

ISSN 0177-8706

27. Jahrgang 2011
4. Quartal

4/11



evangelikale missiologie

Missio Dei – Anfragen an unsere Missionspraxis

Aus meiner Sicht:	170
Stellen wir die richtigen Fragen? (Markus Dubach)	
<i>Missio Dei</i> im Neuen Testament (Thomas Schirmmacher)	171
Wien ist anders – und Österreich auch!	182
Ein ganzheitliches Missionsverständnis als Basis der Mission in Österreich (Martin Podobri)	
Vereinigt Jesus tatsächlich die Christen?	196
Meine Beobachtungen im deutschen evangelikalen Kontext (Samuel Cueva)	
Der innerchristliche Ethikkodex für Mission	200
Eine Einführung und der Text des Dokumentes	
Louis Schlotthauer und die Brüderbewegung in Ägypten	207
(Eberhard Troeger)	
Fukushima: Das Schweigen der japanischen Kirche	215
(Martin Heißwolf)	
Rezensionen	219
George W. Peters-Preise 2012	170
Einladung zur AfeM-Jahrestagung 2012	224

Aus meiner Sicht: Stellen wir die richtigen Fragen?

Markus Dubach

Hat es dich auch schon verwundert, dass Gott, der alles weiß, Fragen stellt? Schon im dritten Kapitel der Bibel bestürmt er den Menschen mit Fragen, drei Fragen, die in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich relevant sind.

Wo bist du? – Der Mensch fürchtet sich, er hat Angst. Diese Angst verunsichert. Sie sucht nach Wegen, Gott wieder gnädig zu stimmen. Der versteckte Mensch weiß nicht, wo Gott ist, aber er weiß, dass er da irgendwo da draußen ist. Millionen von Menschen versuchen deshalb täglich, diesen Gott da draußen zu besänftigen. Sie haben Angst und fürchten sich Gott zu begegnen. Zugleich versuchen sie aber, ihn mit Opfern und Zeremonien zufriedenzustellen. Die Gute Nachricht ist: Gott hat alles getan, um mit uns in Kontakt zu treten. Kommst du hinter dem Baum hervor?

Wer hat dir kundgetan, dass du nackt bist? – Der Mensch versteckt sich, er schämt sich. Er hat das Gesicht verloren und seine Ehre ist im Dreck. Warum gibt wohl der Mensch auf diese Frage keine Antwort? Ist es nicht so, dass er sich seiner Unwürdigkeit selber bewusst ist? Gott sagt dem Menschen nicht, dass er nackt ist. Das merkt er selber. Plötzlich sieht der Mensch sich mit andern Augen, Augen, die sich sorgen um die eigene Erscheinung, die sich überlegen, wie man auf andere wirkt. Und da hat der Menschen ein Problem – er ist nackt, verletzlich, ohne Maske. Seine Schande, das, was andere nie über ihn erfahren sollten, ist für alle sichtbar. Die Gute Nachricht ist: Gott nimmt uns an, so wie wir sind! Er klagt uns nicht an. Lässt du dich von Gott bekleiden?

Hast du gegessen von dem Baume, von dem ich dir geboten habe, nicht davon zu essen? – Der Mensch hat Gottes Gebote übertreten und ist sich seiner Schuld bewusst. Die erste Reaktion – damals wie heute – ist das Abschieben der Schuld auf andere. Doch die Schuld verschwindet dabei nicht, auch wenn vordergründig das Gewissen beruhigt wird. Gott gibt Vergebung und Versöhnung und löst somit das Problem von Grund auf. Die Kosten sind jedoch hoch. Blut fließt. Lässt du dir vergeben?

Liebst du mich? – Das ist die letzte Frage, die Jesus hier auf Erden stellte. Unsere Reaktion auf diese Frage wird je nach Kultur und Umfeld verschieden ausfallen.

Die Frage dich mich beschäftigt: Stellen wir die richtigen Fragen? Und: Erkennen wir in den Antworten – oder dem Schweigen – unseres Gegenübers etwas von dem Verlangen, mit Gott, dem Schöpfer, in Beziehung zu treten?

