirkt als einziges Mittel des Kulturerwerbs¹⁹, dass die Le-

¹⁵ Sauer, *Oralität*, 20.

¹⁶ Mbiti prägte dieses Sprichwort: „I am because we are; and since we are, therefore I am (Swahili: *Mtu ni watu.*)“ John Mbiti, *African Religion and Philosophy* (Nairobi: Heinemann Educational Books, 1969), 108-109. Das Wort ist auch im Sukuma-Land bekannt. Allen Bantu-Formen liegt das Bantu-Wort *mtu* zugrunde, das sich von der Wurzel *NTU* ableitet (= Sein, reale Lebenskraft). Vgl. Dickson A. Mungazi, *Gathering under the Mango Tree: Values in Traditional Culture* (Berlin: Peter Lang Publishing, 1996), 60.

¹⁷ Mock, *Afrikanische Pädagogik*, 286.

¹⁸ Mock, *Afrikanische Pädagogik*, 34+330. Anthropozentrismus wurzelt im Glauben an die Teilhabe an der Lebenskraft, die eine „horizontale Solidarität“ zwischen Mensch, Mitmensch, Natur und *NTU*-Gott bewirkt.

¹⁹ Immaculate Mirambo, *Oral Literature of the Sukuma* (Mbeya: Peramiho Print. Press: 1999), 46.

benserfahrung der Sprichwörter, Erzählungen, Rätsel und Lieder als Erklärungsrahmen übernommen und im Alltag erprobt werden, wobei der übernommene und eigene Erfahrungshorizont zu einem Weltbild verschmelzen.²⁰ Es entsteht ein Argumentationstyp, der die Inhalte und Wissensvermittler nicht analytisch hinterfragt, sondern pragmatisch an der eigenen Lebenserfahrung misst. Wissen wird deshalb mit Weisheit gleichgesetzt. Auch meint der orale Mensch den Kosmos kontrollieren und manipulieren zu können, indem er die Kraft und Vermittlung der Ahnengeister durch orale Rituale für sich beansprucht und dabei Vorteile oder Hilfe in Krankheit oder Konflikten erhofft. Magisches Denken und Reden gehören deshalb unmittelbar zum oralen Weltbild.²¹

2.5. Das orale Zeitverständnis

Auch das Zeitverständnis ist oral festgelegt, da sich mündliche Reden an Ereignissen und Personen orientieren, nicht aber an festgesetzten Uhrzeiten oder offiziellen Unterrichtsstunden. Der Zeitbegriff ist auf das Vergangene und das Bestehende ausgerichtet und kennt deshalb kaum abstrakte, zukunftsorientierte Planungen und Überlebensstrategien mit der dazu gehörigen Schnellebigkeit von Ideen und Theorien: Im traditionellen Lebenszusammenhang ist Zeit eine Abfolge von Ereignissen, die sich begeben haben oder kurz bevorstehen. Was noch nicht geschehen ist oder keine Aussicht auf baldiges Geschehen hat, fällt unter die Kategorie ‚Nicht-Zeit‘.²²

2.6. Das orale Verständnis von Sünde

Die Erziehung mittels *ha kikome* stärkt die „kollektive Persönlichkeit“. Da sich das Gewissen mit der psychischen Internalisierung kollektiver Normen und Werte formt und den Gruppen-Wertekodex als Maßstab für eigenes Handeln übernimmt, entsteht eine Schamorientierung. In der schamorientierten Ethik wird deshalb Fehlverhalten und Sünde sozial definiert: Die Schamorientierung des individuellen Gewissens, die den Erhalt der Gruppe als

²⁰ Laut Mock wird dieses Weltbild nicht in Frage gestellt, sondern jeweils neu angepasst, so dass das Kind in seiner ‚klassischen Phase‘ kein ‚warum‘ kennt. Vgl. Mock, ebd., 34.

²¹ Philip M. Steyne, *Gods of Power: A Study of the Beliefs and Practices of Animists* (Columbia, South Carolina: Impact International Foundation, 1996), 100.

²² John Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung* (Berlin: De Gruyter, 1974), 21.

evangelikale missiologie 24 [2008]1

oberstes Ziel hat, bringt eine charakteristische Ethik hervor. Vor dem Hintergrund dieses Ziels sind alle Handlungen gut, die dem Erhalt der Gruppe dienen, und böse, wenn sie deren Existenz bedrohen.²³

Die Ethik wurzelt im kollektiven Umfeld und in der oralen Grundstruktur.

Deshalb verstehen viele Sukuma bis heute unter ethischem Handeln ein normenkonformes Verhalten, während normenwidriges Handeln ein Verschulden gegen das Kollektiv meint. Ein gruppenorientiertes, konformes Verhalten ist dabei oft die einzige Möglichkeit, ethisch-moralisch korrekt zu handeln. Da die Sukuma-Ethik im kollektiven Umfeld, in der oralen Grundstruktur und im anthropozentrischen Weltbild wurzelt, ist sie auf eine Situation und einen Lebensbereich begrenzt und orientiert sich nicht an übergeordneten Prinzipien, sondern richtet sich auf Bestehendes. Dies fördert den situationsabhängigen „Lebens-Pragmatismus“²⁴, der das Neue an dem zu erwartenden allgemeinen und persönlichen Nutzen misst.

2.7. Tabus als orale Sonderform der Erziehung

Die symbolische, vieldeutige und nonverbale Ebene magischer Rituale und Gedanken in der oralen Erziehung der Sukuma verweisen auf eine spezielle Erziehungsmethode: „Most Sukuma songs and dances are symbolic, sending out educative messages through their hidden meaning.“²⁵ Das Kind erfährt durch das Erkennen verborgener Botschaften eine Einführung in bestehende Tabus. Da orales Denken eine magische Verbindung von Wort und Wirklichkeit herstellt, glaubt man, etwas anhand von Sprach- und Verhaltenstabus (durch Schweigen und Ignorieren) mündlich und praktisch verhindern zu können.²⁶ Orale Erziehungsmethoden wie Tabus prägen einem Kind die Achtung vor Grenzen, ethischen Werten und religiösen Wirkungen

²³ Käser, *Fremde Kulturen*, 150f. Die schamorientierte Ethik kann korruptes Verhalten fördern, denn die Loyalität zur Sippe steht höher als das objektive Recht.

²⁴ Wijzen und Tanner verstehen „Lebens-Pragmatismus“ als: „It means that the Sukuma will not change their behaviour, if they do not see any profit from it.“ Vgl. Frans Wijzen und Ralph Tanner, *Seeking a Good Life: Religion and Society in Usukuma, Tanzania* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 2000), 71.

²⁵ Oft überlässt man den Kindern, die richtigen Rückschlüsse zu ziehen. Mirambo, *Oral Literature*, 16.

²⁶ Sauer, *Oralität*, 32.

ein. Dabei wächst ein psychologischer Druck, der die Furcht vor einem Tabubruch und den möglichen Folgen zur treibenden Kraft und Motivation des Verhaltens macht.²⁷

3. Die Grenzen der Oralität für die Wertevermittlung und Sozialisation

Die ansatzweise dargestellte Komplexität von Oralität macht es unmöglich, in einer oralen Kultur „ungebildete“ oder „illiterate“ Lebensformen zu sehen, so dass allein die differenzierte Betrachtung von oraler Sprache, Kunst und Weltsicht in ihren Vor- und Nachteilen zur ausgewogenen Darstellung und Einordnung der Oralität führen kann.²⁸

Die Stärke der Oralität liegt für die ethische Unterweisung in ihrer holistischen Wissensvermittlung, weil Lernende mit allen Sinnen in das Geschehen eingebunden werden und ihr Gedächtnis nachhaltig geschult wird. Allerdings hat Oralität den Nachteil, dass niemals alle Anhänger den gleichen Initiationsgrad erreichen werden, weil es für den Einzelnen unmöglich ist, die ganze Weisheit zu besitzen. Je geringer aber das orale Wissen ist, umso größer wird das Risiko, lediglich Teilaspekte zu sehen. Auch gelingt es trotz der erstaunlichen Kapazität des integrativen Gedächtnisses nicht immer, die Lerninhalte festzuhalten oder ihnen eine Geschlossenheit zu erhalten. Ebenso überschreitet im oralen Umfeld der Zeitrahmen zur Erlernung aller Weisheit häufig die natürliche Grenze des normalen Menschenlebens. Oralität ist auch dann begrenzt, wenn mit zunehmender Mobilität der Bevölkerung (wie Wirtschaftswandel und Verstädterung) eine gleichzeitige Anwesenheit von Sprecher und Hörerschaft nicht möglich ist, so dass die direkte Rückmeldung, Bestätigung, Korrektur und Kontrolle des Erzählers fehlt.

Als weitere wichtige Begrenzung sind Mythen und Tabus aus der oralen Tradition zu sehen, insofern sie eine einschüchternde Wirkung auf das Kind ausüben. Diese Art der Erziehung ist eine Art von „Konditionierung durch Angst vor Geistern und Ahnen und Strafe bei Fehlverhalten, die zu angepasstem Verhalten führen, nicht jedoch zu eigenem kritischem Denken.“²⁹ Gegenwärtig

²⁷ Steyne, *Gods of Power*, 142-143.

²⁸ Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, 2. Auflage (Oxford: Clarendon, 1993), 520.

²⁹ Renate Nestvogel, „Einheimische und westliche Bildungsformen in Schwarzafrika,“ *Unterrichtswissenschaft* 16 (1/1988): 28-42, 25.

erweisen sich in der AIDS-Problematik Tabus als fatal, da Gefahren nicht thematisiert und Verhaltensänderungen durch kritisches Hinterfragen und Umdenken nicht wirklich eingeübt werden. Symbole und Tabus können außerdem falsche Rückschlüsse zulassen, weil keine direkte Antwort und Erklärung erfolgt. Auch erzeu- gen Tabus schnell eine kollektive emotionale Kontrolle des moralischen Verhaltens, weil der Einzelne gelernt hat, sich selbst und sein Verhalten durch das Kollektiv und seine Anerkennung zu definieren.

Die Stärke der Oralität liegt in ihrer holistischen Wissensvermittlung.

Fällt das Kollektiv als Kontrollinstanz weg, kann das Individuum orientierungs- und bindungslos werden und anderen Kräften hilflos ausgeliefert sein (z.B. im Stadtleben). Neben der Gefahr einer zu starken emotionalen Abhängigkeit vom Kollektiv wird auch kein kreativer Umgang mit Veränderung, wie sie die Globalisierung erzwingt, erlernt.³⁰

4. Ergebnisse aus der Feldforschung

Im Rahmen der Feldforschung wurde eine Umfrage an jugendlichen Sukuma zu sexual-ethischen Fragen, zu AIDS und eigenem Sexualverhalten durchgeführt.³¹ Die Ergebnisse zeigen, dass Oralität die ethische Erziehung nachhaltig prägt. Unter den Befragten waren promiskuitive Verhaltensweisen früh festgelegt und wurden später durch theoretisches Wissen um AIDS kaum korrigiert. Auffällig ist, dass von den Befragten, die im oralen *ha kikome* erzogen wurden, bereits 25% mit 13 bis 15 Jahren und 50% mit 16 bis 18 Jahren erste sexuelle Kontakte hatten, während die Anderserzogenen³² vergleichsweise später sexuell aktiv wurden. Die Vermutung liegt nahe, dass die Unterschiede im Sexualverhalten besonders in der Tabuisierung

³⁰ Johanna Eggert, *Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika: Der Beitrag der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika 1891-1939* (Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag, 1970), 33.

³¹ 2004 wurden in der Umfrage des AICT-Jugendbüros 100 Jugendmitarbeiter und Jugendliche zwischen 15-35 Jahren repräsentativ für etwa 500 Personen untersucht, die jährlich vom Jugendbüro als Multiplikatoren der Jugendarbeit geschult werden. Es ging um Fragen nach sexualethischem Verhalten, Erziehung und Oralität.

³² 10% der 13- bis 15-Jährigen und knapp 40% der 16- bis 18-Jährigen hatten sexuelle Erfahrungen.

von Sexualität liegen. Denn im traditionellen Umfeld ist durch den Mangel an Privatsphäre die Kindheit zwar sexualisiert, aber anstelle einer verbal-kognitiven Aufklärung führt die Abschreckung durch Tabus zur äußeren Maßregelung des Verhaltens, ohne die innere Einsicht einzubeziehen.

Gegenwärtig erweisen sich in der AIDS-Problematik Tabus als fatal.

Die von außen gesteuerte Kontrolle der Sexualität erschwert wiederum ein Umdenken und eine Verhaltensänderung, wie im Falle von AIDS, weil die Betroffenen nicht gelernt haben, ihre Sexualität innerhalb eines ethischen Rahmens eigenverantwortlich zu leben und zu gestalten. Fällt die kollektive moralische Kontrolle weg, neigen die Jugendlichen deshalb zur Entwurzelung und Haltlosigkeit.

Die Antworten zeigen ebenso, dass die orale Erziehung und Ethik zwar bis heute nachweisbar ist, sich jedoch ihr Bedeutungs- und Funktionsverlust anbahnt. Letzteres äußert sich in den Antworten der Jugendlichen vor allem in ihrer Orientierungslosigkeit, Verunsicherung sowie in einem mangelnden Selbstwertgefühl und einer fehlenden Zukunftsperspektive.³³ Weiterhin wird deutlich, dass westliche Theorien zur AIDS-Pandemie und ihrer Eindämmung nicht die traditionelle Prägung durch Tabus und normenkonformes Verhalten durchdrungen haben. Eine Reflektion und Übertragung des Gehörten ins Leben sowie eine Verhaltensänderung sind kaum erkennbar. Insgesamt deckt die Feldstudie das ethische Dilemma der Sukuma und die Dringlichkeit einer authentischen, ethno-theologisch durchdrungenen Ethik in nahezu erschreckender Eindeutigkeit auf.

5. Schlussfolgerungen

Die Untersuchung zur Mündlichkeit der Sukuma hat einen gegenwärtigen Wandel der oralen zur hypoliteralen Kultur belegt.³⁴ Die Mehrheit der Bevölkerung ist zwar alphabetisiert, aber nicht in der Schriftsprache heimisch, da schriftliche Kommunikation oft in Swahili, selten in Englisch und kaum auf Sukuma stattfindet. Die ge-

³³ Dieses Resultat deckt sich mit Mungazis Sicht: „African nations need to know that conflict arising from rapid social change, ... is actually associated with a loss of self-esteem.“ Ders., *Mango Tree*, 252.

³⁴ Als „hypoliteral“ charakterisiert man orale Ethnien, die zunehmend eine schriftliche Kommunikation meist in einer anderen Sprache (z.B. in Verwaltung, Handel und Religion) pflegen. Vgl. Sauer, *Oralität*, 10.
evangelikale missiologie 24 [2008]1

sprochene Kommunikation dominiert fast unverändert in wesentlichen Funktionsbereichen des Alltags wie der Erziehung, dem sozialen Leben und der oralen Kunst. Das Beharren in der oralen Denkweise, Erziehung und eigenen Sprache schafft vordergründig Abwehr und Schutz vor dem Umfeld: „(The) Sukuma-language is a linguistic veil behind which they can relax and be themselves.“³⁵ Doch können kulturelle Umwälzungen lediglich verzögert und nicht gehindert werden, wie die Feldstudie wirksam belegt. Die Globalisierung hat die kulturellen Strategien der Sukuma grundlegend und willkürlich erschüttert. Es drängt sich die Frage auf, welche Wege Ethnien wie die Sukuma begehen können, um ihre kulturelle Relevanz erhalten und die eigene Identität stärken zu können.

Die fortschreitende Globalisierung hinterfragt sowohl die Einstellung, man könne orale Ethnien in ihrem Ursprungszustand belassen, als auch die verbreitete Annahme, die einzige natürliche Entwicklung zum Überleben läge für orale Ethnien darin, sich der Schriftkultur anzuschließen. Eine Veränderung zur Literalität geschieht in komplexen Zusammenhängen und erfordert mehr Zeit, als die Umwelt gewährt. Doch interessanterweise sind literale Kulturen ebenso im Wandel und stellen nicht länger das feste Ideal jeglicher kultureller Wandlung dar, weil sie eine Hinwendung zur „sekundären Oralität“ als wesentliches Merkmal der „postliteralen Phase“ durchleben:³⁶ „At the same time the rise of mass media, which lend themselves more to stories than sermons, strengthens the position of expressive culture ... Should this occur, the study of narrative will become increasingly relevant.“³⁷ Die Entwicklung audio-visueller Massenmedien und „Oramedia“³⁸ trägt zur Aufwer-

³⁵ Frans Wijzen und Ralph Tanner, *I am just a Sukuma: Globalization and Identity Construction in Northwest Tanzania* (Amsterdam: Rudopi, 2002), 181.

³⁶ „Sekundäre Oralität“ ist ein Produkt des oralen und visuellen Kommunikationszeitalters und lässt Literalität als nicht zwingend notwendig erscheinen. Vgl. Walter J. Ong, *Oralität und Literalität: Die Technologisierung des Wortes* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987), 13+135. Im postliteralen Europa werden Lebensfragen zunehmend in Talkshows und Fernsehserien behandelt. Das Mobiltelefon verändert die alltägliche Kommunikation. Die Jugendkultur nähert sich an die Schamorientierung oraler Beziehungskulturen an, indem die Zugehörigkeit zur Clique (und weniger die eigene Reflektion) über die Werte des Individuums entscheidet.

³⁷ Benjamin N. Colby und James L. Peacock, „Narrative,“ in *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Hg. John H. Honigmann. (Chicago: Rand McNally, 1973), 632.

³⁸ „Oramedia“ kennzeichnet die orale Kunst schriftloser

tung oraler Kunst in Erziehung und Gesellschaft bei. Die orale Kunst kann in der visuellen und schriftlichen Fixierung als „Oramedium“ und „orale Literatur“ der nächsten Generation erhalten und einem neuen Leserkreis zugeführt werden.³⁹ Die orale Kunst fördert erstmals eine bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen oralen Kultur. Die Folgen der Globalisierung fordern nicht nur die Oralität sondern auch die orale Ethik in ihrer erzieherischen Rolle heraus: „The world is becoming more and more secularized and individualistic, with very little attention being paid to the human and the spiritual dimensions of human existence.“⁴⁰ Religiös-sakrale Lernformen, die ursprünglich als Erklärungshorizont für das Weltbild fungieren und sich in einprägsamer magischer Weise in der Psyche des Einzelnen festigen sollten, verlieren an Relevanz, da die Globalisierung in die Geschlossenheit des Weltbildes einbricht.

Oralität stellt ursprünglich eine eigene ethische Weltansicht dar: „Through people’s oral literature we can peep into their philosophy, beliefs, attitudes and morals.“⁴¹ Doch mit dem Verlust der Oralität geht der Verlust oraler Ethik und Identität einher. Diese Entwicklung schafft im ursprünglich oralen Menschen ein spirituelles Vakuum, das Erfüllung und Identität sucht. In ihrer Analyse zu den Folgen der Globalisierung für die kulturelle Erziehung ziehen Healey und Sybertz deshalb das Fazit: „If today’s African young people are not grounded in their traditional cultures, then a relevant African Christianity is challenged to speak also to the new generation and new African values.“⁴²

Die missiologische Herausforderung liegt für mich als Missionarin deshalb darin, eine ethno-

Kulturen, die über orale und visuelle Medien (keine Massenmedien) ein breiteres Publikum erreichen. Joseph Kallanchira, „Telling stories to communicate the Word: Storytelling as a Missionary Method in African Oral Cultures.“ *Verbum svd* 39/3 (1998): 247-266, 253.

³⁹ Okumba Miruka, *Encounter with Oral Literature* (Nairobi: EA-Educational Publishers, 1997), 189. Ebenso: Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, 2. Auflage (Oxford: Clarendon, 1993), 20.

⁴⁰ Ambrose Moyo, „Material Things in African Society: Implications for Christian Ethics,“ in *Moral and Ethical Issues in African Christianity: Exploratory Essays in Moral Theology* (Nairobi: Innovative Publishers, 1992), 49-58, 49. Ebenso: Sandu Nicasiu, „Globalization and the World of Space,“ eine nicht veröffentlichte, fotomechanische Vervielfältigung, Mwanza: Bujora Cultural Centre, 2004, 1-13, 4.

⁴¹ Mirambo, *Oral Literature*, 32. Siehe auch: Mock, *Afrikanische Pädagogik*, 46ff.

⁴² Healey & Sybertz, *Narrative Theology*, 39.

14

theologische Verwurzelung biblischer Ethik zu fördern, die sowohl Orientierung im Blick auf das traditionale Weltbild gewährt als auch die kulturelle Entwurzelung der Gegenwart thematisiert. Das Ziel ist, die Sukuma darin zu unterstützen, dass sie orale Elemente zur Wertetradition und ethnischen Identität erhalten und dennoch literale Elemente einführen können, die ihnen Schutz und Selbstbestimmung in der globalisierten Welt sichern. Nur so kann es gelingen, dass orale Ethnien wie die Sukuma zur selbstkritischen Reflektion finden und ethische Brennpunkte im Licht der Bibel erkennen. Findet dagegen keine Reflektion statt, wird der biblische Glaube für sie immer eine fremde und „geliehene Religion“ bleiben, die zwar für bestimmte Bereiche des Lebens geeignet sein kann, aber in Krisenzeiten nicht durchträgt.⁴³

Literaturangaben:

Adeeko, Adeleke. *Proverbs, Textuality and Nativism in African Narrative Theology*. Gainesville: University Press of Florida, 1998.

Berry, John W. „Cultural Variations in Field Dependence-Independence.“ In *Field Dependence-Independence: Cognitive Styles Across the Life Span*. Hg. Seymour Wapner und Jack Demick. 289-308. Hillsdale, New York: Lawrence Erlbaum, 1991.

Bimwenyi-Kweshi, O. *Alle Dinge erzählen von Gott: Grundlegung afrikanischer Theologie*. Übers. Ursula Faymonville, Einführung Thomas Kramm. *Theologie der Dritten Welt, Bd. 3*. Hg. Missionswissenschaftliches Institut Mission unter der Leitung von Ludwig Wiedemann, 2. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1983.

Brandström, P. *Boundless Universe: The Culture of Expansion among the Sukuma-Nyamwezi of Tanzania*. Upsalla: Upsalla University, 1990.

Colby, Benjamin N. und James L. Peacock. „Narrative.“ In *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Hg. John H. Honigmann. Rand McNally Anthropology Series. Hg. Edgar F. Borgatta. 613-635. Chicago: Rand McNally, 1973.

Eggert, Johanna. *Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika: Der Beitrag der Deutschen evangelischen Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika 1891-1939. Freiburger Studien zu Politik und Gesellschaft überseeischer Länder, Bd. 10*. Hg. D. Oberndörfer. Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag, 1970.

Finnegan, Ruth. *Oral Literature in Africa*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon, 1993.

Healey, Joseph G. und Donald Sybertz. *Towards an African Narrative Theology*. 2., überarbeitete Aufl. Nairobi: Paulines Publications, 1997.

⁴³ Adeleke Adeeko, *Proverbs, Textuality and Nativism in African Narrative Theology* (Gainesville: University Press of Florida, 1998): 1-27, 3.

evangelikale missiologie 24 [2008]1

- Käser, Lothar. *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. 2. Aufl. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission; Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, 1998.
- Kallanchira, Joseph. „*Telling stories to Communicate the Word: Storytelling as a Missionary Method in African Oral Cultures*.“ *Verbum* svd 39/3 (1998): 247-266.
- Mbiti, John. *African Religion and Philosophy*. Nairobi: Heinemann Educational Books, 1969.
- Menge-Güthling, „ethos.“ *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*, 204.
- Millroth, Berta. Lyuba: *Traditional Religion of the Sukuma*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri Ab., 1965.
- Mirambo, Immaculate. *Oral Literature of the Sukuma*. Mbeya: Peramiho Press, 1999.
- Miruka, Okumba. *Encounter with Oral Literature*. 2. Aufl. Nairobi, Kampala: East African Educational Publishers, 1997.
- Mock, Erwin. *Afrikanische Pädagogik: Chancen und Möglichkeiten einer ´entwicklungs´orientierten, authentisch afrikanischen Pädagogik, untersucht am Beispiel des frankophonen Schwarzafrika*. 2. Aufl. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1979.
- Moyo, Ambrose M. „Material Things in African Society: Implications for Christian Ethics.“ In *Moral and Ethical Issues in African Christianity: Exploratory Essays in Moral Theology*. Hg. J. N.K Mugambi und Anne Nasimiyu-Wasike. 49-58. Nairobi: Innovative Publishers, 1992.
- Müller, Klaus E. und Alfred Tremml. *Ethnopedagogik: Sozialisation und Erziehung in traditionellen Gesellschaften*. Berlin: D. Reimer, 1992.
- Müller, Klaus W. „Ausbildung des Missionars zum Lehrer und Mentor.“ In *Ausbildung als Missionarischer Auftrag: Referate der AfeM-Jahrestagung 1999*. Hg. Klaus W. Müller und Thomas Schirmacher. 82-120. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2000.
- Mungazi, Dickson A. *Gathering under the Mango Tree: Values in Traditional Culture in Africa*. American University Studies Series XXI. Regional Studies, Bd. 9. New York, San Francisco, Bern, Baltimore, Frankfurt am Main, Berlin, Wien, Paris: Peter Lang Publishing, 1996.
- Nestvogel, Renate. „Einheimische und westliche Bildungformen in Schwarzafrika.“ *Unterrichtswissenschaft* 16 (1/1988): 28-42.
- Nicasius, Sandu. „Globalization and the World of Space.“ Eine nicht veröffentlichte, fotomechanische Vervielfältigung. Mwanza: Bujora Cultural Centre, 2004.
- Nyerere, Julius K. *Education for Self-Reliance*. Dar es Salaam: Government Printer, 1967.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge, 1982.
- Ong, Walter J. *Oralität und Literalität: Die Technologisierung des Wortes*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987.
- Sauer, Silke. *Oralität und Literalität: Ihre Bedeutung für Kommunikation und Bibelübersetzung*. Hg. Arbeitskreis für evangelikale Missiologie. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1995.
- Steyne, Philip M. *Gods of Power. A Study of the Beliefs and Practices of Animists*. Columbia; South Carolina: Impact International Foundation, 1996.
- Wijsen, Frans und Ralph Tanner. *Seeking a Good Life: Religion and Society in Usukuma, Tanzania*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 2000.
- Wijsen, Frans und Ralph Tanner. *I am just a Sukuma. Globalization and Identity Construction in Northwest Tanzania. Church and Theology in Context, Bd. 40*. Hg. Frans Wijsen. Amsterdam.

Zum 65. Gedenktag der umgekommenen Indonesien-Missionare

1942, als die japanischen Truppen im Pazifik vorrückten, wurden alle Deutschen auf indonesischem Gebiet von den niederländischen Kolonialherren interniert. Auf drei niederländischen Schiffen sollten die Deutschen aus dem japanischen Einflussgebiet in britische Internierungslager in Indien verlegt werden. Eines der Schiffe, auf dem sich auch viele Missionare und Pfarrer befanden, wurde von Japanern angegriffen und sank. Den Internierten war der Zugang zu den Rettungsbooten verwehrt.

Am Gedenktag der Entschlafenen 2007 wurde nun nach 65 Jahren eine Gedenktafel vor der Kirche von Teluk Dalam/Süd Nias in Indonesien errichtet. Darauf wird in indonesischer Sprache im Anschluss an die Namen der 20 umgekommenen „Diener des Herrn“ mit folgenden Worten an das tragische Ereignis vor 65 Jahren erinnert:

„Insgesamt sind 407 Deutsche einschließlich deutscher Juden beim Untergang des holländischen Schiffes VAN IMHOFF umgekommen, 66 konnten sich mit einem Rettungsboot retten.

Als sie in Süd-Nias, westlich von Teluk Dalam, landeten, begrüßte sie ein Evangelist mit den Worten: ‚Wir sind Jesus-Leute von der Barmer Mission!‘

Missionar Weiler antwortet: ‚Wenn das so ist, dann sind wir ja Brüder!‘“

Diese Gedenktafel geht wesentlich auf die Initiative des langjährigen Indonesien-Missionars Pfarrer Dr. M. Baier zurück. Email: mh.baier@t-online.de.

Das biblische Mandat, die Welt zu retten – innerlich wie äußerlich – ganz privat und ganz global

Ein Wort an meine evangelikalen Freunde, die den Einsatz gegen AIDS und gegen soziale Nöte aller Art kritisieren

Thomas Schirmmacher

Dr. mult. Thomas Schirmmacher, verheiratet, zwei Kinder, promovierte in Theologie und in Kulturanthropologie, ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Zürich, Innsbruck, Prag, Ankara), Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Oradea (Rumänien) und für Internationale Entwicklung in Bangalore (Indien)

Email: drthschirmmacher@bucer.de

„Wenn jemand weiß, was das Christentum wirklich ist, weiß er auch automatisch und per Definition, dass es von seinen Anhängern erwartet, aktiv sozialen Übeln zu widerstehen und Anstrengungen zu unternehmen, menschliche Not zu lindern.“⁴⁹

Beispiel 1: Handwerkerschule statt Kirche in Nicaragua?

In Nicaragua ist AIDS erstmals aufgetreten und wird erst im letzten Jahrzehnt zum in Zahlen greifbaren großen Problem, vor allem an der Karibikküste.⁵⁰ Wirklich dramatisch ist inzwischen die Situation bei Schwangerschaften im Jugendalter, die oft mit AIDS einhergehen. Umfragen zufolge war fast jede dritte Nicaraguanerin zwischen 15 und 19 schon einmal schwanger, davon fast ein Drittel ungewollt. Die von Schwangerschaft und Mutterrolle meist völlig überforderten Mädchen brechen die Schule ab und schwächen damit dramatisch ihre Zukunftsaussichten. Jugendliche Mütter werden oft ans Existenzminimum gedrängt und reichen die Chancenlosigkeit an ihre Kinder weiter. Dazu gehört allerdings auch die Perspektivlosigkeit der männlichen Teenager, die oft einfach tagsüber auf der Straße leben, keine Zukunftsperspektive haben und sich nur in der Eroberung von Mädchen messen.

⁴⁹ John Warwick Montgomery. *Christians in the Public Square. Law, Gospel and Public Policy*. Canadian Institute for Law, Theology and Public Policy: Edmonton (CAN), 1996. S. 30.

⁵⁰ www.who.int/GlobalAtlas/predefinedReports/EFS2006/EFS_PDFs/EFS2006_NI.pdf.

In Managua, der Hauptstadt von Nicaragua, bat in dieser Situation eine Gemeinde um Hilfe, ihr beim Bau eines Gottesdienstraumes behilflich zu sein. ‚Gebende Hände‘ hatte dort schon seit Jahren Kleinkredite laufen, und die meisten Ältesten der Gemeinde waren Leute, die sich früher mit deren Hilfe selbstständig gemacht hatten und dadurch zu Leitern entwickelten. Das hatte der Gemeinde einen ganz neuen Charakter gegeben, denn Angestellte sagen traditionell in Nicaragua (und Lateinamerika) nichts gegen ihren Chef und trauen sich auch sonst kaum etwas gegen Missstände in Staat, Wirtschaft oder Kirche zu sagen, wenn ihr Chef das nicht möchte. Plötzlich generiert das christliche Sozialprogramm mutige und unabhängige Älteste!

*Sicher, soziale Fragen
können geistliche erdrücken,
aber ist das wirklich ein Automatismus?*

Diese überlegten gemeinsam mit den Geldgebern, dass lieber eine Handwerkerschule für die Jugendlichen in der Umgebung aufgebaut werden sollte, die die Gemeinde dann am Sonntag für sich nutzen könne und die sich zudem abgesehen vom Bau des Gebäudes selbst tragen könne. Gesagt, getan, allen war geholfen. Alle im sozialen Brennpunktviertel waren froh, dass endlich jemand etwas für ihre Kinder und Jugendlichen auf der Straße und für die Kinder ohne Eltern tat. Die Proteste über die angebliche Sekte durch Priester und Behörden verstummten, da die Eltern sofort empört fragten, was Kirche und Staat denn für ihre Kinder täten. Kinder und Jugendliche wurden von der Straße geholt und begannen, für sich selbst zu sorgen. Handwerklich begabte Gemeindeglieder fanden Arbeit, indem sie Jugendliche ausbildeten. Die Gemeinde sparte die Kosten für ein eigenes Haus und der Umfang des selbsterwirtschafteten Zehnten wuchs, die Abhängigkeit vom ausländischen Geld sank. Jugendliche und ihre Eltern fanden zum Glauben, die Gemeinde wuchs und steckte andere Gemeindegründungen in Problemgebieten im ganzen Land an. Und die Zahl der Teenagerschwangerschaften mit und ohne

AIDS gingen stark zurück, weil die Jugendlichen nicht mehr auf der Straße lebten und nicht mehr mit ihren ‚Eroberungen‘ prahlen mussten. Eine Erfolgsgeschichte?

Nicht für die Christen in Deutschland, die fragten, ob das alles unsere Aufgabe sei und wir nicht lieber Mission betreiben und unser Geld auf Evangelisation konzentrieren sollten! Sicher, soziale Fragen können geistliche erdrücken, aber ist das wirklich ein Automatismus? Wer die beschriebene Gemeinde besucht, stellt schnell fest, dass sie vor Eifer für Evangelisation und Beschäftigung mit der Bibel glüht. Da kommt dann schnell die Frage auf, ob manche oben beschriebenen Einwände wirklich „bibeltreu“ sind, also aus einer gründlichen Prüfung anhand der ganzen Schrift geboren wurden, oder nicht oft nur westliche konfessionelle Traditionen und verfestigte Positionen aus Streitigkeiten unserer Gemeinden in Deutschland widerspiegeln.

Ein gut bezahlter Pastor, eine klare Verkündigung und keinerlei Vermischung mit sozialen Fragen.

In Managua besuchte ich eine andere, wirklich ganz und nur für Evangelisation lebende und nur dafür aus dem Ausland finanzierte Gemeinde. Ein schickes Gebäude, ein gut bezahlter Pastor, eine klare Verkündigung und keinerlei Vermischung mit sozialen Fragen. Das einzige Problem: Diese Gemeinde führt praktisch niemanden zum Glauben, liegt in einem vornehmen Viertel am Strand und ist nur voll, wenn die ausländischen Spender Reisen dorthin organisieren. Am Ende hatten doch diejenigen, die sich auch der Nöte der Jugendlichen annahmen, Menschen zum Glauben geführt, Gemeinde aufgebaut, geistliche Leiter entwickelt und dazu noch Menschen auch irdische Hoffnung gegeben und den Respekt der Gesellschaft verdient. Die aus Sicht mancher Christen viel vorbildlichere wortorientierte Gemeinde ändert dagegen am Ende weder etwas in der unsichtbaren, noch in der sichtbaren Welt.

Beispiel 2: Witwen und Waisen in Indien

Täglich verhungern laut UN-Welternährungsorganisation 18.000 Kinder. Ca. 425 Mio. Kinder weltweit haben nichts zu essen (und etwa genauso viele Erwachsene). In Indien leben 100 Mio. von diesen unterernährten Kindern. Ein großer Prozentsatz von ihnen sind Waisenkinder.

Wie schon längst in Afrika schiebt sich auch in Indien AIDS als bedeutende Ursache für die Waisenschaft von Kindern immer weiter nach vorne. War AIDS erst vergleichsweise spät im Jahr 1986 in Indien erstmals diagnostiziert worden, hat Indien 2005 Südafrika als Land mit der größten Zahl HIV-infizierter Menschen abgelöst. Die ca. 5,7 Mio. infizierten Inder machen zwei Drittel aller HIV-Infektionen in ganz Asien aus. Weit verbreitete Prostitution, Unterwürfigkeit der Frauen und das geringe Wissen über AIDS haben das ermöglicht.⁵¹

Laut UN-Welternährungsorganisation verhungern täglich 18.000 Kinder.

UNAIDS schätzt die Zahl der jährlichen AIDS-Toten auf über 300.000, die indische Regierung gesteht davon noch nicht einmal 5% zu. Noch ist AIDS in Indien eine Krankheit der Armen, aber führende Wirtschaftsinstitute warnen bereits, dass AIDS eine ernste Gefahr für das gesamte Wirtschaftswachstum Indiens werden könnte. Besonders betroffen sind wie immer die Kinder, sei es, weil sie als Waisen und oft ohne großfamiliäres Netz zurückbleiben, sei es, weil wenigstens 120.000 von ihnen bereits infiziert sind – bei stark steigender Tendenz.