Dr. Markus Dubach, Leiter der ÜMG Schweiz,
Vorstandsmitglied des AfeM

George W. Peters-Preise 2012 :

Wir gratulieren zum Großen G W. Peters-Preis: **Dr. Eberhard Werner** für seine Dissertation *Bibelübersetzung in Theorie und Praxis. Eine Darstellung ihrer Interdisziplinarität anhand der Ausbildungspraxis*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2011

Wir gratulieren zum George W. Peters-Förderpreis 2012: **Martin Podobri** für seine Abschlussarbeit (MTh, Martin Bucer Seminar) „Die Transformation Österreichs – Grundlagen, Situationsanalyse und Schlussfolgerungen für Freikirchen in Österreich“

Die Preisvergabe erfolgt während des Festabends der AfeM-Jahrestagung am 6.1.2012 in Bergeunstadt (Forum Wiedenest).

Missio Dei im Neuen Testament

Thomas Schirmacher

Der folgenschwere Begriff "Mission Dei" bedarf einer biblischen Begründung. Die Sendung Gottes durch Gott ist das tragende Motiv des Neuen Testamentes, ja schon zu Beginn der Heilsgeschichte ist Gott der erste Missionar. In Jesus ist Gott der Missionar schlechthin und im Heiligen Geist ist er der erfolgreichste Missionar. Mission nimmt uns hinein in das Wesen Gottes und kann von daher nur umfassend und in Gottes Bild transformierend gedacht werden.

Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirmacher (geb. 1960) ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Innsbruck, Prag, Zürich, Istanbul), wo er Missions- und Religionswissenschaft und Ethik lehrt, Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Timisoara, Rumänien, Distinguished Professor of Global Ethics and International Development an der William Carey University, Shillong, Meghalaya, Indien, Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz sowie Vorsitzender der Theologischen Kommission dieses weltweiten Zusammenschlusses von etwa 600 Mio. evangelischen Christen. Email: drthschirmacher@me.com.

Dieser Text ist ein bearbeiteter Vorabdruck aus dem Buch *Mission Dei – Mission aus dem Wesen Gottes* (Nürnberg: VTR, 2011).

Neutestamentliche Sendung

Im Neuen Testament wird die Sendung der Jünger durch Jesus als Fortsetzung der Sendung Jesu durch seinen Vater und der Sendung des Geistes durch Vater und Sohn angesehen. Die Sendung Jesu durch den Vater (Mt 10,40; Mk 9,37; Lk 9,48; 10,16; Apg 3,20+26; ca. 50 mal in Joh, siehe dazu im Folgenden) und die Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und Jesus (Joh 14,26; 15,26; Lk 24,29) wird deswegen mit denselben Worten bezeichnet wie die Sendung der Menschen durch Gott, nämlich ‚senden‘, ‚Sendung‘ usw. (Griechisch: *apostello*

und *pempo* sowie verwandte Wörter, Latein: *missio* usw.) und andere gemeinsame Ausdrücke. Dies gilt besonders für das Johannesevangelium.¹ Dort wird die Sendung der Jünger durch Jesus als Fortsetzung der Sendung Jesu durch seinen Vater (wie gesagt ca. 50-mal in Joh, erstmals Joh 3,17; besonders Joh 10,16; 17,18+21+23; vgl. Joh 13,31) und der Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und Jesus (Joh 14,26; 15,26) verstanden. In Joh 8,42 sagt Jesus: „... denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn ich bin auch nicht von mir selbst gekommen, sondern er hat mich gesandt.“

Es ist sicher kein Zufall, dass Jesus, der sich selbst als der von Gott Gesendete sieht, wobei häufig das Wort ‚apostello‘ (senden) verwandt wird, seine engsten Mitarbeiter nicht nur ‚sendet‘ (apostello), sondern vor allem mit der davon abgeleiteten inhaltlich, qualifizierenden Bezeichnung ‚Apostel‘ benennt.²

In Joh 17,18 sagt Jesus: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie

¹ Zur Bedeutung der Sendung Jesu im Johannesevangelium für die Mission siehe Albert Curry Winn. *A Sense of Mission: Guidance from the Gospel of John*. Philadelphia (PA): Westminster Press, 1981. bes. S. 23, 30-34; W. F. Howard. *Christianity: According to St. John*. London: Duckworth, 1958⁴. bes. S. 25; Jose Comblin. *Sent from the Father: Meditations on the Fourth Gospel*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1981. bes. S. 1-6.

² ‚Pempo‘ wird wie erwähnt allerdings austauschbar verwendet.

in die Welt gesandt“ und in Joh 20,21 wandelt er dies in persönliche Anrede an die Jünger um: „Wie der Vater mich ausgesandt hat, sende ich auch euch“. Gott, der Vater, sendet seinen Sohn und seinen Geist als Missionare, die Gemeinde setzt diesen Sendungsauftrag in der Weltmission fort, wobei sie vom erhöhten Herrn (Mt 28,18+20) und vom Heiligen Geist (Apg 1,8) abhängig bleibt.

Das Ziel der engen Bindung der Jünger an Jesus lag im kommenden Missionsbefehl.

Dabei ist besonders das hohepriesterliche Gebet in Joh 17 Vollzugsmeldung Jesu an seinen Vater, dass er den Jüngern Gottes Wort vermittelt und sie vorbereitet hat, die Botschaft in die Welt zu tragen. Wenn wir uns den Zusammenhang der zentralen Stelle der *Missio Dei* anschauen, wird noch deutlicher, wie stark es Jesus und Johannes darum geht, dass die ganze Welt an Jesus Christus glaubt:

„Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die Welt gesandt ... Aber nicht für diese allein bitte ich, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben, damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast. ... Und die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind ..., damit sie in eins vollendet seien, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast“ (Joh 17,18-23).

Dass Jesus neben seinem Werk der Erlösung am Kreuz ein Werk an den Jüngern zu vollenden hatte, zeigt das ganze hohepriesterliche Gebet Jesu in Joh 17. In Joh 17,4 sagt Jesus zu seinem Vater: „Ich habe das Werk vollbracht“ und er fügt als Begründung hinzu: „Jetzt haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir kommt, denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich

ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und wahrhaftig erkannt, dass ich von dir ausgegangen bin, und haben geglaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,7-8).

Jesus hatte von Beginn der Ausbildung im Auge, dass das Ziel der engen Bindung an ihn im kommenden Missionsbefehl lag (Mt 28,18-20). Alle Evangelisten überliefern für die Zeit zwischen Jesu Auferstehung und seiner Himmelfahrt praktisch nur verschiedenartige Missionsbefehle als Beauftragung der Jünger Jesu zur Weltmission (vor allem Mt 28,16-20; Mk 16,15-20; Joh 20,11-21,24, besonders 20,21-23; Lk 24,13-53, bes. 24,44-49; Apg 1,4-11). Kein Wunder, dass der Missionsbefehl bald nur kurz als das „Gebot“ Jesu bezeichnet wurde (Apg 1,2; 10,42). Dieses Gebot aber ist in allen Evangelien nur die Erfüllung dessen, was mit der Erwählung der Apostel bereits vorgezeichnet war.

Die zwölf Apostel hörten Jesus bereits vor ihrer Umkehr in die Nachfolge Jesu. Alle zwölf wurden dann zunächst allgemein Nachfolger Jesu. Erst später wurden sie aus der Menge der Nachfolger Jesu zu Aposteln berufen. (Als Beispiel für die Berufung in die allgemeine Nachfolge: Joh 1,35-42; Fischzug des Petrus: Lk 5,1-11; Berufung des Levi [= Matthäus]: Mt 9,9-13; Mk 2,13-17; Lk 5,27-32; vgl. auch die Berufung anderer Jünger: Mt 4,18-22; Mk 1,16-20). Alle synoptischen Evangelien berichten die Berufung der zwölf Apostel und geben dabei eine vollständige Namensliste (Mt 10,1-4; Mk 3,13-17; Lk 6,12-16). Schauen wir uns die drei Berichte kurz an.

„Und er stieg auf den Berg und rief zu sich, die er wollte. Und sie kamen zu ihm. Und er bestellte zwölf, damit sie bei ihm seien und damit er sie aussende, um zu predigen und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben. Und er bestellte die Zwölf“ (Mk 3,13-16; die Namen der

Zwölf in V. 16-19); „Und als er seine zwölf Jünger herangerufen hatte, gab er ihnen Vollmacht über unreine Geister, sie auszutreiben und jede Krankheit und jedes Gebrechen zu heilen“ (Mt 10,1; die Namen der Zwölf in V. 2-4). Nach Lk 6,12-16 „verbrachte [Jesus] die Nacht im Gebet zu Gott“ (Lk 6,12). Anschließend rief er seine „Jünger“ herzu und „wählte aus ihnen zwölf, die er auch Apostel nannte“ (Lk 6,13, die Namen 6,14-16). Jesus hatte demnach noch mehr Nachfolger, die aber nicht als Apostel erwählt wurden. Dass es neben den zwölf Jüngern noch andere Jünger gab, wird verschiedentlich deutlich. Lk 6,17 unterscheidet „eine Menge seiner Jünger“ von „einer Menge des Volkes“.