Also finanzieren viele Christen Waisenhäuser in Indien, die natürlich längst ganz unter einheimischer Leitung stehen. Eines der Häuser stellte den Antrag für ein weiteres Projekt zur Versorgung für ältere Witwen. Nach einigem Hin und Her entstand die Idee, die Witwen als Mitarbeiter in den Waisenhäusern aufzunehmen, so dass sie sich um die äußeren Belange der Kinder, in Indien vor allem Einkauf und Kochen, widmen können. Es entsteht ein Vorzeigeprojekt, das Schule macht und dazu noch Geld spart, so dass die Zahl der versorgten Kinder erhöht werden kann und mittellose Frauen sinnvolle Arbeit finden, selbst wenn sie über keine Ausbildung verfügen.

Alles nur weltliches Geplänkel und Ablenkung von unserem eigentlichen Auftrag als Christen, durch Evangelisation auf Bekehrung abzu zielen? So jedenfalls bekomme ich es als Evangelikaler immer wieder von evangelikalen Freunden zu hören, die befürchten, dass weltliche Belange wieder einmal mehr geistliche Fragen verdrängen. „Was nützt es dem Menschen, dass er die ganze Welt gewinnt und nimmt doch an seiner Seele Schaden“ (Mt 16,26 = Mk 8,36), wird dann oft stellvertretend ange-

⁵¹ Siehe etwa www.unicef.de/indien.html.

führt, worauf ich unten noch ausführlich eingehen werde.

Ich könnte natürlich anführen, dass viele „unserer“ Waisenkinder Christen werden, ja dass einige von ihnen später sogar zu vollzeitlichen Evangelisten heranwachsen. Ich könnte Bilder zeigen, wie Kinderchöre in indischen Dörfern evangelisieren und dass die Heimleiter als Evangelisten durch die Dörfer ziehen und Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommen. Aber zugegeben, das alles ist nicht Bedingung für unsere Hilfe, sondern ein vielleicht zu erwartendes, aber freiwilliges und nie zwangsläufiges Ergebnis.

*Es geht um die Erfüllung
der vielen biblischen Gebote,
uns um Witwen und Waisen zu kümmern.*

Aber die Sache liegt doch viel einfacher: Es geht um die Erfüllung der vielen biblischen Gebote, uns um Witwen und Waisen zu kümmern (z. B. 5.Mos 14,29; 16,11; 24,19-21; 25,12-13)! „Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott, dem Vater, ist der: die Waisen und Witwen in ihrer Trübsal besuchen ...“ (Jak 1,27)! Das biblische Zeugnis legt uns immer wieder nahe, dass Menschen, die sich aufgrund ihrer persönlichen Situation (z. B. als Kinder) oder aufgrund gesellschaftlicher Vorgaben (z. B. die Frau kann sich nicht selbst ernähren, da sie nie eine Ausbildung dafür erhalten hat und keine Arbeit bekommt) Anspruch auf unsere finanzielle Unterstützung und auf rechtlichen Schutz vor Ausnutzung ihrer Lage haben. Wer „bibeltreu“ ist, muss sich für sie einsetzen. Besteht hier nicht die Gefahr, dass eine „bibeltreue“ Gesamtheologie (und ich verstehe mich selbst als „bibeltreu“) zum Argument gegen die ganz simple Umsetzung eindeutiger biblischer Gebote wird? Liefert der Umstand, dass die meisten Witwen und Waisen in Deutschland gut versorgt sind und das Thema für Christen in Deutschland oder westlichen Industriestaaten naturgemäß nicht auf der Tagesordnung steht, die Berechtigung dafür, Länder zu vergessen, wo wie in alt- und neutestamentlicher Zeit Witwen und Waisen zu einem großen Prozentsatz ohne materielle Versorgung dastehen? Oder ist es nicht viel mehr so, dass die gute Versorgung von Witwen und Waisen uns Christen in reichen Ländern – selbst vielen Witwen und Waisen unter uns – die Möglichkeit verschafft, unsere Hand zu Witwen und Waisen in aller Welt auszustrecken? Und warum sollten die ausgeklammert sein, bei denen ihre Situation mit AIDS zusammenhängt?

Christliche Hoffnung ist doch gerade auch Hoffnung für Arme, Schwache und Elende, denn „dem Armen wird Hoffnung zuteil“ (Hi 5,16) und „die Hoffnung des Elenden geht nicht für ewig verloren“ (Ps 9,19). Die zu Unrecht Gefangenen sind „auf Hoffnung Gefangene“ (Sach 9,12) und die einsame Witwe „hofft auf Gott und verharret in Flehen und Gebeten Nacht und Tag“ (1. Tim 5,5). Diese Hoffnung ist sowohl die Hoffnung auf ewige Gemeinschaft mit Gott wie auf Veränderung hier und heute und auf Hilfe durch andere und rechtlichen Schutz durch Staat und Gesellschaft.

Nicht nur die Propheten klagten auch die Unrechtssysteme an (z. B. Jes 1,23; Jer 5,28; Ez 22,7; Mal 3,5), die Witwen und Waisen unterdrückten, obwohl doch das Gesetz sagt: „Ihr sollt Witwen und Waisen nicht bedrücken“ (2.Mos 22,21; vgl. 5. Mos 24,17; 27,19; Spr 23,10; Jes 1,17;) und auffordert, „schafft Recht den Waisen und Witwen“ (5.Mos 10,18; Ps 82,3), was ja mehr umfasst, als sie nur zu versorgen. Auch Jesus klagt über die Schriftgelehrten: „... sie fressen die Häuser der Witwen und verrichten zum Schein lange Gebete“ (Mk 12,40 = Lk 20,47). Wenn in Afrika heute oft Witwen, die ihren Mann durch AIDS verloren haben, alle Habe von den Verwandten des Mannes weggenommen bekommen („Grabbing“), ist das eine direkte Parallele zu dem, was Jesus verurteilt.

*Es bedeutet keine Förderung der Sünde,
wenn man den Opfern der Sünde hilft.*

Dass immer neue christliche Bewegungen Hoffnung für alle Gesellschaftsschichten hatten und sich insbesondere für die Opfer der Sünde – gleich ob ihrer eigenen, der anderer oder der Gesamtheit – einsetzen, hat die Kirchengeschichte – und gerade auch die pietistischen, evangelikalen, frommen Strömungen in ihr – tief geprägt. Man denke etwa an die evangelikale Antisklavereibewegung, den Methodismus, die Heilsarmee, die Diakonissenmutterhäuser, das Blaue Kreuz oder das Schwarze Kreuz und die Gefährdetenhilfen. Christen haben sich etwa weltweit gegen Alkoholismus und Drogenabhängigkeit eingesetzt und sich nicht vor der mühevollen Arbeit gedrückt, den Opfern – selbst schuldig oder nicht oder irgendwo dazwischen – über Jahre hinweg Rehabilitationsmöglichkeiten zu eröffnen. Hier gilt es ganz neu für die globale Entwicklung anzuknüpfen und wie Jesus für jeden irgendwo auf der Welt Hoffnung zu haben, und sei er auch von noch so vielen abgeschrieben worden. Der Einsatz gegen AIDS und

evangelikale missiologie 24 [2008]1

für AIDS-Kranke und die AIDS-Opfer im weitesten Sinne ist nichts anderes, als der Einsatz gegen andere soziale und medizinische Katastrophen in der Vergangenheit, wie Alkoholismus, Drogenabhängigkeit, Blindheit oder Inhaftierung. Eine klare ethische Position zu Alkoholismus, Drogengebrauch und zu unethischem Verhalten im Bereich der Sexualität⁵² schließen die Hilfe für Menschen, die verschuldet oder unverschuldet, direkt oder indirekt davon betroffen sind, nicht aus, sondern ein. Es bedeutet keine Förderung der Sünde, wenn man Sünde beim Namen nennt und zugleich den Opfern der Sünde hilft oder wenn man gegen Sünde angeht, indem man sündige Strukturen dahinter prophetisch anklagt und verantwortlich macht. Prophetie und Seelsorge sind zwei Seiten einer Münze.

*Prophetie und Seelsorge sind
zwei Seiten einer Münze.*

Josef in Ägypten und Daniel in Babylonien zeigen uns: Man muss nicht seine Ethik zu Hause lassen, wenn man in einer nicht vom eigenen Glauben geprägten Umwelt zum Besten der Menschen wirken will. Und Länder wie Uganda und Sambia sind Beispiele dafür, wie die Werte der ehelichen Treue und vorehelichen Abstinenz, die auch christliche Gemeinschaften schützen, wenn sie sie denn konkret lehren⁵³ und praktizieren,⁵⁴ auch in gemeinsame Kampagnen mit allen gesellschaftlichen Kräften eingebunden werden können und helfen, die AIDS-Ansteckungsrate nennenswert zu senken,⁵⁵ so wie einst Josef Ägypten vor einer Hungersnot bewahrte.

⁵² Vgl. etwa die Kritik an üblichen Verhaltensweisen im Bereich der Sexualität wie „sugar daddys“, „Befreiung von AIDS durch Verkehr mit einer Jungfrau“ usw. in Ursula Meissner, Heinz Metlitzky. *Todestanz: Sex und Aids in Afrika*. Frankfurt: Eichborn, 2003 und Katja Heidemanns (Hg.). *Gott vertrauen? AIDS und Theologie im südlichen Afrika. Theologie der Dritten Welt 32*. Freiburg: Herder, 2005.

⁵³ Siehe dazu Manoj Kurian. „Religion and Education for HIV/AIDS Prevention: A Christian View“ *Prospects (Paris)* 32 (2002) 2: 215-224.

⁵⁴ Siehe z. B. zu den Pfingstlern Südafrikas Robert C. Garner. „Safe Sects? Dynamic Religion and AIDS in South Africa“. *Journal of Modern African Studies (Cambridge)* 38 (2000) 1: 41-69.

⁵⁵ Vgl. zu Uganda Sam Okware, Alex Opio, Joshua Musinguzi, Paul Wailable. „Fighting HIV/AIDS: Is Success possible?“ *Bulletin of the World Health Organization* 79 (2001) 12: 1113-1120; Sönke Wanzek. *Gemeinsam gegen AIDS*. a. a. O. S. 48-49; Sonja Weinreich, Christoph Benn. *Aids*. a. a. O. S. 23-24, 137, zu Sambia ebd. S. 23. evangelikale missiologie 24 [2008]1

Zur Bedeutung der Witwenversorgung in Apg 6,1-6

In Apg 6 wird jedenfalls deutlich, dass die Witwenversorgung nicht eine Aktivität unter vielen oder ein lästiges Übel war, sondern von den Aposteln als zentrales Anliegen der Gemeinde geadelt wurde, das ein eignes Amt verdiente. In Zeiten von AIDS bekommt dieser Text für viele Kirchengemeinden und Christen weltweit eine ganz neue Bedeutung. Die Einsetzung von Diakonen in Apg 6,1-6 und in der neutestamentlichen Gemeinde überhaupt ist von herausragender Bedeutung. Es ist erstaunlich, dass die neutestamentliche Gemeinde neben den Ämtern der Aufseher (Bischöfe) und Ältesten, die für Leitung und Lehre verantwortlich sind, nur ein weiteres festes Amt kennt, nämlich das der Diakone und Diakoninnen, deren Aufgabe vorwiegend sozialer Natur ist. Die soziale Verantwortung der Gemeinde für ihre Mitglieder ist im Diakonenamt so institutionalisiert, dass eine Gemeinde ohne sie ebenso undenkbar ist wie eine Gemeinde ohne Lehre oder ohne Leitung.

*Die Witwenversorgung
wurde von den Aposteln als zentrales
Anliegen der Gemeinde geadelt.*

1. *Die Gemeinde ist für ihre eigenen Mitglieder sozial verantwortlich, sofern nicht Verwandte die Versorgung übernehmen können* (siehe z. B. 1. Tim 5,4). Bei dieser sozialen Verantwortung geht es nicht um Spenden, nicht um zeichenhafte Hilfe für einzelne, sondern um eine Verantwortung für alle. Dies ist aber meines Erachtens auch eine globale Aufgabe: Reiche Kirchen sollten ärmere Kirchen in die Lage versetzen, wenigstens ihre eigenen Angehörigen zu versorgen. So wie alle Gemeinden in neutestamentlicher Zeit für die hungernden Christen der Gemeinde in Jerusalem zur Zeit der Hungersnot sammelten, so legen heute Christen reicher Länder für Gemeinden ärmerer Länder zusammen, schlicht und einfach, weil der Leib Christi zwar größer geworden ist, aber immer noch ein Leib ist. Das hat mit einem Anpassen an den Zeitgeist oder modernen Weltverbesserungsutopien nichts zu tun, sondern schlicht mit dem Befolgen biblischer Vorbilder.

2. *Sicher ist dabei die soziale Verantwortung für Mitchristen von der sozialen Verantwortung für alle Menschen zu unterscheiden*. Erstere ist im Diakonenamt institutionalisiert und verpflichtend, letztere geschieht tatsächlich zeichenhaft, soweit die Möglichkeiten und Mittel reichen und sofern die Betroffenen sich nicht mutwillig in

ihre Not stürzen oder keine Hilfe wünschen. Beides wird in Spr 3,27 angesprochen: „Enthalte dem, dem es gebührt, das Gute nicht vor, wenn es in der Macht deiner Hand steht, es zu tun!“ So gilt die Verantwortung in Gal 6,10 durchaus allen Menschen gegenüber, und trotzdem haben die „Glaubensgenossen“ Vorrang: „Lasst uns folglich so, wie wir Gelegenheit dazu haben, allen gegenüber das Gute tun, am meisten aber gegenüber den Hausgenossen des Glaubens“. Zum Verständnis kann die Parallele zum Friedenhalten dienen. Christen sind verpflichtet, mit ihren Mitchristen grundsätzlich und ausnahmslos im Frieden zu leben. Andernfalls hat die Gemeindeleitung einzugreifen. Und ich selbst habe die Verantwortung, auch dann auf Versöhnung hinzuarbeiten, wenn ich selbst an der Unversöhnlichkeit unschuldig bin (Mt 5,23-25). Für den Frieden mit allen Menschen gilt jedoch: „Lebt, wenn möglich, so viel an euch liegt, mit allen Menschen in Frieden“ (Röm 12,18).

*Die neutestamentliche Gemeinde
ist ein Bund, dessen Mitglieder
einander verpflichtet sind.*

Die neutestamentliche Gemeinde ist ein Bund, dessen Mitglieder einander verpflichtet sind. Ein falsches Gerechtigkeitsverständnis verlangt vom Einzelnen, dass er alle Menschen gleich versorgt. In der Bibel hat der Christ zunächst seine engere und weitere Familie, sodann die Geschwister seiner Ortsgemeinde, schließlich die Kirche weltweit und erst dann auch alle anderen Menschen zu unterstützen. Erfreulicherweise ermöglicht es uns Christen in der westlichen Welt der Wohlstand, alles zugleich tun zu können!

3. In Apg 6,1-6 erhält die soziale Verantwortung innerhalb der Gemeinde zwar einen zentralen Stellenwert, aber die Verkündigung des Wortes Gottes und das Gebet bleiben dennoch die vorgeordnete Aufgabe, die im Amt der Ältesten und Apostel institutionalisiert ist. Die Apostel geben folgenden Grund an, warum sie dieses „Geschäft“ (Apg 6,3) nicht auch noch übernehmen wollen: „Wir wollen aber im Gebet und im Dienst des Wortes verharren“ (Apg 6,4). Gebet und Wortverkündigung sind dem sozialen Engagement vorgeschaltet und dürfen nie zu kurz kommen. Wort und Gebet gehören dabei immer zusammen. (Die Kombination von Gebet und Lehre ist dabei nicht neu. Schon der Dienst des Propheten Samuel war es nach I Sam 12,23 zu „bitten“ und zu „lehren“⁵⁶.)

⁵⁶ Vgl. die Zusammenstellung von „Gebet“ und „Wachen“ in Neh 4,3.
20

Hier gilt beides: Ohne die Verkündigung des Wortes und das Gebet ist soziales Engagement für Christen undenkbar. Aber umgekehrt können Verkündigung und Gebet auch nie zum Argument gegen soziales Engagement werden.

Die Versorgung sozial Schwacher, vor allem also von Witwen und Waisen, war auch selbstverständliche Aufgabe der Frühen Kirche. So gab es überall in der Frühen Kirche eine diakonische Gemeindegasse⁵⁷. Die Witwenversorgung in der Frühen Kirche war vorbildlich⁵⁸. Die Frühe Kirche gab immer wesentlich mehr Geld für soziale Belange als für den Unterhalt der Ältesten und Pastoren aus.

So versorgte die Gemeinde von Rom nach einer Auskunft des Kirchenvaters Eusebius im Jahr 250 n. Chr. etwa 100 bis 155 Geistliche und 1500 Hilfsbedürftige⁵⁹, vor allem auch Witwen und Waisen. Alois Kehl schreibt: „Es gab im ganzen Altertum keinen Verein und keine religiöse Gemeinschaft, die in gleicher Weise für ihre Mitglieder gesorgt hätte wie die christliche Kirche.“⁶⁰ Und Arnold Angenendt fügt hinzu: „Christ werden bedeutete zugleich Einübung in Sozialtätigkeit. Jede Christengemeinde hatte ihren ‚Sozialdienst‘, und der Bischof musste sich gerade auch als Vater der Armen bewähren. ... Im Vergleich zur Antike war das alles neu. Aus der gesamten griechischen und römischen Welt ist ... kein spezieller Gesetzesakt zugunsten der Armen zu verzeichnen.“⁶¹

Dass in einer neutestamentlichen Gemeinde vor allem die Reichen für die Armen zu sorgen haben, gibt den Reichen jedoch keine Sonderstellung in der Gemeinde. Jak 2,1-13 bekämpft deswegen auf das Energischste das Hofieren reicher Leute in der Gemeinde. Wer das weiß, wird sich auch bemühen, Formen der Unterstützung

⁵⁷ Vgl. Adolf von Harnack. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. VMA-Verlag: Wiesbaden, o. J. (Nachdruck von 1924⁴). S. 178-183 und den ganzen Abschnitt „Das Evangelium der Liebe und Hilfsleistung“, ebd. S. 170-220.

⁵⁸ Ebd. S. 184-186.

⁵⁹ Ebd. S. 182-183+184; vgl. Hennecke Gülzow. *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*. Rudolf Habelt: Bonn, 1969. S. 142. Gülzow stimmt der Schätzung von Harnack zu, dass es zu der Zeit etwa 30.000 Christen in Rom gab.

⁶⁰ Alois Kehl. „Antike Volksfrömmigkeit und Christentum“. S. 313-343 in: Heinzgünter Frohnes; Uwe W. Knorr. *Die Alte Kirche. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1*. Chr. Kaiser: München, 1974, hier S. 329.

⁶¹ Arnold Angenendt. *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. C. H. Beck: München, 1997². S. 48.

armer Kirchen durch reiche Kirchen zu finden, die die Kirchen in armen Ländern nicht in Abhängigkeit von Kirchen in reichen Ländern bringt.

4. *Wer für Diakonie ist, muss auch über die Gründe sprechen wollen, warum bestimmte Nöte überhaupt entstehen.* Sicher gibt man dem Hungernden immer zuerst etwas zu essen. Aber dann muss man doch fragen, warum er hungert. Haben seine Eltern ihn verstoßen? Ist er ein Opfer eines Krieges? Ist er das Opfer seiner Religion, etwa wenn er als Hindu als Ärmster der Armen deswegen keinen Beruf ergreifen darf, da er damit in eine andere Kaste eindringt? Die alttestamentlichen Propheten sparten jedenfalls nicht mit Analysen, wie die Witwen und Waisen und anderen durch hab- und machtgierige Menschen in Not gestürzt wurden.

Sicher gibt man dem Hungernden immer zuerst etwas zu essen. Aber dann muss man doch fragen, warum er hungert.

Christen, die ihr Leben ganz Gott zur Verfügung stellen wollen (Röm 12,1), geben sich nicht mit den oft schnellen Antworten des Zeitgeistes zufrieden („passt euch nicht dem Schema dieser Welt an“, Röm 12,2), sondern sind bereit, durch immer neues Nachdenken und Umdenken herauszufinden, wie die Lage der Welt wirklich ist und was darin „Gottes Wille“ ist („sondern werdet verändert durch die Erneuerung eures Denkens, damit ihr prüfen könnt, was der Wille Gottes ist ...“). Deswegen sollten Christen eigentlich besser über AIDS und seine Folgen Bescheid wissen und besser und ganzheitlicher wissen, was man tun kann und soll, auf jeden Fall sicher nicht das Thema ignorieren und anderen überlassen.⁶²

⁶² Aus dem evangelischen Bereich vgl. zum Einstieg: Sonja Weinreich, Christoph Benn. *Aids: Eine Krankheit verändert die Welt: Daten – Fakten – Hintergründe.* Frankfurt am Main: Lembeck, 2003; Sönke Wanzek. *Gemeinsam gegen AIDS: AIDS als Herausforderung für die evangelische Partnerschaftsarbeit in Tansania.* Neuendettelsau: Erlanger Verl. für Mission und Ökumene, 2006, Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.). *Das Schweigen brechen. Aktionsbündnis gegen AIDS.* Hamburg: EMW, 2001; aus dem katholischen Bereich: *Die Immunschwäche AIDS: Eine pastorale Aufgabe der Kirche* – 23. September 1997. Die deutschen Bischöfe: *Erklärungen der Kommissionen 18.* Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1997; Frank Terhorst. *HIV/AIDS-Pandemie – Ihre Auswirkungen auf Entwicklungsländer und die Rolle der Entwicklungszusammenarbeit.* Universität – Gesamthochschule Duisburg, Institut für Entwicklung und Frieden (INEF). Duisburg: INEF, 2001; Thomas Herkert (Hg.). *Der evangelikale missiologie 24* [2008]1

Nun aber zum Grundsätzlichen: Dürfen wir als Christen versuchen, die sichtbare Welt zu retten, oder haben wir nur ein unsichtbares Rettungsmandat? Gilt das biblische Mandat, die Welt zu retten nur innerlich oder auch äußerlich, gilt es nur privat oder auch und ganz global?

Wer den Schaden für seine Seele ein für alle Mal abgewendet hat, wird sich für die Welt einsetzen.

Ich schreibe diesen Beitrag als Evangelikaler für Evangelikale und so ist für mich keine Frage: Das persönliche Heil des Einzelnen ist das erste und vorrangige Ziel des Glaubens (1Petr 1,9; Röm 5,1; 2Tim 3,14-15).

Wieso dann aber um Fragen wie AIDS und seine Folgen kümmern und sich für die darunter Leidenden einsetzen? Der springende Punkt ist für mich: *Diese Vorrangigkeit des persönlichen und unsichtbaren Heils bedeutet nicht, dass es keine weitergehenden Ziele geben dürfe, sondern umgekehrt gewinnen alle weitergehenden Ziele von hier her ihre Bedeutung und Würde, von ganz privaten bis hin zu ganz globalen, von unsichtbaren hin zu den ganz materiellen Fragen.* Jesus hat nie gesagt, „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes ...“, dann betrifft euch der Rest nicht mehr, sondern „Trachtet *zuerst*“, also „an erster Stelle“ nach dem Reich Gottes, „dann wird euch solches alles zufallen“ (Mt 6,33). Es geht um eine Frage der Priorität. Zwar gilt: „Was nützt es dem Menschen, dass er die ganze Welt gewinnt und nimmt doch an seiner Seele Schaden“ (Mt 16,26 = Mk 8,36), aber wer den Schaden für seine Seele ein für alle Mal abgewendet hat, wird sich trotzdem oder gerade darum für die Welt einsetzen und mit geistlichen Motiven „das Erdreich besitzen“ (Mt 5,5) wollen.

Der Missionsbefehl nach Matthäus (Mt 28,18-20) beinhaltet die Aufforderung, alle Menschen „zu Lernenden“ („zu Jüngern“) zu machen. Dazu gehört im ersten Schritt eine persönliche Ansprache und Umkehr, kann die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes doch nur von

Leib Christi hat AIDS: eine Epidemie als Herausforderung für die Kirche. Freiburg: Katholische Akademie Freiburg, 2004; Olaf Hirschmann. *Kirche, Kultur und Kondome: Kulturell sensible HIV/AIDS-Prävention in Afrika südlich der Sahara.* Münster: Lit, 2003; André A. Gerth, Verena Weber. *Wer über Sex schweigt, stirbt durch Sex: HIV/Aids in Afrika – Herausforderung und Verantwortung der Kirche.* München: Missio, Internationales Katholisches Missionswerk, 2005; Katja Heidemanns (Hg.). *Gott vertrauen? AIDS und Theologie im südlichen Afrika. Theologie der Dritten Welt 32.* Freiburg: Herder, 2005.

Einzelnen vollzogen werden. Dennoch sollen gerade auf diesem Weg letztendlich ganze „Völker“ gewonnen werden, so dass ein hoher Prozentsatz an Christen in einem Volk nicht der persönlichen Umkehr zu Gott widerspricht. Die persönliche Umkehr zu Gott ist nicht Endpunkt, sondern Ausgangspunkt einer persönlichen Erneuerung und einer Erneuerung von Familie, Kirche, Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. Es sollen doch alle Menschen eben zu Lernenden werden. Wenn Jesus seine Jünger auffordert: „... und lehrt sie, alles zu bewahren [oder: halten], was ich euch befohlen habe ...“ (Mt 28,19), so endet der Missionsbefehl mit der Aufforderung, die gesamte Bandbreite der biblischen Ethik zu vermitteln. Dadurch wird der Einzelne, sein Alltag und seine Umwelt ebenso verändert wie auf Dauer sündige Strukturen und sichtbare Ungerechtigkeit. Gustav Warneck schreibt dazu, dass der Missionsbefehl nicht mit der Bekehrung erfüllt ist, sondern die Belehrung und das praktische Einsetzen des Gelernten einschließt: „Die Annahme des christlichen Glaubens hat sittliche Konsequenzen, und darin besteht die Hauptaufgabe der Mission, dass sie den Getauften praktische Anweisung gibt, diese Konsequenzen in ihrem Leben zu ziehen.“⁶³

*Wer die biblische Arbeitsethik
neubekehrten Christen lehrt,
wird die Gesellschaft verändern.*

Gerade die Missionsgeschichte zeigt, wie oft Missionare, die keinerlei soziale oder politische Aktion wünschten und das Interesse für sozio-ökonomische Fragen ihrer Gastländer für falsch hielten, die Sozioökonomie tiefgreifend beeinflusst haben. Wer die biblische Arbeitsethik neubekehrten Christen lehrt, wird gewollt oder ungewollt die Gesellschaft verändern.⁶⁴ Viele Missionare – angefangen von dem Vorreiter William Carey⁶⁵ – ließen sich auf dem Missionsfeld belehren, dass ein Einsatz für sozio-ökonomische Veränderung für Christen unum-

⁶³ Gustav Warneck. „Die moderne Weltevangelisations-Theorie“. *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 24 (1897): 305-325, hier S. 313 (sic).

⁶⁴ Vgl. Thomas Schirmacher. „Trinity and Work“. S. 63-82 in Brian Wintle u. a. (Hg.). *Work – Worship – Witness. Festschrift for Prof. Ken Gnanakan*. Bangalore: Theological Book Trust, 2003; „Trinity and Work: A Critique of the View of Daily Work in Other Religions and in Marxism“. *Christianity and Society* 6 (1996) 2: 14-20.

⁶⁵ Siehe Thomas Schirmacher. *Aufbruch zur modernen Weltmission: William Careys Theologie*. RVB: Hamburg, 2001; Engl. *Be Keen to Get Going: William Careys Theology*. RVB: Hamburg, 2001.

gänglich ist, wenn sie dem Wort Gottes treu bleiben wollen.

Viele überzeugte Christen sind in die Arbeit unter AIDS-Kranken hineingezogen worden, nicht weil sie eine durchdachte Sicht hatten, wie sich diakonisches Wirken aus dem Auftrag der Kirche entwickelt, sondern weil ihr gläubiges Herz das Elend nicht mit ansehen konnte und sie dem Leidenden spontan halfen und andere lehrten, für die Leidenden einzutreten. Ihre Praxis war biblischer und geistlicher als ihre Theorie! Denn aus dem unsichtbaren Frieden mit Gott erwächst die Hoffnung auf sichtbaren Frieden im Kleinen wie im Großen, denn Gott will eine Zukunft in Frieden, im kleinsten Lebenszusammenhang wie im weltweiten Schalom. „Denn ich kenne ja die Gedanken, die ich über euch denke, spricht der HERR. Es sind Gedanken des Friedens und nicht des Unheils, um euch Zukunft und Hoffnung zu gewähren“ (Gott in Jer 29,11). Aus dem Frieden des einzelnen mit Gott ergibt sich die persönliche Ethik ebenso wie das Zusammenleben im gesellschaftlichen Rahmen im Sinne Jesu. Wie gesagt: „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen“ (Mt 5,5).

Paulus diskutiert dementsprechend im Römerbrief zunächst die Frage, warum Juden und Heiden vor Gott in ihren Sünden verloren sind und warum Jesus alleine das Heil geschaffen hat. Erst im 5. Kapitel schreibt Paulus: „Da wir nun gerechtesprohen worden sind aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir auch durch den Glauben den Zugang zu dieser Gnade erhalten haben ...“ (Röm 5,1-2) und fährt dann mit den Ausführungen zur persönlichen Ethik (Röm 6-8), und zur gemeinschaftlichen (Röm 12+13+14, jeweils Teile), kulturellen (Röm 14-15) und politischen (Röm 13,1-7) Ethik fort. Der ganz persönliche Glaube hat für Paulus im Römerbrief selbstverständlich Folgen für das konkrete Zusammenleben in Arbeit, Volk und Staat, und wer den Glauben nur auf die Beziehung zu Gott und zur Kirche beschränken wollte, müsste große Teile des Römerbriefes ausschneiden. Dabei ist bezeichnenderweise der Gesamtrahmen für Paulus im Römerbrief immer die ganze Welt, alle Völker, alle sozialen Schichten, alle Menschen. Ob Paulus wusste, wie groß diese Welt wirklich war und ob er weit hinter den Grenzen des Römischen Reiches weitere Erdteile vermutete oder nicht, weiß ich nicht. Aber die Ausrichtung seiner Dogmatik wie seiner Ethik ist eindeutig: sie ist universal und global, betrifft also alle Menschen aller Zeiten und in allen nur denkbaren Zusammenhängen als evangelikale missiologie 24 [2008]1

Völker und Staaten. Für diesen globalen und universalen Zusammenhang gilt der unsichtbare Friede Gottes (Röm 5,1) ebenso wie seine sichtbaren Konsequenzen, gilt die Hoffnung auf Erneuerung der ganzen Schöpfung dereinst (Röm 8,20-24) und jetzt schon, wenn auch unter „Seufzen“ (8,22).

Christen sind Weltbürger!

Das ganze lässt sich auch anders auf den Einsatz für weltweite Verbesserungen der sozialen Bedingungen anwenden. Christen haben von Amts wegen immer die ganze Welt im Blick, nie nur ihre eigene Familie, ihr eigenes Volk oder ihren eigenen Staat. Sie glauben nämlich nicht an eine Stammesgottheit, sondern an den Schöpfer, der die ganze Welt und alle Völker erschaffen hat und alle erlösen will (1.Mos 1,1; Joh 3,16; Mt 28,18-20; Offb 4,11; Offb 21,1).

Christen glauben nicht an eine Stammesgottheit, sondern an den Schöpfer, der alle Völker erschaffen hat.

Sie gehören auch nicht zu einem Privatklub mit engstirnigem Anliegen, sondern zur internationalen Gemeinde Jesu, die an keine Sprache, kein Volk, keine Kultur, keine soziale Schicht, kein Alter, kein Geschlecht und nichts, was Menschen sonst trennt, gebunden ist (Röm 1,14; Eph 1,13-14; Offb 5,9-10; Offb 21,24-25). Und sie gehören zu der Gemeinde, die einen Auftrag bekommen hat, wie er größer und internationaler nicht zu denken ist: „Gehet hin in alle Welt und machet zu Schülern alle Völker“ (Mt 28,18). Ja, Christen wollen jede einzelne Seele ebenso wie die ganze Welt retten und dies unsichtbar wie sichtbar! Ihr Blickwinkel ist der privateste, den es gibt, und zugleich der öffentlichste. Es geht um die Beziehung des Einzelnen zu Gott und um die Beziehung der ganzen Welt zu Gott. Es geht um die Beziehung zu dem nächsten Mitmenschen ganz konkret und um die Beziehung zu allen Mitmenschen.

Christen sind Weltbürger! Christliche Hoffnung ist Hoffnung für alle Kulturen und Nationen, denn „auf seinen Namen werden die Nationen hoffen“ (Mt 12,21; ähnlich Röm 15,12). Gott kennt kein Ansehen der Person, „denn dafür arbeiten und kämpfen wir, weil wir auf einen lebendigen Gott hoffen, der ein Retter aller Menschen ist, besonders der Gläubigen“ (1.Tim 4,10).

Gilt Gottes Wille nur für Einzelne?

Die Bibel ist kein reines Buch der Privaterbauung, sondern spricht sehr viel über gesellschaftliche Belange. Die Bibel spricht ungezählte Fragen von familiärer, wirtschaftlicher, juristischer, ziviler und organisatorischer Bedeutung an. Sie spricht über Erbschaft, Erziehung, Armenfürsorge, Schulden, Inflation, Gehälter, Steuern, Prostitution, Kidnapping, Grundstücksgrenzen, Wiedergutmachung, Richter, Könige, Bestechung, Militärausgaben, Selbstverteidigung, Bewahrung der Schöpfung, Meineid, Abtreibung, Gewinn, Altenfürsorge, Schutz der Blinden und Tauben und vieles andere mehr.⁶⁶ Ja, die meisten Sünden, die das Neue Testament ausdrücklich nennt, sind soziale Sünden. Und all das sollte *nur* den Einzelnen angehen? Ich betone *nur*, denn natürlich beginnt jede christliche Ethik und jede Veränderung beim Einzelnen und in seinem Leben.

Deswegen sind alle Versuche abzulehnen, die Bibel und das Gesetz Gottes ausschließlich als Weisungen für den Einzelnen zu verstehen. Die Bibel ist so durchdrungen von Schöpfungsordnungen für das gemeinsame Leben der Menschen, dass der Versuch, aus dem biblischen Gesetz im Alten und Neuen Testament ausschließlich für den Privatbereich gültige Gebote herauszudestillieren, der Aufhebung des Gesetzes gleichkommt.

Die meisten Sünden, die das Neue Testament ausdrücklich nennt, sind soziale Sünden.

Dass die Gesellschaft und die Beziehung zu anderen im Mittelpunkt der Ethik stehen, es also nicht nur um persönliches Verhalten, sondern auch um die Beziehungen untereinander im Großen wie im Kleinen geht, gilt nicht nur für das Alte Testament. W. A. Elwell listet wichtige Themen der neutestamentlichen praktischen Ethik auf. Bei der Zusammenstellung muss man sich beständig fragen, wie man diese Themen und Lebensbereiche als rein persönliche Probleme erfassen will: „Ehemänner und Ehefrauen (Eph 5,22-33; Kol 3,18-19; 1Thess 4,3-8; Hebr 13,4; 1.Petr 3,1-7), Eltern und Kinder (Eph 6,1-4; Kol 3,20.21), Sklaven und Herren (Eph 6,5-9; Kol 4,1; 1.Tim 6,3; 1.Petr 2,18-21), Abhängigkeit von anderen (2.Thess 3,6-13), allgemeine

⁶⁶ Vgl. die gute Übersicht bei Gary DeMar. „You have heard it said‘: 15 Biblical Misconceptions that Render Christians Powerless. Wolgemuth & Hyatt: Brentwood (TN), 1991. S. 37-39.