Bei Markus heißt es: „Und er stieg auf den Berg und rief zu sich, die er wollte. Und sie kamen zu ihm. Und er bestellte zwölf, damit sie bei ihm seien und damit er sie aussende, um zu predigen und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben. Und er bestellte die Zwölf“ (Mk 3,13-16). Die intensive Gemeinschaft mit und Abhängigkeit von Jesus hatte das Ziel der Aussendung. Die Jünger sollten nicht für immer in der engen Gemeinschaft mit Jesus leben, sondern am Ende den Auftrag Jesu allein und selbständig weiterführen. Und es ist kein Zufall, dass die Zwölf die Bezeichnung ‚Apostel‘ erhalten, die nicht nur ihre Aufgabe beschreibt, sondern das Wesen des Glaubens, den sie verkündigen sollten.

Missio Dei bedeutet zunächst einmal, dass Gott zuerst immer selbst zum Missionar wird, bevor er Menschen beauftragt, Gott also immer nicht nur Sender, sondern auch Gesandter ist. Missio Dei bedeutet auch, dass dies nicht nur historisch im Sündenfall, bei der Sendung Jesu oder der Sendung des Geistes so war, sondern Gott auch heute im Heiligen Geist der eigentliche Missionar und Gesandte bleibt.

Wer sendet wen in der Bibel?	Beispiel
Der Vater sendet den Sohn	Gal 4,4
Der Vater sendet den Geist	Gal 4,6
Der Sohn sendet den Geist	Joh 15,26
Der Sohn sendet die Kirche	Joh 17,18
Die Kirche sendet ihre Glieder	Röm 10,15

Gott, der erste Missionar

Wer war der erste Missionar? Wer war der erste, der geschickt wurde, um davon zu sprechen, dass es zwar Gottes Gericht gibt, aber noch viel mehr Gottes Gnade?

Gott selbst war und ist der erste Missionar. Direkt nach dem Sündenfall schien die Geschichte der Menschheit, die gerade erst begonnen hatte, schon wieder zum Ende gekommen zu sein. Aber Gott beließ es nicht dabei, sondern kam in seiner Gnade selbst in den Garten Eden (1Mose 3,8-9), um Adam und Eva zu suchen und zu fragen: „Wo bist du?“ (1Mose 3,9). Er verkündigte ihnen das Gericht und die kommende Erlösung (1Mose 3,14-21).

Schauen wir uns die Ereignisse nach dem Sündenfall (1Mose 3,1-7) an. 1Mose 3,8-9 berichtet, dass Gott in den Garten Eden kam und nach dem Menschen rief. Gott ist der Missionar, der dem Menschen nachgelaufen ist. Nicht der Mensch ist zu Gott gekommen. Adam und Eva kamen nicht zu Gott und sagten: „Wir haben offensichtlich etwas falsch gemacht. Wie geht es denn jetzt weiter?“ Sie versteckten sich. Sie hatten Angst vor Gott und wollten Gott aus dem Weg gehen. Denn sie wussten ja genau, was Gott vorher gesagt hatte. Gott selbst kommt und verkündigt ihnen das Gericht. Das gehört immer zur Mission dazu. Denn wenn das Gericht nicht wäre, bräuchten wir nicht von Gnade und Vergebung zu sprechen. Gott verkündigt das Gericht, aber gleichzeitig verkündigt er die Gnade. Er verkündigt einmal die Gnade, dass die Menschen und der Teufel nicht so untrennbar verquickt werden, dass man sie nie wieder aus-

einander bekommt, sondern sagt: „Ich werde Feindschaft setzen zwischen deinen Nachkommen und den Nachkommen des Menschen“ (1Mose 3,15).

Gott ist der Missionar, der dem Menschen nachgelaufen ist.

So ist unsere Welt zwar von der Sünde bestimmt, aber die Menschheit empfindet diese Sünde und das Böse trotz allem immer als Feind. Wer ist schon beglückt, wenn er die Ansammlung des Bösen täglich in der Tageszeitung liest? Wir wissen alle, dass etwas falsch läuft. Diese Erkenntnis wird dann ganz wichtig, wenn der Mensch zum Glauben kommt. Das Böse und der Teufel sind mit dem Menschen nicht so ‚verheiratet‘, dass man sie nicht wieder auseinanderbringen könnte. Und wer bringt sie wieder auseinander? In 1Mose 3,15 wird angekündigt, dass ein Nachkomme des Menschen der Schlange den Kopf zertreten wird. Das wurde in Jesus Christus Wirklichkeit. Gott ist der erste Missionar.