Beziehung zu anderen (Mt 5,43-48; 7,1-5; Röm 12,9-21; 14,13-23; 15,1-6; 2.Kor 6,3-10, Tit 3,1-3+8-11; Jak 5,1-6; 1.Petr 4,7-11; 1.Joh 3,10); staatliche Autoritäten (Röm 13,1-7; Tit 3,1; 1.Petr 2,13-17); religiöse Autoritäten (Hebr 13,17), Unmoral (Mt 5,27-28; Röm 13,1-4; 1.Kor 5,1-2; Hebr 13,4; 1.Petr 4,1-6), Ehe und Scheidung (Mt 5,31-32; Mk 10,1-16; 1.Kor 7,1-40), Gerüchte (Jak 3,1-12), Reichtum (Mk 10,17-45; 1.Tim 6,10; Jak 5,1-3) und das Gewissen anderer (Röm 14,1-4; 1.Kor 8,1-13).⁶⁷

Die Förderung und der Schutz von Behinderten und ihrer Menschenwürde ist beispielsweise ein besonderes Anliegen der christlichen Ethik. Sollen wir dies nur im privaten Bereich in die Tat umsetzen? Oder sollen wir nicht auch in der Öffentlichkeit dafür sorgen, dass alle Bürger unseres Landes überzeugt werden, dass Behinderte vollwertige Ebenbilder Gottes sind und Anspruch auf die Solidarität ihrer Mitmenschen haben? Sollen wir nicht auch dafür eintreten, dass dieses christliche Anliegen auch in der Gesetzgebung und staatlichen Praxis verankert wird? Und sollen wir nicht die Menschenwürde auch dort fordern und fördern, wo sie unsere Gesellschaft zurzeit mit Füßen tritt, zum Beispiel, indem behinderte Menschen im Mutterleib mehr und mehr fast automatisch abgetrieben werden?

Sollen wir nicht auch dafür eintreten, dass dieses christliche Anliegen in der Gesetzgebung verankert wird?

Gilt dies denn dann nicht auch weltweit? Ist Blindheit in der Dritten Welt ethisch anders einzustufen? Wenn weltweit keine Gruppe mehr zur Bekämpfung von Behinderungen wie etwa Blindheit beiträgt, sowie ihre Ursachen und Folgen bekämpft, als überzeugte Christen, ist das doch ein überragendes Zeugnis der Liebe Gottes, die nicht von biblischen Geboten weglenkt, sondern sie erfüllt. Dass wir gleichzeitig den Worten Jesu folgend verkündigen, dass es wichtigere Dinge im Leben gibt, als die Funktion unserer Körperteile (z. B. Mt 5,29), steht dem nicht entgegen, denn auch Jesus selbst hat immer wieder auf den Vorrang des Himmlischen hingewiesen, und trotzdem Blinde, Taube und Lahme geheilt und getröstet.

⁶⁷ W. A. Elwell. „New Testament Ethics“. S. 273-277, hier S. 277 in: R. K. Harrison (Hg.). *Encyclopedia of Biblical and Christian Ethics*. Thomas Nelson: Nashville (TN), 1987. 24

Wenn Ehe und Kirche Gegenstand christlicher Ethik sind, warum dann nicht Wirtschaft und Staat?

Aber, so wird oft eingewandt, sind umfassende gesellschaftliche Probleme, sind Wirtschaft und Politik nicht außerhalb unseres Aufgabenbereiches als Christen? Und ist ein Hineinwirken dort nicht aussichtslos, ja ein Zeichen dafür, dass man noch nicht begriffen hat, wie böse diese Welt eigentlich ist? Muss der Einsatz gegen AIDS nicht scheitern, weil die Wirtschaft immer nur an sich selbst denkt und Politik immer ein schmutziges Geschäft ist.

Für meine Antwort möchte ich auf die vier zentralen Institutionen eingehen, die Gott meines Erachtens dieser Schöpfung gegeben hat, auch wenn ich das hier weder diskutieren kann, noch die Zustimmung zur Vierzahl oder zu dieser Sicht für mein Argument Voraussetzung ist.⁶⁸

Es gibt weltweit mehr defekte Ehen und Familien als intakte Ehen und Familien, die verkörpern, was Gott sich dabei gedacht hat. Trotzdem gehen wir **nicht** davon aus, dass es deswegen keine christliche Ehe oder Familie geben könne und jeder nur für sich privat Christ sein dürfe. Warum? Weil Ehe und Familie eine Schöpfung Gottes sind (1.Mose 2,18-25; Mk 10,6-9). Gott schuf und will diese soziale Institution und das heißt auch, dass eine christliche Ehe mehr ist als nur zwei privat an Gott Gläubige, die zusammenleben. Die Ehe ist ein verbindlicher Bund (Mal 2,14-15). Dasselbe gilt für die Sexualität. Obwohl sie weltweit wahrscheinlich mehr missbraucht, als im Sinne Gottes gebraucht wird, ist es uns von der Bibel untersagt, auf eheliche Sexualität zu verzichten (1.Kor 7,1-6), Sexualität grundsätzlich zu verwerfen (1.Tim 4,3) oder die Ehe madig zu machen (Hebr 13,4). Wenn Sexualität auch noch so oft missbraucht wird, hebt das ihren guten Gebrauch nicht auf.

Nur: Das Markenzeichen der Evangelikalen, dass sie sich für intakte Familien einsetzen und kinderlieb sind, kann doch nicht an unseren nationalen Grenzen enden! Wir wollen Familien nach Gottes Willen und Ordnung in aller Welt fördern und unterstützen und sehen uns zugleich als Helfer derer, die Opfer zerbrochener Familienverhältnisse sind. Wer es aber als Aufgabe der christlichen Gemeinde ansieht, intakten Familien zu helfen und zerbrochene Familien zu

⁶⁸ S. Thomas Schirrmacher, *Ethik*. 7 Bde. Hamburg: RVB & Nürnberg: VTR, 2004³. Bd. 4-6 und ders. (Hg.) *Die vier Schöpfungsordnungen Gottes: Kirche, Staat, Wirtschaft und Familie* bei Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther. VTR: Nürnberg, 2001.

heilen, der kann diesen Auftrag für Uganda oder Indien nicht plötzlich verneinen. Und wer dort etwas für die Familie tun will, muss automatisch auch etwas für ihre wirtschaftliche Versorgung tun (z. B. durch handwerkliche Schulung, Basisgesundheitsdienste und Kleinkredite) und sich der Frage der schulischen und sonstigen Ausbildung der Kinder stellen.

Dies alles endet selbstverständlich nicht an unseren nationalen Grenzen.

Und unsere Hoffnung hört nicht dort auf, wo Familien zerstört werden, etwa auch durch AIDS. Sondern gerade dann wollen wir Menschen Hoffnung machen, dass ihr Leben nicht zu Ende ist, sondern Gott gerade den Elternlosen zum Vater wird (Ps 27,10; 68,6).

Es gibt weltweit aus neutestamentlicher Sicht mehr defekte als geistlich intakte Kirchengemeinden Ich möchte hier die Katholische Kirche mit ihren eine Milliarde Mitgliedern oder die vielen namenschristlichen protestantischen Großkirchen nicht im Einzelnen be- oder verurteilen, aber Fakt ist, dass sie die Mehrheit der örtlichen Gemeinden stellen und die meisten von ihnen aus evangelikaler Sicht grundlegende Mängel aufweisen. Und dass auch bei Freikirchen und unabhängigen Gemeinden nicht alles Gold ist, was glänzt, ist unbestritten. Im Übrigen gab es auch in neutestamentlicher Zeit schon äußerst problematische Gemeinden (z. B. Korinth oder die meisten der sieben Gemeinden in Kleinasien, an die die Sendschreiben gerichtet sind, Offb 2-3). Trotzdem lehnen wir es deswegen nicht ab, Gemeinde zu pflegen und zu gründen. Warum nicht? Die Gemeinde weltweit und vor Ort ist eine Schöpfung Gottes (Eph 1,22-23; vgl. 2,10). Gott schuf und will diese soziale Institution und das heißt auch, dass eine christliche Gemeinde mehr ist als nur etliche privat an Gott Gläubige, die etwas zusammen unternehmen. Auch hier gilt: Dies alles endet selbstverständlich nicht an unseren nationalen Grenzen. Wir wünschen uns weltweit lebendige, geistliche und tragfähige Gemeinden, nur dass die zu lösenden Probleme in Uganda und Indien eben teilweise ganz andere sind als bei uns.

Wenn es aber an Arbeit/Wirtschaft und Staat geht, versagt für viele Evangelikale plötzlich die Logik, die sie für Familie und Gemeinde anwenden. Obwohl die Arbeit ebenso wie die Ehe im Paradies von Gott für den Menschen geschaffen wurde und Gottes Verherrlichung dienen soll (Ehe: Eph 5,32; Arbeit: Kol 3,22-23; Eph 6,6), obwohl die Bibel eindeutig lehrt, dass Gott den Staat will und eingesetzt hat (Röm evangelikale missiologie 24 [2008]1

13,1-7; vgl. 1.Petr 2,13-17) und obwohl die Heilige Schrift breit davon berichtet, wie Gerechtigkeit in beiden Bereichen aussehen soll und wie sich dort gläubige Menschen in führenden Stellungen bewährt haben (z. B. für den Staat: Josef, Mose, David, Daniel, Zachäus, Kornelius, Kerkermeister von Philippi, ein Bürgermeister von Athen), sagt man, Wirtschaft und Staat seien schmutzige Geschäfte, in denen Christen bestenfalls ihren persönlichen Glauben bewahren können, in denen sie aber keinen grundsätzlichen sozialen – geschweige denn göttlichen – Auftrag haben.

Aber selbst wenn wie im Falle der anderen beiden Schöpfungsordnungen Ehe/Familie und Kirche noch so viele Arbeitsverhältnisse, Wirtschaftsbeziehungen und Staaten im Argen liegen, kann uns das nicht daran hindern, unseren Auftrag darin zu sehen, bessere wirtschaftliche und politische Verhältnisse zu erreichen.

Wie Familie und Kirche sind Wirtschaft und Staat nicht Bereiche, in denen wir leider Notgedrungen mit anderen zusammenarbeiten müssen, sondern von Gott geschaffene und grundsätzlich gewollte Bewährungsfelder unseres Glaubens.

In einer globalisierten Welt sind nun aber Arbeit/Wirtschaft und Staat nicht mehr rein national zu denken, selbst wenn wir das wollten. Was wir bei uns tun, hat gewollt und ungewollt weltweite Auswirkungen, und was weltweit geschieht, bestimmt am Ende unsere Arbeitswelt.⁶⁹ Christen sollten hier diejenigen sein, denen es am leichtesten fällt, global zu denken – zum einen im eigenen Interesse („damit ihr ein ruhiges und friedliches Leben führen könnt“, 1.Tim 2,3), aber noch vielmehr, weil sie wissen, dass alle Menschen und Völker von einem gemeinsamen Ursprung abstammen und ein gemeinsames Schicksal haben (Apg 17,26-27; Röm 5,14-21; 8,20-24).

Brauchen wir eine Sonderethik für die Endzeit?⁷⁰

Immer wieder hört man unter Evangelikalen als Argument dafür, ob man in Gemeinde und Evangelisation, ja sogar in der Politik und der weltweiten sozioökonomischen Entwicklung, dies und jenes tun dürfe oder lassen müsse, dass wir in der Endzeit lebten und das berücksichtigen müssten. Wer als Christ allzu große Er-

⁶⁹ Vgl. dazu Thomas Schirmacher. *Die neue Unterschicht: Armut in Deutschland?* Holzgerlingen: Hänssler, 2007.

⁷⁰ Vgl. ausführlicher Thomas Schirmacher. *Brauchen wir eine Sonderethik für die Endzeit?* MBS-Text 2. Bonn: MBS, 2004, Download unter uploads/media/mbstexte002.pdf.

wartungen auf Veränderung zum Guten weckt und formuliert, setzt sich dem Verdacht aus, er sei „unnüchtern“, „sehe nicht die Zeichen der Zeit“ und setze seine Prioritäten falsch.

Ist das aber biblisch? Müssen wir, wenn wir uns evangelistische Strategien überlegen oder wenn wir praktische Nächstenliebe im internationalen Maßstab planen, vorher wissen, ob Gericht oder Gnade über unser Volk und die Zuhörer angesagt ist? Nein, im Gegenteil: Wir verkündigen das Evangelium immer wie eh und je, gerade weil wir verhindern wollen, dass das Gericht kommt! Es gibt keine eschatologische Sonderethik. Oder man könnte es auch genau andersherum ausdrücken: Es gibt eine eschatologische Sonderethik, aber diese ist die mit dem Kommen Jesu angebrochene Ethik des Reiches Gottes (Lk 10,9+11 u. ö.; 21,31-32), die angesichts des kommenden Gerichts und der Wiederkunft Jesu (Apg 17,31; 1. Thess 5,1-3 u.ö.) schon seit Jahrhunderten gilt und sich nicht plötzlich im 21. Jahrhundert ändert.

Welche Konsequenzen hätte es für die Ethik, wenn wir wüssten, dass die Zeit der Welt in Kürze zu Ende gehen würde?

Müssen wir wissen, ob AIDS in Bälde medizinisch überwunden sein wird oder ob AIDS als Geißel der Menschheit in solch einem Maße zunimmt, dass alles, was jetzt geschieht, später einmal nur als Vorgeschichte für Schlimmeres gelten wird? Niemand weiß das und niemand wird es wissen, weil uns Gott diese Einsicht nicht gewährt, bei AIDS nicht und auch sonst nicht. Aber können wir deswegen nicht ethisch handeln? Es ist doch selbstverständlich, dass wir neben Verkündigung und Seelsorge auch medizinisch und sonst helfen und uns freuen würden, wenn wir etwa an der Entwicklung eines Medikamentes oder Impfstoffes gegen AIDS mitwirken könnten, oder? Und könnte nicht morgen tatsächlich die medizinische Lösung gefunden werden und sich alle vorschnellen Prophezeiungen in Bezug auf das Weltende zum wiederholten Male als falsch erweisen?⁷¹

Eigentlich ist es ja absurd, wenn Christen behaupten, sich ganz an die Bibel zu halten, gleichzeitig aber Endzeitberechnungen und Endzeitfahrpläne aufstellen, obwohl dieselbe Heilige Schrift und ihr Herr Jesus Christus eindeutig erklären, dass niemand außer Gott, dem Vater, Zeit und Stunde kennt (Apg 1,7; Mt 24,36+43+44+50; Mk 13,32; Lk 12,39+40+46)!

⁷¹ Vgl. Franz Stuhlhofer. *Das Ende naht!* Gießen: Brunnen, 1993²; erweitert: Bonn: VKW, 2007³.
26

Da die Schrift die Schrift auslegt, muss die Warnung Jesu bei der Auslegung jedes eschatologischen Textes mitbedacht werden. Aber wir wollen uns trotz allem einmal auf die Diskussion einlassen und fragen, welche Konsequenzen es für die Ethik hätte, wenn wir wüssten, dass die Zeit der Welt in Kürze zu Ende gehen würde. Was geschieht, wenn in der Bibel Propheten negative Entwicklungen ankündigen? Und was tun angesichts negativer endzeitlicher Entwicklungen? Die Antwort scheint mir eindeutig: *Schlimme Zeiten unterstreichen die Dringlichkeit des immer gleichen Willen Gottes, seiner Verkündigung ebenso wie seiner Umsetzung.*

Eine der dramatischsten Beschreibungen der „schweren Zeiten“ der „letzten Tage“ liefert Paulus angesichts seines eigenen bevorstehenden Todes in 2.Tim 3,1-4,8. Ich will an dieser Stelle einmal nicht diskutieren, wieso Timotheus zum konkreten Handeln in diesen schweren Zeiten aufgefordert werden konnte, wenn diese rein in der fernen Zukunft lagen, sondern will für die Diskussion einmal davon ausgehen, dass hier die letzte Zeit der Weltgeschichte beschrieben wird. Menschen werden selbstüchtig, verleumderisch und betrügerisch sein, werden sich gegenseitig sexuell verführen (2.Tim 3,2+6), werden viel lernen und doch nie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (3,6), werden einem Scheinchristentum ohne Kraft anhängen (3,5) und Christenverfolgung wird normal sein (3,11-12). Und alle werden zu immer Schlimmerem fortschreiten (3,13). „Denn es wird eine Zeit sein, in der sie die gesunde Lehre nicht ertragen werden, sondern nach ihren eigenen Begierden werden sie sich selbst Lehrer aufladen, weil es ihnen danach in den Ohren kitzelt, und sie werden die Ohren von der Wahrheit abwenden und sich zu den Fabeln hinwenden“ (2.Tim 4,3-4).

Welchen Schluss zieht Paulus aus alledem? Keine Sonderethik, sondern was für alle Christen zu allen Zeiten ausdrücklich angesichts der Zukunft galt und gilt: „Ich bezeuge ernstlich vor Gott und Christus Jesus, der Lebende und Tote richten wird, und bei seiner Erscheinung und seinem Reich: Predige das Wort, stehe bereit zu gelegener und ungelegener Zeit; überführe, strafe, ermahne mit aller Langmut und Lehre. ... Du aber sei nüchtern in allem, ertrage Leid, tu das Werk eines Evangelisten, vollbringe deinen Dienst!“ (2.Tim 4,2+5).

Gerade im Zusammenhang mit einer Ethik für die schweren Zeiten fordert Paulus Timotheus auf: „Du aber bleibe in dem, was Du gelernt hast“ (2Tim 3,14), nämlich der Heiligen Schrift. Gerade im Zusammenhang mit anstehenden

schlimmen Zeiten und dem Gericht finden wir die zentralen Worte, die die Bedeutung der von Gottes Geist eingegebenen Heiligen Schrift für das Heil (2Tim 3,14-15), für die Lehre (3,16) und vor allem für die Ethik (3,17) beschreiben. Um „zu jedem guten Werk ausgebildet zu sein“ und „ein Mensch Gottes zu sein“, braucht man keine speziellen Kenntnisse über die Zukunft, sondern Jesu Gesinnung, die Heilige Schrift und die christliche Ethik. Genauso endet auch der Missionsbefehl Jesu: „... und lehrt sie alles zu halten, was ich euch geboten habe; denn siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Zeitalters“ (Mt 28,20). Jesu Ethik genügt – von der Kreuzigung bis ans Ende der Welt.

Was hier von dem speziellen Auftrag der Evangelisation gesagt wird, gilt natürlich für die gesamte biblisch-christliche Ethik. Ganz gleich, ob wir nun in der Endzeit leben oder nicht, das Liebesgebot, die Zehn Gebote, zentrale ethische Texte wie Röm 12,1-2 oder 2.Tim 3,16-17 sind davon nicht betroffen. Gottes Hilfen und Anweisungen für unser Leben gelten immer, ganz gleich, ob wir gerade auf der Schatten- oder Lichtseite der Weltgeschichte leben und ganz gleich, ob wir wüssten, dass morgen schreckliche Ereignisse eintreten oder eine Erweckung ausbricht.