Jesus, der Missionar schlechthin

Was Gott hier erstmals tat, entsprach und entspricht so sehr seinem Wesen, dass es sich durch die ganze Geschichte hindurch zieht. Wer ist für uns alle der Missionar schlechthin? Nicht Paulus, Bonifatius oder Hudson Taylor. Der Apostel und Missionar schlechthin, „der Apostel und Hohepriester“ (Hebr 3,1), ist Jesus Christus und damit Gott selbst. Warum? Er wurde von Gott gesandt, um das Evangelium zu verkündigen. Und weil Jesus der Sohn Gottes war, hat er es nicht nur verkündigt, sondern er hat das Evangelium auch selbst am Kreuz erwirkt.

Aber kaum hat sein Dienst begonnen, wird vor allem nur eins berichtet, dass er predigte und ‚evangelisierte‘ (Mt 4,17). „Er verkündigte das Evangelium vom

Reich Gottes“ (Lk 8,1). Deswegen war Jesus gekommen. Nur, damit dieses Evangelium, das er verkündigte, wirklich wirksam war, reichte es nicht, es nur zu verkündigen, sondern er musste es auch selbst schaffen und die Sühne, Versöhnung und Vergebung bewirken.

Jesus ist der Missionar schlechthin. Jesus wurde von Gott, dem Vater, als Mensch auf die Erde gesandt, um die Strafe am Kreuz auf sich zu nehmen und das Heil zu erwirken und zu verkündigen. Gott hatte bereits vor Erschaffung der Welt beschlossen (Eph 1,4), die Menschen nicht ihrem selbstgewählten Schicksal der Sünde zu überlassen (Joh 3,16), sondern sich selbst in Jesus als Missionar in die Welt zu senden (Joh 3,16).

„Die Missionsbewegung, von der wir ein Teil sind, hat ihren Ursprung in dem dreieinigen Gott. Aus den Tiefen seiner Liebe zu uns hat der Vater seinen eigenen geliebten Sohn gesandt, alle Dinge mit sich zu versöhnen, auf dass wir und alle Menschen – durch den Heiligen Geist – eins werden möchten in ihm mit dem Vater... In Christus sind wir ... zur vollen Teilnahme an seiner Sendung bestimmt. Man kann nicht an Christus teilhaben, ohne teilzuhaben an seiner Mission an die Welt. Die gleichen Taten Gottes, aus denen die Kirche ihre Existenz empfängt, sind es auch, die sie zu ihrer Weltmission verpflichten. Hartenstein fasst dies kurz so zusammen: ‚Die Sendung des Sohnes zur Versöhnung des Alls durch die Macht des Geistes ist Grund und Ziel der Mission. Aus der ‚Missio Dei‘ allein kommt die ‚Missio ecclesiae‘. Damit ist die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplanes Gottes hineingestellt.“³

3 Wilhelm Richebächer. „‚Missio Dei‘ – Koperikanische Wende oder Irrweg der Missions-theologie?“. Zeitschrift für Mission 28 (2002) 3: 143-162, S. 145.

Der Heilige Geist als Missionar (Joh 16,5-14)

Jesus ist aus dieser Welt herausgegangen. Er ist mit der Himmelfahrt zu seinem Vater zurückgekehrt. Wer wird jetzt zum Missionar schlechthin? Der Heilige Geist! Sicher, Jesus bleibt unser Vorbild als Missionar und regiert Welt (Mt 28,18) und Gemeinde (Eph 1,22). Aber wer ist der erfolgreichste Missionar der Geschichte? Immer noch nicht Paulus, Bonifatius oder Hudson Taylor, sondern der Heilige Geist.

Jesus hat ganz klar gesagt, wen er senden wird, weil er die Mission besser betreiben kann und wird. Ich wähle nur einen Text aus einer Gruppe ähnlicher Texte über das Kommen des Heiligen Geistes aus (Joh 7,39; 14,16-19; 14,26-28; 15,26-27; Apg 1,5+8). In Joh 16,5-7 heißt es:

„Jetzt aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat und niemand von euch fragt mich: Wohin gehst du? Sondern weil ich dies zu euch geredet habe, hat Traurigkeit euer Herz erfüllt. Doch ich sage euch die Wahrheit. Es ist nützlich, dass ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen. Wenn ich aber hingehe, werde ich ihn zu euch senden.“

Jesus sagt ausdrücklich, dass es für die Jünger und die Welt „gut“ oder „nützlich“ (Joh 16,7) ist, dass er zu seinem Vater geht und der Heilige Geist an seiner Stelle kommt, um die Welt von Sünde, Gericht und der Gerechtigkeit zum Heil zu überzeugen.