Buße kann das angekündigte Gericht abwenden oder zumindest aufschieben

Gilt die berühmte Verheißung in 2.Chr 7,14 in der tatsächlichen oder vermeintlichen Endzeit nicht mehr? „Und wenn mein Volk, über das mein Name ausgerufen ist, sich demütigt und betet und mein Angesicht sucht und von seinen bösen Wegen umgekehrt, dann werde ich vom Himmel her hören und ihre Sünden vergeben und ihr Land heilen“ (vgl. das Gericht in 7,13). Selbstverständlich gilt sie immer, auch dort, wo ein Volk oder eine Welt scheinbar gerichtsreif geworden sind. Wir finden im Alten Testament viele Beispiele dafür, dass das von Propheten angekündigte Gericht aufgrund von Buße und Umkehr ganz ausgesetzt oder um eine Generation verschoben wurde. Das offensichtlichste Beispiel ist das Buch Jona. Seine Ankündigung, dass Ninive in vierzig Tagen untergehen werde (Jon 3,4), wurde durch die Buße des Volkes unwirksam. Jona war sich trotz seines Ärgers darüber klar, dass Gott öfter so verfährt, „denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist ...“ (Jon 4,2). Das Gericht entsprach also Jonas persönlichem Wunsch und Willen, so wie heute manche Christen geradezu sehnsüchtig auf das Gericht und den Untergang zu warten

evangelikale missiologie 24 [2008]1

scheinen, anstatt das Evangelium zu verkünden. Der Kirchenvater Chrysostomos hat in seiner ‚Homilie von der Buße‘ in Kap. 2 im Anschluss an die Jonageschichte betont, dass die christliche Predigt oft scheinbar die Hoffnung raubt, aber nie, um wirklich die Hoffnung zu rauben, sondern nur, um auf die wahre Hoffnung aufmerksam zu machen, die allein in Gott liegt. Wenn Gott etwas ankündigt, kann es, wie das Beispiel von Jona in Ninive zeigt, durchaus noch anders kommen, schwört Gott aber, ist dies ausgeschlossen. Die unbegreifliche Gnade Gottes kommt auch darin zum Ausdruck, dass er das Gericht oft nicht mit einem Schwur bekräftigt, dafür aber die Gnade umso mehr. Das bedeutet: Gericht, das Gott nicht per Eid angekündigt hat, oder Gericht, dass er zwar angekündigt hat, seinen Termin aber nicht per Eid festgelegt hat, kann Gott jederzeit verschieben oder aussetzen, und das tut er regelmäßig, wenn Menschen zu ihm umkehren, seine Barmherzigkeit anflehen, sich mit ihm versöhnen lassen und beginnen, seinen Willen zu tun.⁷²

Die Gemeinde hat Hoffnung angesichts des Gerichts

Die Gemeinde verkündigt Gericht nur, weil es Hoffnung gibt. Deswegen sind Gerichtssituationen einmalige Chancen für die Hoffnung in Gebet, Wort und Tat. Gerichtsreife Situationen sind gerade Bewährungsfelder des Glaubens. Schon Hiob verwendet dafür das Bild des Baumes, der scheinbar abgeholzt und abgestorben ist, ein Bild, das später die alttestamentlichen Propheten immer wieder verwenden: „Denn für den Baum gibt es Hoffnung. Wenn er abgehauen wird, so schlägt er trotzdem wieder aus, und seine Triebe bleiben nicht aus“ (Hi 14,7).

Gerichtsreife Situationen sind Bewährungsfelder des Glaubens.

In gerichtsreifen Situationen sollten Christen deswegen nicht Endzeitstimmung, Panik und Resignation verbreiten, sondern wie Abraham für ihr Volk beten und handeln. Viele sehen keine Hoffnung für die Welt mehr, weil sie die vielen Abwärtsentwicklungen vor Augen haben. Hoffnung heißt doch aber gerade, nicht dem zu folgen, was man sieht, sondern auf das Eingreifen Gottes zu hoffen, dafür zu beten und Hand anzulegen, falls Gott unser Handeln zu seiner Ehre gebrauchen möchte. Als die ersten

⁷² Vgl. zum Schwören ausführlicher Thomas Schirmacher. *Darf ein Christ schwören?* Hamburg: RVB, 2001.

Christen Hoffnung in das Römische Reich brachten, fanden sie doch keine bessere Situation als heute vor – im Gegenteil. Und der Osten Europas zeigt uns, dass Gericht auch Gericht über antichristliche Mächte sein kann, um dem Evangelium wieder freieren Lauf zu verschaffen.

Es gibt Hoffnung für die Welt, wenn die Kirche Buße tut

Bedeutet die Hoffnung der christlichen Gemeinde, dass sie euphorisch jedem Verbesserungsvorschlag hinterherläuft und blind dafür ist, wie leicht gute Pläne in dieser Welt am Bösen scheitern? Nein, denn mit der Erneuerung des Einzelnen beginnend, über die Erneuerung der Familie und der Gemeinden fortschreitend ist die christliche Kirche zunächst gefordert, dass die Refor-

mation bei ihr Einzug hält. „Das Gericht muss beginnen am Hause Gottes“ (1.Petr 4,17)⁷³, denn es gilt für die Kirche, was Paulus schon im Einklang mit dem Alten Testament über die Juden sagt: „Um euretwillen wird der Name Gottes verlästert in aller Welt“ (Röm 2,24).

„Das unveränderte biblische Evangelium muss in veränderten Leben von Männern und Frauen sichtbar werden. Indem wir die Liebe Gottes verkündigen, müssen wir gleichzeitig in liebendem Dienst engagiert sein; indem wir das Evangelium vom Reich Gottes predigen, müssen wir seinen Forderungen für Gerechtigkeit und Frieden verpflichtet sein.“⁷⁴ „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und allem Frieden im Glauben, damit ihr überreich seid in der Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes!“ (Röm 15,13).

Aktuelle Liste der in der *edition afem* erschienenen Bücher

mission classics

Bd. 1: William Carey. *Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden*. Hrsg. von Klaus Fiedler und Thomas Schirmacher. 2. verbesserte Auflage 1998. 108 S. Pb. 12,00 € – ISBN 3-926105-84-4 (VKW).

Bd. 2: John L. Nevius. *Die Gründung und Entwicklung missionarischer Gemeinden*. Hrsg. von Wolf Christian Jaeschke. 2. korrigierte Auflage 2001. 124 S. Pb. 13,00 € – ISBN 3-932829-24-7 (VKW).

Bd. 3: James Hudson Taylor. *Rückblick*. Hrsg. von Simone Jaumann-Wang. 1999. 134 S. Pb. 14,00 € – ISBN 3-932829-10-7 (VKW).

Bd. 4: Martin Baier. *Glaube, Liebe und Hoffnung auf Borneo. Religionswissenschaftliche und kulturanthropologische Erkenntnisse bei den Kotawaringin Dayak aus den Tagebüchern von Johann Georg Baier, 1928-1932 Pioniermissionar in Südwest-Borneo*. 2001. 167 S. Pb. 14,00 € – ISBN 3-932829-20-4 (VKW).

Bd. 5: Georg F. Vicedom. *Missio Dei – Actio Dei*. Neu hrsg. von Klaus W. Müller. Mit Beiträgen von Bernd Brandl und Herwig Wagner. 2002. 252 S. Pb. 19,80 € – ISBN 3933372-52-6 (VTR).

mission academics

Bd. 1: William Lyle Wagner. *North American Protestant Missionaries in Western Europe: A Critical Appraisal*. Englisch mit deutscher Zusammenfassung. 1993. 248 S. Pb. 10,00 € – ISBN 3-926105-12-7 (VKW). -

Bd. 2: Klaus Fiedler. *Christentum und afrikanische Kultur: Konservative deutsche Missionare in Tanzania, 1900 bis 1940*. 3. Aufl.: 1993. 220 S. Pb. vergriffen – ISBN 3926105-13-5 (VKW).

Bd. 3: Hans Bär. *Heilsgeschichtlicher Bibelunterricht. McIlwains Programm ‚Building on Firm Foundations‘ im Einsatz unter den Karen im Bezirk Omkoi (Nordthailand)*. 1998. 150 S. Pb. 20,00 € – ISBN 3-926105-90-9 (VKW).

Bd. 4: Lianne Roembke. *Multikulturelle Teams*. 2000. 332 S. Pb. 12,95 € – ISBN 388404-109-6 (Campus)].

Bd. 5: Stephan Holthaus, Klaus W. Müller (Hg.). *Die Mission der Theologie: Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag*. 1998. 292 S. Pb. 30,00 € – ISBN 3926105-96-8 (VKW).

Bd. 6: Jürgen Steinbach, Klaus W. Müller (Hg.). *Theologie – Mission – Verkündigung: Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmuth Egelkraut*. 1998. 165 S. Pb. 25,00 € – ISBN 3-926105-97-6 (VKW).

Bd. 7: Philip M. Steyne. *Schritt halten mit dem Gott der Völker: Weltmission im Alten und Neuen Testament*. 1999. 300 S. Pb. 25,00 € – ISBN 3-932829-05-0 (VKW).

⁷³ Dies betonte etwa Johannes Calvin besonders (vgl. Heinrich Berger. *Calvins Geschichtsauffassung. Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie* 6. Zwingli Verlag: Zürich, 1956 S. 229).

⁷⁴ *Das Manifest von Manila*. Lausanner Bewegung – Deutscher Zweig: Stuttgart, 1996. S. 14.

Bd. 8: Rainer Scheunemann. Mission und Evangelisation aus der Sicht indonesischer protestantischer Theologen. 1999. 624 S. Pb. 50,00 € – ISBN 3-932829-11-5 (VKW).

Bd. 9: Robert Badenberg. The Body, Soul and Spirit Concept of the Bemba in Zambia. Fundamental Characteristics of Being Human of an African Ethnic Group. 1999. 132 S. Pb. 15,00 € – ISBN 3-932829-14-X (VKW).

Bd. 10: Detlef Kapteina. *Afrikanische Evangelikale Theologie: Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas*. 2001. 336 S. Pb. 24,95 € – ISBN 3-933372-44-5 (VTR).

Bd. 11: Robert Badenberg. *Sickness and Healing: A Case Study on the Dialectic of Culture and Personality*. 2003. 284 S. Pb. 22,80 € – ISBN 3-933372-70-4 (VTR).

Bd. 12: Beom-Seong Lee. Die politische Leistung der „evangelikalen“ Kirchenführer in Korea: Der Beitrag der koreanischen Kirche zum nationalen Wiedervereinigungsgedanken vor dem Hintergrund der Erfahrung aus der japanischen Besatzungszeit von 1910-1945 (Die protestantische Kirchengeschichte in Korea von 1832 bis 1945). 2003. 252 S. Pb. 19,80 € – ISBN 3-933372-73-9 (VTR).

Bd. 13: Heinrich Klassen. *Mission als Zeugnis: Zur missionarischen Existenz in der Sowjetunion nach dem zweiten Weltkrieg*. 2003. 272 S. Pb. 19,80 € – ISBN 3-93337284-4 (VTR) / ISBN 3-933828-95-3 (Logos).

Bd. 14: Heinrich Klassen / Johannes Reimer. *Mission im Zeichen des Friedens: Beiträge zur Geschichte täuferisch-mennonitischer Mission*. 2003. 275 S. Pb. 19,80 € – ISBN 3-933372-85-2 (VTR) / ISBN 3-933828-94-5 (Logos).

Bd. 15: Klaus W. Müller. *Mission in fremden Kulturen – Beiträge zur Missionsethnologie*. Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag. 2003. 423 S. Pb. 29,80 € – ISBN 3-933372-91-7 (VTR).

Bd. 16: Thomas Schirmmacher / Christof Sauer (Hg.). *Mission verändert – Mission verändert sich / Mission Transformes – Mission is Transformed*. Festschrift für Klaus Fiedler. 2005. 572 S. Pb. 39,80 € – ISBN 3-933372-77-1 (VTR) / ISBN 3-932829-87-5 (VKW).

Bd. 17: Heinrich Bammann. Inkulturation des Evangeliums unter den Batswana in Transvaal/Südafrika: Am Beispiel der Arbeit von Vätern und Söhnen der Hermannsbürger Mission von 1857 – 1940. 2004. 348 S. Pb. 19,80 € – ISBN 3-937965-05-X (VTR).

Bd. 18: Lothar Käser. *Körper, Seele und Geist bei den Insulanern von Chuuk (Mikronesien)*. 2004. ca. 250 S. Pb. 19,80 € – ISBN 3-937965-15-7 (VTR)

Bd. 19: Hans Ulrich Reifler. *Handbuch der Missiologie: Missionarisches Handeln aus biblischer Perspektive*. 2005. 630 S. Pb. 49,80 € – ISBN 3-933372-96-8 (VTR).

evangelikale missiologie 24 [2008]1

Bd. 20: Thomas Schirmmacher / Klaus W. Müller (Hg.). *Scham- und Schuldorientierung in der Diskussion – Kulturanthropologische, missiologische und theologische Einsichten*. 2006. 302 S. Pb. 26,80 € – ISBN 3-938116-07-2 (VKW) / ISBN 3937965-35-1 (VTR).

Bd. 21: Jürgen Stadler. Die Missionspraxis Christian Keyßers in Neuguinea 1899/1920 – Erste Schritte auf dem Weg zu einer einheimischen Kirche. 2006. 549 S. Pb. 39,80 € – ISBN 3-937965-31-9 (VTR).

Bd. 22: Alfred Meier. Freiheit zum Verzicht – Exegetisch-missiologische Untersuchung zur missionarischen Ethik in Afrika nach 1. Korinther 9,1-27. 2006. 505 S. Pb. 34,80 € – ISBN 3-937965-62-9 (VTR).

Bd. 23: Paul Kleiner. *Bestechung – Eine theologisch-ethische Untersuchung*. 2006. 272 S. Pb. 26,80 € – ISBN 3-937965-63-7 (VTR).

Bd. 24: Niels-Peter Moritzen. *Mission im Umbruch der Zeit – Eine Aufsatzsammlung*. Hg. von Christof Sauer. 2006. 316 S. Pb. 28,80 € – ISBN 978-3-937965-64-2 (VTR).

Bd. 25: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission im Islam – Festschrift für Eberhard Troeger*. 2007. 300 S. Pb. 26,80 € – ISBN 3-938116-28-9 (VKW) / ISBN 3-937965-58-1 (VTR).

Bd. 26: Klaus W. Müller (Hg.). Mission als Kommunikation – Die christliche Botschaft verstehen. Festschrift für Ursula Wiesemann zu ihrem 75. Geburtstag. 2007. 326 S. Pb. 29,80 € – ISBN 3-938116-33-3 (VKW) / ISBN 3-937965-75-8 (VTR).

Bd. 27: John N. Klassen. Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland – Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie. 2007. ca. 460 S. Pb. 34,80 € – ISBN 978-3-938116-36-4 (VKW) / ISBN 978-3-937965-87-1 (VTR).

mission scripts

Bd. 1: Thomas Klammt. „Ist die Heidenmission zu empfehlen?“: Die deutschen Baptisten und die Mission in der Ferne (1848-1913). 1994. 104 S. Pb. 13,00 € – ISBN 3-926105-17-8 (VKW).

Bd. 2: Peter James Spotalis. *Karl Kumm – Last of the Livingstones: Pioneer Missionary Statesman*. Nachwort von Eberhard Troeger. Englisch mit deutscher Zusammenfassung von Christof Sauer. 1994. 120 S. Pb. 10,00 € – ISBN 3-926105-18-6 (VKW).

Bd. 3: Thomas Schirmmacher (Hg.). „Die Zeit für die Bekehrung der Welt ist reif“: Rufus Anderson und die Selbständigkeit der Kirche als Ziel der Mission. Mit Beiträgen von Rufus Anderson, Theodor Christlieb, Josef Josenhans, Hermann Gundert. 1993 (Nachdruck 1996). 136 S. Pb. 14,00 € – ISBN 3-926105-60-7 (VKW).

Bd. 4: Silke Sauer. Oralität und Literalität: Ihre Bedeutung für Kommunikation und Bibelübersetzung. 1995. 100 S. Pb. 12,00 € – ISBN 3-926105-37-2 (VKW).

Bd. 5: Christof Sauer. *Mission und Martyrium: Studien zu Karl Hartenstein und zur Lausanner Bewegung*. 1994. 148 S. Pb. vergriffen – ISBN 3-926105-42-9 (VKW).

Bd. 6: Elisabeth Wagner. *Bei uns ist alles ganz anders: Handbuch für Ehefrauen in der Mission*. 1995 (Nachdruck 1996). 214 S. Pb. (Deutsche Missionsgemeinschaft, Sinsheim).

Bd. 7: Klaus W. Müller, Annette Ley (Hg.). 1000 Quellen zur evangelikalen Missiologie: Bibliographie der Forschungsarbeiten an der Freien Hochschule für Mission bis 1993 mit Peter Beyerhaus-Brevier zum 65. Geburtstag. 1995. 208 S. Pb. 10,00 € – ISBN 3-926105-61-5 (VKW).

Bd. 8: Friso Melzer. Jesus Christus, der Erlöser der Welt: Erkenntnisse und Zeugnisse aus 60 Jahren missionarischer Dienste in Indien, Württemberg und anderswo. 1995. 140 S. Pb. 20,00 € – ISBN 3-926105-62-3 (VKW).

Bd. 9: Fritz H. Lamparter (Hg.). *Karl Hartenstein – Leben in weltweitem Horizont: Beiträge zu seinem 100. Geburtstag*. mit einem Vorwort von Landesbischof Eberhardt Renz. 1995. 176 S. Pb. 13,00 € – ISBN 3-926105-63-1 (VKW).

Bd. 10: Simone Jaumann-Wang. Changsha – mit Geduld und Gnade: Wie eine chinesische Provinzhauptstadt für das Evangelium geöffnet wurde. 1996. 183 S. Pb. 20,00 € – ISBN 3-926105-70-4 (VKW).

Bd. 11: Joost Reinke. *Deutsche Pfingstmissionen. Geschichte – Theologie – Praxis*. With an English summary. 1997. 90 S. Pb. 12,00 € – ISBN 3-926105-72-0 (VKW).

Bd. 12: Christa Conrad. Der Dienst der ledigen Frau in deutschen Glaubensmissionen: Geschichte und Beurteilung. 1998. 140 S. Pb. 16,00 € – ISBN 3-926105-92-5 (VKW).

Bd. 13: Rüdiger Nöh. Pietismus und Mission: Die Stellung der Weltmission in der Gemeinschaftsbewegung am Beispiel des Siegerländer Gemeinschaftsverbandes. 1998. 179 S. Pb. 16,00 € – ISBN 3-926105-94-1 (VKW).

Bd. 14: Hannes Wiher. Missionsdienst in Guinea: Das Evangelium für eine schamorientierte, von Animismus und Volksislam geprägte Gesellschaft. 1998. 125 S. Pb. 16,00 € – ISBN 3-926105-93-3 (VKW).

Bd. 15: Stefan Schmid. *Mark Christian Hayford (1864-1935): Ein Pionier aus Westafrika*. 1999 224 S. Pb. 20,00 € – ISBN 3-932829-08-5 (VKW).

Bd. 16: Markus Flückiger. *Geschenk und Bestechung: Korruption im afrikanischen Kontext*. 2000. 128 S. Pb. 15,00 € – ISBN 3-932829-17-4 (VKW).

Bd. 17: Mechthild Roth. Re-Integration: Missionare und ihre Rückkehr unter besonderer Berücksichtigung

30

des deutschen Kontextes. 2003. 170 S. Pb. 16,80 € – ISBN 3-933372-69-0 (VTR).

Bd. 18: Thomas Schirmmacher. Weltmission – Das Herz des christlichen Glaubens: Beiträge aus ‚Evangelikale Missiologie‘. 2001. 298 S. Pb. 18,00 € – ISBN 3-932829-28-X (VKW).

Bd. 19: Marcelo Abel. Indianer unter dem Einfluss christlicher Mission: Erfahrungen eines Einheimischen. 2002. 70 S. Pb. 9,80 € – ISBN 3-933372-65-8 (VTR).

Bd. 20: Edward Rommen. *Namenschristentum: Theologisch-soziologische Erwägungen*. 2003. 134 S. Pb. 14,80 € – ISBN 3-933372-74-4 (VTR).

Bd. 21: Martin Lomen. Sünde und Scham im biblischen und islamischen Kontext: Ein Beitrag zum christlich-islamischen Dialog. 2003. 190 S. Pb. 17,80 € – ISBN 3-933372-755 (VTR).

Bd. 22: Luis Bush. Wahre Partnerschaft: Aufruf zur finanziellen Unterstützung der Zweidrittelwelt-Missionen. 2003. 34 S. Pb. 5,80 € – ISBN 3-933372-93-3 (VTR).

Bd. 23: Annelie Schreiber. Das Evangelium im Kontext der Wirtschaftsform bei den Guarani: Überlegungen zur Kontextualisierung auf der Basis von literarischer Forschung und Feldforschung. 2004. 100 S. Pb. 12,80 € – ISBN 3-937965-08-4 (VTR).

Bd. 24: Carolin Steppat. Die Verkündigung des Evangeliums in animistisch orientierten Ethnien: am Beispiel indigener Ethnien in Brasilien und angrenzendem Tiefland 2005. ca. 160 S. Pb. 16,80 € – ISBN 3-933372-95-X (VTR).

Bd. 25: Damaris Jahnke. Straßenkinder: Theologische Grundlagen und praktische Leitlinien in der neueren evangelikalen Missionsliteratur über sozial-missionarische Arbeit unter Straßenkindern in der Zweidrittel-Welt. 2006. 187 S. Pb. 17,80 € -ISBN 3-937965-19-X (VTR).

mission reports

Bd. 1: Klaus W. Müller (Hg.). Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des „Power Encounter“: Referate der Jahrestagung des afem 1993. 3. Auflage 2003. 162 S. Pb. 16,80 € – ISBN 3-933372-92-5 (VTR) / ISBN 3-932829-86-7 (VKW).

Bd. 2: Klaus W. Müller, Christine Schirmmacher, Eberhard Troeger (Hg.). *Der Islam als Herausforderung für die christliche Mission: Referate der Jahrestagung des afem 12 1994*. 2. Auflage 2000. 110 S. Pb. 15,00 € – ISBN 3-932829-19-0 (VKW).

Bd. 3: nicht erschienen.

Bd. 4: Klaus W. Müller (Hg.). *Die Person des Missionars. Berufung – Sendung – Dienst. Referate der Jahrestagung 1996 des afem*. 2. Auflage 2003. 117 S. Pb. 13,80 € – ISBN 3-933372-72-0 (VTR) / ISBN 3-932829-58-1 (VKW).

evangelikale missiologie 24 [2008]1

Bd. 5: Klaus Brinkmann (Hg.). *Missionare und ihr Dienst im Gastland. Referate der Jahrestagung 1997 des afem.* 1998. 175 S. Pb. 16,00 € – ISBN 3-926105-56-9 (VKW).

Bd. 6: Klaus W. Müller, Thomas Schirmmacher (Hg.). *Werden alle gerettet? – Moderner Heilsuniversalismus als Infragestellung der christlichen Mission. Referate der Jahrestagung 1998 des afem.* 1999. 152 S. Pb. 16,00 € – ISBN 3-932829-06-9 (VKW).

Bd. 7: Klaus W. Müller, Thomas Schirmmacher (Hg.). *Ausbildung als missionarischer Auftrag. Referate der Jahrestagung 1999 des afem.* 2000. 184 S. Pb. 18,00 € – ISBN 3932829-09-3 (VKW).

Bd. 8: Klaus W. Müller, Thomas Schirmmacher (Hg.). *Mission in der Spannung zwischen Hoffnung, Resignation und Endzeitenthusiasmus: Eschatologie als Missionsmotivation. Referate der Jahrestagung 2000 des afem.* 2000. 220 S. Pb. 15,00 € – ISBN 3-932829-19-0 (VKW).

Bd. 9: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission im Kreuzfeuer. Referate der Jahrestagung 2001 des afem.* 2001. 104 S. Pb. 12,80 € – ISBN 3-933372-39-9 (VTR).

Bd. 10: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission im Kontext der Globalisierung. Referate der Jahrestagung 2002 des afem.* 2002. 148 S. Pb. 15,80 € – ISBN 3-933372-68-2 (VTR).

Bd. 11: Klaus W. Müller (Hg.). *Gott zur Sprache bringen. Referate der Jahrestagung 2003 des afem.* 2003. ca. 140 S. Pb. ca. 15,80 € – ISBN 3-933372-76-3 (VTR).

Bd. 12: Klaus W. Müller (Hg.). *Missionare aus der Zweidrittel-Welt für Europa. Referate der Jahrestagung 2004 des afem.* 2004. 141 S. Pb. 15,80 € – ISBN 3-937965-13-0 (VTR).

Bd. 13: Klaus W. Müller (Hg.). *Westliche Missionswerke: Notwendigkeit, Strukturen und Chancen. Referate der Jahrestagung 2005 des afem.* 2006. In Vorbereitung – ISBN 3937965-13-0 (VTR).

Bd. 14: Klaus W. Müller (Hg.). *Große Städte – Große Chancen. Referate der Jahrestagung 2006 des afem.* 2006. 108 S. Pb. 12,80 € – ISBN 978-3-938116-42-5

(VKW) / ISBN 978-3-937965-92-5 (VTR).

Bd. 15: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission der Gemeinde – Gemeinde der Mission. Referate der Jahrestagung 2007 des afem.* 2007. 145 S. Pb. 15,80 € – ISBN 978-3-938116-41-8 (VKW) / ISBN 978-3-937965-49-9 (VTR).

mission specials

Bd. 1: Stefan Höschele. *From the End of the World to the Ends of the Earth: The Development of Seventh-Day Adventist Missiology.* 2004. 70 S. Pb. 9,80 € – ISBN 3937965-14-9 (VTR).

Bd. 2: Hans Kasdorf. *Design of My Journey: An Autobiography.* 2005. 380 S. Pb. 25,80 € – ISBN 3-937965-07-6 (VTR).

Bd. 3: Heinrich Bammann. *Grenzerfahrungen mit dem Bösen – Persönliche Erlebnisse und Deutungen mit Ausblick auf die beste Zusage des Lebens.* 2005. 92 S. Pb. 11,80 € – ISBN 3-937965-28-9.

Bd. 4: Peter Beyerhaus. *Mission and Apologetics.* 2006. 285 S. Pb. 25,80 € – ISBN 3937965-44-0 (VTR).

Bd. 5: Thomas Schirmmacher (Hg.). *Martin Bucer als Vorreiter der evangelischen Mission.* 2006. 74 S. Pb. 9,80 € – ISBN 978-3-938116-22-7 (VKW) / ISBN 978-3937965-57-4 (VTR).

Bd. 6: Karl Lagershausen. *China mit Herz – Die Öffnung des Landes aus der Sicht eines Christen.* 2007. 287 S. Pb. 26,80 € – ISBN 978-3-938116-27-2 (VKW) / ISBN 978-3937965-68-0 (VTR).

Bd. 7: Bernd Brandl. *Ludwig Doll – Gründer der Neukirchener Mission als erste deutsche Glaubensmission.* 2007. 110 S. Pb. 14,80 € – ISBN 978-3-938116-32-6 (VKW) / ISBN 978-3-937965-77-2 (VTR).

Bd. 8: Robert Badenberg. *Das Menschenbild in fremden Kulturen. Ein Leitfaden für eigene Erkundungen – Handbuch zu Lothar Käfers Lehrbuch Animismus.* 2007. 117 S. Pb. 14,80 € – ISBN 978-3-938116-40-1 (VKW) / ISBN 978-3-937965-91-8 (VTR).

Rezensionen

Klaus. W. Müller, Georg Vicedom as Missionary and Peacemaker. His Missionary Practice in New Guinea. World Mission Scripts 6, Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2002, 364 S.

Es gibt reichlich Aussagen darüber, was „die Missionare“ gemacht oder unterlassen haben, und recht wenig Studien, die das genauer an einem Einzelfall untersuchen. Hier liegt eine sol-
angelikale missiologie 24 [2008]1

che Studie vor. Sie ist dem Wirken des Missionars Georg Vicedom in Neuguinea von 1929 bis 1939 gewidmet. Vicedom ist weit bekannter als Professor und Autor vieler Schriften zur Mission - etwa vierhundert Artikel und vierzig Bücher.

Klaus Müller setzt bei den Quellen ein, die in großem Umfang vorhanden sind, zieht aber auch viele Quellen aus dem Umfeld heran. Die Studie ist von immenser Sorgfalt, auch von Hochschätz-

zung aber auch von Kritik im Detail geprägt. Die Gliederung erfolgt in fünf Kapiteln, die nach dem Dezimal-System untergliedert sind – bis zu fünf Stellen! Nur wenige Abschnitte sind länger als eine Seite. Außerdem ist der Text mit Fußnoten untermauert, die selten weniger als ein Drittel der Seite füllen und weit mehr als nur die Quellenangaben enthalten.

Kapitel 1 (S. 1-32) schildert Herkunft, Entwicklung und Ausbildung, ohne Anzeichen künftiger Brillanz, aber mit inneren Kämpfen. Kapitel 2 stellt die Ausreise und die Orientierungsphase dar (S. 33-70). Die beiden folgenden Kapitel zeigen Vicedom als Pioniermissionar, der selbstständig arbeitete, und dabei den Durchbruch zur Annahme des Evangeliums durch eine Ethnie angestrebt und erfahren hat, zuerst in Mumeng unweit des neu erschlossenen Goldfeldes (S. 71-126), danach im Hochland von Neuguinea in Ogelbeng. Dies Kapitel umfasst mehr als die Hälfte des Ganzen (S. 127-327), und in diesen beiden Kapiteln liest sich das Buch auch richtig spannend.

Vicedom folgte der Methode seiner Mission: Der Missionar und seine Gehilfen streben zusammen hin auf eine öffentliche Wendung der Gesamtgemeinschaft zum Evangelium hin. Die erste Grundforderung und der erste Segen ist der Friede mit den Nachbarstämmen. Zum Kontakt dient das Studium der lokalen Sprache, einfache medizinische Hilfe, Besuchsreisen und Alltagsverrichtungen wie Stationsbau und Nahrungserwerb. Alle wesentlichen Entscheidungen sind von der lokalen Bevölkerung zu treffen, auf ihre Weise, sodass das Sozialgefüge weitgehend intakt bleiben kann.

Im Hochland-Kapitel wird ausführlich geschildert, wie diese Methode geändert werden musste, weil die Regierung den Evangelisten die freie Bewegung außerhalb ihres Herkunftsgebietes verbot. So wurden die ungetauften Schüler der dafür intensivierten Schule auf der Station zu den ersten Vermittlern biblischer Gehalte in ihren Herkunftsdörfern und zugleich Sprachhelfer, indem sie mit ihren Worten wiedergaben, was sie verstanden hatten. Dies dramatische Geschehen ist mit Sorgfalt dargestellt. Dabei verwendet der Autor die Gedanken, Einsichten und Begriffe der Kulturanthropologie, wie sie von und für Missionare adaptiert worden ist. Ein funktionales Substitut z.B. ersetzt eine vorchristliche Sitte mit sozialer Bedeutung durch eine christliche Sitte; und Gott wird als suprakultural verstanden.

Für Klaus Müller ist Vicedom nicht nur Studienobjekt, sondern auch ein Vorbild als Missionar und als Missionstheologe. Das fünfte Kapitel

32

handelt davon, wie sich Vicedoms weiterer Lebensweg gestaltete; er fand Zeit zur privaten Fortbildung, wurde Missionsinspektor, und dann mit Ehrendoktoraten „entdeckt“, danach Professor an der kirchlichen Hochschule am Sitz seiner Mission. Eine Würdigung der Persönlichkeit erfolgt – durchaus nicht unkritisch: es wird auch festgestellt, Vicedom sei zeitweise „workaholic“, autoritär und Einzelgänger gewesen. Dann folgen „wichtige Schlussfolgerungen aus Vicedoms Missionstätigkeit“ wie eine Kette gehaltvoller Sentenzen, diesmal fast ganz ohne Fußnoten (S. 342-352). Hier hätte die Arbeit enden können, aber dann wäre für Klaus Müller das Wichtigste noch ungesagt geblieben. Die letzten fünf Seiten Text können aber nur eben anreißen, was Vicedom als Missionsführer und Missionstheologe bedeutet. Er war der letzte bedeutende Missionstheologe, der vor dem Bruch zwischen den Evangelikalen und Ökumenikern wirkte. Die Evangelikalen berufen sich zu Recht auf ihn, und es wäre zum Schaden beider Seiten, wenn er in Vergessenheit geraten sollte.

Dieser Anspruch wird sehr knapp entfaltet und kaum weiter begründet, und dem Rezensenten will scheinen, dass dieser Anspruch sich nicht zwingend aus den ersten vier Kapiteln ergibt. Aber es wird sich durchaus lohnen, sich wieder einmal mit Vicedom zu beschäftigen und sich auch Klaus Müllers Anspruch zu stellen.

Nur schade, dass diese hervorragende Dissertation so spät gedruckt wurde (neun Jahre nach der Dissertation) und erst jetzt besprochen wird. Aber es lohnt sich durchaus noch!

*Prof. em. Dr. Niels-Peter Moritzen, Erlangen
(früher Professor für Missions- und Religionswissenschaft, Universität Erlangen).*

Michael Bergunder und Jörg Hausteil (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 8, Frankfurt: Lembeck, 2006, 206 S., 18,00 €.

Dieser Band enthält die Beiträge der Fachtagung „Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in Deutschland“, die in Heidelberg im Juni 2004 stattfand. Er gliedert sich in drei Teile.

Der erste Teil bietet mit zwei Artikeln einen Überblick zur Thematik des Buches. Claudia Währisch-Oblau stellt „Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den >etablierten< Kirchen“ (S.10-38) überzeugend und leserfreundlich geschrieben dar. Ausgehend von einem empirischen Überblick über die pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden im

Rheinland und in Westfalen wird eine Taxonomie erarbeitet, ihre Charakteristika dargestellt, das Verhältnis untereinander und zu den deutschen Kirchen beschrieben. Der zweite Überblicksartikel von Cornelis van der Laan über „Nicht-westliche pfingstliche Migrationskirchen in den Niederlanden“ (S. 40-59) kann den Anspruch des gewählten Titels und auch den des Buches nicht einlösen. Denn van der Laan gibt einen – durchaus interessanten – Überblick über die niederländische Migrationspolitik, die Situation der Migrationsgemeinden und ihr Verhältnis zur niederländischen Gesellschaft. Aber die dem Leser angekündigte Zuspitzung auf die pfingstlich-charismatischen Kirchen fehlt vollständig.

Im zweiten Teil des Buches werden Fallstudien präsentiert. Der Artikel von Afe Adogame „Dinge auf Erden um Himmels Willen tun. Aushandlungsprozesse pfingstlicher Identität und die afrikanische religiöse Diaspora in Deutschland“ (S. 60- 82) basiert auf der Analyse einer Kirche, die von zwei afrikanischen Einwanderern in Deutschland gegründet wurde. Auf einem hohen abstrakten Sprachniveau wird aufgezeigt, wie komplex die Identitätsfindung und die theologischen Wandlungsprozesse des Einzelnen und der untersuchten Diaspora-Kirchen sind. Die sich daran anschließende Fallstudie „>Wartendes Israel und Israel am Ziel< Leid und Wunder von Pfingstgemeinden afrikanischer Migranten in Deutschland“ (S. 83-106) von Evangelos Karagiannis ist von besonderem Interesse. Er schildert die sehr unterschiedlichen sozioökonomischen Rahmenbedingungen von zwei Pfingstgemeinden in einer ostdeutschen Stadt und setzt sie in Bezug zu ihren ebenfalls sehr unterschiedlichen theologischen Schwerpunktsetzungen. Auch wenn der Rezensent das Fazit: „Was die Predigt der Pastoren vor allem reflektiert, ist die Ressourcenausstattung ihrer Kirche, deren Konsolidierungsgrad als Organisation, das Spektrum ihrer Möglichkeiten“ für überzogen hält: Die Varianz pfingstlicher Theologie wird exemplarisch deutlich. Das macht die Studie so interessant.

Jörg Hausteil geht der „Pfingstbewegung und Identität im Kontext äthiopischer Migranten in Deutschland“ (S. 107-126) nach. Dazu informiert er in der ersten Hälfte seines Beitrages über die pfingstlich-charismatischen Bewegungen in Äthiopien, um dann die Situation, Identität und Theologie der äthiopischen pfingstlichen Christen in Deutschland zu schildern. Werner Kahl – Studienleiter an der Missionsakademie in Hamburg – untersucht in seiner Fallstudie „Zur Bibelhermeneutik pfingstlich-evangelikale missiologie 24 [2008]1

charismatischer Gemeinden aus Westafrika in Deutschland“ die Art und Weise, wie in Ghana die Bibel gelesen wird. Dazu hat er in Ghana präferierte biblische Passagen quantitativ empirisch erhoben. Der besondere Wert seines Beitrages ist, dass hier einer der zentralen Punkte charismatisch-pfingstlicher Identität und Theologie angesprochen wird. Wie sich langfristig der ökumenisch-pfingstliche Dialog weiterentwickeln wird, hängt zweifelsohne auch davon ab, ob bei dieser Frage nach einer angemessenen Bibelhermeneutik gemeinsame Verständigung möglich sein wird.

Der dritte Teil des Buches ist der religionswissenschaftlichen und theologischen Reflexion gewidmet. Michael Bergunder gibt einen kenntnisreichen Überblick über die „Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration“ (S.155-170) im weltweiten Kontext.

Allan Anderson, bekannt als herausragender Kenner der Pfingstbewegung der Universität Birmingham, geht leider kaum und auch nur sehr allgemein auf das Thema seines Artikels „Was europäische Christen von afrikanischen Pfingstlern lernen können“ (S. 170-189) ein. Stattdessen gibt er einen fundierten Einblick in die afrikanisch-pfingstliche Kirchengeschichte und geht auf die Identität und Pluralität der Pfingstbewegung ein. Der Abschluss ist einem der großen - und wohl von allen Pfingstlern geliebten - Theologen der Pfingstbewegung vorbehalten: Walter J. Hollenweger. Ausgehend von der Frage „Was ist charismatische Theologie? Oder: Was muss sich ändern?“ (S.190-206) möchte er kritische Theologie und Spiritualität versöhnen. „Die Trennung zwischen gelebter Spiritualität und kritischer Theologie ist ein Verlust für die Universität. Deswegen ist die Präsenz dieser Immigrationskirchen in unseren Universitäten und in unserer Gesellschaft wichtig“.

Trotz der offensichtlichen Schwierigkeit einzelner Autoren, das gestellte Thema zu fokussieren, ist der Band empfehlenswert. Denn diese Thematik wendet sich einem in der deutschen theologischen und missionswissenschaftlichen Diskussion weitgehend vernachlässigten Thema zu. Und die Gründung des interdisziplinären Arbeitskreises „Pfingstbewegung“ an dieser Tagung zeigt, dass der Prozess der Erforschung der charismatisch-pfingstlichen Bewegung weltweit und in Deutschland weitergehen wird.

*Dr. Andreas Kusch, Dozent für
Transformative Entwicklungspraxis,
Akademie für Weltmission, Korntal.*

Gerhard Nehls, *Al-Kitab – Das Buch*, Witten: R. Brockhaus Verlag, 2006, 142 Seiten, 6,90 Euro.

Gerhard Nehls arbeitete von 1975 bis zu seinem Ruhestand unter Muslimen in Südafrika. Die von ihm gegründete Organisation „Life Challenge Africa“ hat sich auf die Schulung von Christen zur Begegnung mit Muslimen spezialisiert und dazu umfangreiches Material veröffentlicht. Das vorliegende Buch erschien 1985 auf Englisch und liegt nun erstmalig in deutscher Sprache vor. „Al-Kitab – Das Buch“ ist ein Bibelkurs für muslimische Leser.

In den ersten drei Kapiteln geht es um den ersten thematischen Schwerpunkt, die Bibel. Nehls beschreibt Altes und Neues Testament, die Sammlung einzelner Bücher, ihre Abfassungszeiten, Gliederung, Inspiration und Vertrauenswürdigkeit. Die folgenden Kapitel behandeln Gottes Wesen, Ursprung und Ziel des Menschen, Gottes Gesetz, die Sünde und Gottes Gnade und Barmherzigkeit. Einen weiteren Schwerpunkt bilden ab Kapitel neun die Person Jesu, sein Tod und seine Auferstehung. Nehls setzt sich mit dem islamischen Verständnis von Jesus als einem Propheten auseinander. Danach werden die Person und das Wirken des Heiligen Geistes behandelt, sowie abschließend das Reich Gottes und seine Bürger. Unter der Frage „Was nun?“ appelliert Nehls dann an den Leser, Gott nicht seine Wege vorzuschreiben, sondern sich ganz auf sie einzulassen.

Das Buch ist an muslimische Leser gerichtet, die durch den Stil, die Wortwahl und die Argumentationslinien gut abgeholt werden. Nehls geht auf das muslimische Verständnis der behandelten Themen ein (Verfälschung der biblischen Schriften, Jesus als Prophet, Leugnung des Todes und der Auferstehung Jesu etc.). Sowohl zur Darstellung der muslimischen Sicht als auch zu ihrer Infragestellung zitiert Nehls den Koran. Für biblische Persönlichkeiten gebraucht er häufig neben den biblischen auch die entsprechenden koranischen Namen. Er geht auf diverse Missverständnisse über den christlichen Glauben ein (Gleichsetzung westlicher Kultur mit dem Christentum, Gottessohnschaft Jesu, Ankündigung Mohammeds im Johannesevangelium).

Der gesprächsartige Stil ist für Leser aus muslimischen Kulturen sehr ansprechend (z.B. S.98: „Läuft es ihnen kalt den Rücken herunter, wenn sie den Titel ‚Sohn Gottes‘ hören?“). Immer wieder werden anschauliche Beispiele eingesetzt, die der Argumentationsweise vieler Muslime entsprechen. Es ist ein klares Ziel, dass der Leser selbst biblische Belegstellen liest. Durch

34

Frageteile am Ende jedes Kapitels und Lückentexte soll der Leser animiert werden, bestimmte Themen selbst zu erarbeiten. Nehls lädt zur vorbehaltlosen Prüfung der biblischen Aussagen ein.

Der Verfasser erwähnt äußerst knapp das Thema Christenverfolgung. Hier wäre es sicher angemessen, die hohe Wahrscheinlichkeit des Leidens zu erwähnen, mit dem muslimische Leser rechnen müssen, die sich der Botschaft dieses Buches öffnen. Wie ist dieses Leiden theologisch einzuordnen? Wie können suchende Muslime die Kosten überschlagen und sich auf Leid einstellen? Dass diese Fragen nicht behandelt werden, ist ein Mangel dieses ansonsten sehr hilfreichen Bibelkurses.

„Al-Kitab – Das Buch“ ist für gebildete muslimische Leser geeignet, die Zugang zu einer Bibel haben sollten, um die Argumentationslinien nachvollziehen zu können. Daneben ist das Buch eine wertvolle Hilfe für Christen, die mit Muslimen die Bibel studieren. „Al-Kitab – Das Buch“ scheint nicht primär für theologisch sehr gut geschulte muslimische Leser geeignet zu sein. Für diese Zielgruppe liegen andere Bücher von Gerhard Nehls vor.

Roland Denner, *Missionsleiter,*
Missionsmannschaft Rotes Meer, Gießen.

Christopher J. H. Wright, *The Mission of God. Unlocking the Bible's grand narrative*, Nottingham/UK: IVP, 2006, Hardcover mit Schutzumschlag, 581 S., 33,50 €.

1931 sprach Karl Hartenstein zum erstenmal von der *missio Dei*. Seitdem und vor allem seit Vicedoms gleichnamiger Veröffentlichung nach Willingen 1952 wurde dieser Begriff zu einem zentralen Ausgangspunkt kreativen missions-theologischen Denkens im 20. Jahrhundert. Im vorliegenden Buch entfaltet ein evangelikaler Bibelwissenschaftler eine umfassende biblische Theologie vom Gesichtspunkt der *missio Dei* aus. Der Autor ist Alttestamentler, ehemals Dozent in Indien und England (All Nations) und gegenwärtig Direktor der Langham Partnership International/ John Stott Ministries. Sein Buch hat vier große Teile. Im ersten Teil „*The Bible and Mission*“ (S. 29-70) formuliert Wright seine These, dass die *missio Dei* als hermeneutischer Interpretationsrahmen wesentlich zum Verständnis des biblischen Kanons beitragen kann. Dann lädt er den Leser ein zur theozentrisch-missionalen Re-Lektüre der großen biblischen Erzählung. Er strukturiert seine Darstellung nicht historisch oder dem Verlauf der biblischen Bücher folgend, sondern entlang des thematischen Dreiecks Gott, Volk Gottes und Welt. Er bezieht

evangelikale missiologie 24 [2008]1

immer beide Testamente ein und vermittelt so eine gesamtbiblische Perspektive.

In Teil 2 wird die theozentrische Perspektive entfaltet: „*The God of Mission*“ (S. 71-188). Ausgangspunkt von Wrights Darstellung eines „dynamischen missionalen Monotheismus“ (S. 532) ist Israels Erfahrung der Gnade Gottes im Exodus. Dabei macht Wright deutlich, dass die heilbringende missionarische Offenbarung Jahwes im AT und Jesu Christi im NT den Konflikt mit den falschen Göttern und Götzen einschließt. Neben einer Erörterung des biblischen Verständnisses von Göttern und Dämonen werden praktische Fragestellungen wie Irrwege eines geistlichen Triumphalismus (in extremen Ansätzen des *spiritual warfare*) oder religiöser Aggression diskutiert: „Wir kämpfen gegen den Götzendienst ... um den Menschen zu segnen... mit tiefer Liebe, Demut und Barmherzigkeit – so wie Jesus es uns gezeigt hat“ (S. 179). Eine tiefergehende Diskussion der Thematik Gewalt und Mission im Alten Testament findet sich hier jedoch nicht.

Teil 3 entfaltet die Mission Gottes durch sein Volk im Alten und Neuen Testament „*The People of Mission*“ (S. 189-392) und beginnt bei der Segensverheißung Gottes an Abraham, die ausführlich exegetisch behandelt wird. Dabei arbeitet der Autor die missionale Dimension des Segensbegriffs heraus. Anhand des Exodus-Geschehens und der Verordnung des Jubel-Jahres entwickelt der Autor eine befreiungstheologisch-holistische Soteriologie, die geistliche, soziale, ökonomische, ökologische und politische Dimensionen integriert und warnt vor dem Auseinanderreißen des sozial-diakonischen und geistlich-evangelistischen Auftrags: „I beg to dissent from the notion that evangelism by itself will result in social change, unless Christians are also taught the radical demands of discipleship to the Prince of Peace ... and his justice“ (S. 321). Die jeweils ganze örtliche Gemeinde Jesu habe den missionarischen Auftrag „through the combined engagement of all its members [to apply] the redemptive power of the cross of Christ to all the effects of sin and evil in the surrounding lives, society and environment“ (S. 322).

Im vierten Teil, „*The Arena of God's Mission*“, geht es um Gesellschaft und Welt als Ort der *missio Dei*. Themen sind hier die Erde als Schöpfung und Besitz Gottes und der damit einhergehende Auftrag zu ihrer Bewahrung und Pflege, die auch als Teilnahme an der Mission Gottes zu verstehen sind, das Bild der Nationen im AT und NT sowie das Weltbild der Weisheitsliteratur, das die Grenzen des Wachstums evangelikale missiologie 24 [2008]1

und der Machbarkeit ernstzunehmen lehrt. Als Konkretion der menschlichen Spannung zwischen Gottesebendbildlichkeit und Sünde in einer gefallen Welt wird der Umgang mit HIV/AIDS beschrieben und aufgezeigt, dass ganzheitliche missionarische Zuwendung gerade angesichts der unmittelbaren Wirklichkeit des Sterbens die ultimative Wirklichkeit der Rettung durch den auferstandenen Jesus bezeugt (S. 439-441).

Wright's großes Werk ist sowohl für bibelwissenschaftlich als auch missiologisch interessierte Leser ein Gewinn. Es enthält ausführliche Namens-, Themen- und Bibelstellenregister, eine Bibliographie, ein kurzes Inhaltsverzeichnis und ein detailliertes „Outline“, letzteres leider ohne Seitenangaben, was das Auffinden bestimmter Abschnitte etwas erschwert.

Dr. Friedemann Walldorf, Dozent für
Missionswissenschaft, Freie Theologische
Akademie Gießen.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Dirk Griffioen, *Christelijke zending en wereldgodsdiensten. De godsdiensttheologie van Gustav Warneck, Hendrik Kraemer en J.E. Lesslie Newbigin in context. Mission 44.* Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2007.

Joachim G. Piepke (Hg.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden. Ein Symposium. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 56.* Nettetal: Steyler Verlag, 2007.

Karl Josef Rivinius, *Im Dienst der Mission und der Wissenschaft: Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift Anthropos. Studia Instituti Anthropos 51.* Fribourg/CH: Academic Press, 2005.

Heinrich Christian Rust, *Und wenn die Welt voll Teufel wär... Christen in der Auseinandersetzung mit dunklen Mächten.* Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2007.

Preisträger des Großen G. W. Peters-Preises 2008:

Jürgen Stadler. *Die Missionspraxis Christian Keyßers in Neuguinea 1899-1920 – Erste Schritte auf dem Weg zu einer einheimischen Kirche.*

Edition afem. mission academics 2006.

549 S. Pb. 39,80 € - ISBN 3-937965-31-9 (VTR)

„Wie kann man in einer bestimmten Kultur mit bestimmten prägenden Strukturen das **Evangelium** so sagen, dass es gehört und als **relevant** verstanden wird, geglaubt werden kann und **genuine Früchte** trägt?“

Wechsel im Büro des AfeM: Mitarbeiter und Ort

Seit Bestehen des AfeM gibt es nur eine geringfügig bezahlte Stelle: Die Büroleitung. Dort laufen die Fäden aus der ganzen Welt zusammen: Etwa 200 Auslandsadressen und das Vierfache an Inlandskontakten (die weitere Auslandsverbindungen für den AfeM bereitstellen) halten den Kopf des AfeM in der Welt und die Füße in ... ja, das ändert sich gerade wieder: Die erste Büroleiterin seit 1985 war die Schwester des ersten Vorsitzenden Eberhard Troeger, Gudrun Ebinger, nach einer kurzen Zwischenetüde in Korntal dann Harald Hämmerling in Stuttgart bis 2001. Seither hatten Tochter (und Schwiegersohn) unseres Schatzmeisters Reinhard Sakowski beim MBWiedenest, **Frau Kristina Weirich**, die Büroleitung. Das bedeutete Adressenpflege und Versand, Buchhaltung und Kontaktstelle. Im vergangenen Jahr passten wir das Konzept für den AfeM an die neuen Herausforderungen an. In Zukunft wird die Buchhaltung ehrenamtlich von Reinhard Sakowski übernommen, er sorgt auch für den Versand, ebenso kostenlos für den AfeM. Dafür werden Layout für em, Adressenpflege und Öffentlichkeitsarbeit, Administration für die Jahrestagung und Kontaktstelle neu gebündelt. Schriftleitung für em und Redaktionsleitung für edition afem bleiben weiterhin ehrenamtlich.

Ideal für die neue Aufgabenkombination im Büro sind eigene langjährige Erfahrung im Missionsdienst und missiologisch-theologisches Studium, Organisations-talent und ein Herz für Mission. In dieser Eigenschaft hat sich **Frau Meiken Antje Buchholz** im vergangenen Jahr schon in die Aufgaben eingearbeitet, ehrenamtlich, und sie wird ab Januar 2008 die Geschäftsstelle des AfeM verantwortlich leiten. Sie arbeitet im Büro des Instituts für evangelikale Mission an der FTA in Gießen, wo dem AfeM die Infrastruktur zur Verfügung steht.

Wir danken Frau Kristina Weirich und ihrem Mann sowie ihrem Vater herzlich für ihren wertvollen Dienst für den AfeM. **Reinhard Sakowski** danken wir für seine Bereitschaft, Buchführung und Versand weiterhin verantwortlich zu übernehmen. Frau Meiken Antje Buchholz danken wir für ihre bisherige wertvolle Mitarbeit und für die Bereitschaft, nun offiziell die neue Aufgabe zu beginnen.

Die neuen Verbindungen ab 1.1.2008: AfeM-Geschäftsstelle

Rathenaustraße 5-7, 35394 Gießen. Tel. 0641-97970-33 (vormittags)

Fax: 06409-804694, Email: info@missiologie.org (oder: buchholz@missiologie.org)

Ab sofort erhältlich: Berichtsbände der AfeM-Jahrestagungen 2006 und 2007

Klaus W. Müller (Hg.).

Große Städte – Große Chancen.

Referate der Jahrestagung 2006 des afem.
edition afem. mission reports Bd.14, 2007.
108 S. Pb. 12,80 € – ISBN 978-3-938116-42-5
(VKW) / ISBN 978-3-937965-92-5 (VTR)

Klaus W. Müller (Hg.).

Mission der Gemeinde – Gemeinde der

Mission. Referate der Jahrestagung 2007 des afem.
edition afem. mission reports Bd 15, 2007,
145 S. Pb. 15,80 € – ISBN 978-3-938116-41-8 (VKW)
/ ISBN 978-3-937965-49-9 (VTR).

Herausgeber und Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), (1.Vors. Prof. Dr. Klaus W. Müller v.i.S.d.P.) www.missiologie.org. **Schriftleitung:** K.W.Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal, Fone 06409-8046-87, Fax -94, mueller@forschungsstiftung.net. *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fta.de, *Bücher zur Rezension an:* Rathenaustr. 5-7, 35394 Gießen. **Redaktionsleitung em/edition afem:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, 75328 Schömburg, BuD.Brandl@t-online.de. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Dr. Andreas Baumann (Lektor). **Layout:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. **Bestellungen** und Korrespondenz betr. **Versand und Abonnements:** Büroleiterin Meiken Antje Buchholz, AfeM-Geschäftsstelle, Rathenaustraße 5-7, 35394 Gießen. Tel. 06409-97970-33 (vormittags), info@missiologie.org. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/SFr. 26,- (Studenten die Hälfte). Das Abo kann für mehrere Jahre im Voraus bezahlt werden. Abbuchungsermächtigung ist erwünscht. Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag incl. Luftpost enthalten. **Konten** für em-Abonnenten: Für *Deutschland:* AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart BLZ 600 606 06. Für die *Schweiz:* AfeM Konto 82-15925-5 Postscheckamt Schaffhausen. Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*