Was ermöglicht nach Jesu Worten, dass die Verheißungen wahr werden, dass sich alle Völker bekehren werden (Mt 28,19)? Eindeutig die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Gemeinde Jesu an Pfingsten, um die Weltmission in Gang zu setzen und ihren ‚Erfolg‘ zu garantieren (Lk 24,49; Apg 1,8). Jesus sagt vom Heiligen Geist: „Er wird die Welt überführen ...“ (Joh 16,8). Wird er

es wirklich? Oder muss Jesus doch erst sichtbar wiederkommen, damit die Welt überführt wird? Die Weltmission wird vom Heiligen Geist getragen und deswegen ist es auch der Heilige Geist, der durch das wachsende Ergebnis der Weltmission Gottes Reich herbeiführt. Jesus wirkt durch den Heiligen Geist und ist unsichtbar regierend in der Weltmission und seiner Gemeinde durch den Geist gegenwärtig (Mt 28,20).

Für die Weltmission ist es also nach Joh 16,5-15 besser, dass Jesus unsichtbar gegenwärtig ist (vgl. Mt 28,20) und der Heilige Geist die Welt für das Evangelium gewinnt, als dass Jesus sichtbar an einer Stelle auf der Erde weilt.

Der Heilige Geist ist offensichtlich der ‚bessere‘ Missionar für uns und für einen weltweiten Einsatz. Jesus selbst sagt: „Es ist gut für euch.“ Die Jünger waren traurig. Wenn sie nur an sich selbst gedacht hätten, hätten sie gesagt: „Was heißt hier, der Heilige Geist ist der bessere Missionar? Was kann es Besseres geben als sich mit Jesus persönlich zu unterhalten?“ Aber Jesus dachte eben nicht nur an seine zwölf Jünger. Er hat ja die ganze Zeit an die ganze Welt gedacht. Um diese Welt durch Mission zu erreichen, ist der Heilige Geist – ich sage das vorsichtig – ‚besser‘ geeignet, „nützlich“ sagt Jesus selbst. Es ist nützlich, dass er kommt, weil er nicht nur in Jerusalem und nicht nur in Israel wirken kann. Er kann in der ganzen Welt wirken. „Und wenn er gekommen ist, wird er die Welt überführen von Sünde und von Gerechtigkeit und von Gericht ...“. Deswegen sagte Jesus zur Frau am Jakobsbrunnen:

„Glaube mir, Frau, es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. ... Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn auch der Vater will solche Anbeter haben.“ (Joh 4,21+23).

Wer war also der erste Missionar? Gott im Garten Eden. Wer war der wichtigste Missionar? Jesus als Gott, den der Vater als Sohn in die Welt sendet, um das Evangelium zu verkündigen (Joh 3,16) und zu schaffen (1Joh 2,2). Und wer ist der erfolgreichste Missionar? Gott, der Heilige Geist. Denn von ihm heißt es: „Er wird die Welt überführen von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ (Joh 16,8). Also nicht ich oder du, nicht die Christen, nicht die Kirche, sondern der Heilige Geist wird das tun. Die Sendung der Gemeinde Jesu wurzelt darin, dass Gott sich zunächst selbst als Missionar in die Welt gesandt hat. Gott, der Vater sendet seinen Sohn und seinen Geist als die ersten Missionare, der Geist bleibt der Missionar schlechthin und die Kirche setzt diesen Sendungsauftrag in der Weltmission fort. Das ist der Grund für die Existenz der neutestamentlichen Gemeinde. Damit wurzelt die christliche Mission im dreieinigen Gott selbst und ist ohne Gott als Sendender und Gott als Gesandter undenkbar.

... *es ist* besser, dass Jesus unsichtbar gegenwärtig ist, als dass er sichtbar unter uns weilt.

Die Sendung des Geistes ist dabei sowohl an Jesus als auch an den Vater gebunden. Der Geist ist des Vaters Zusage an seinen Sohn: „Nachdem er nun durch die Rechte Gottes erhöht worden ist und die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hat, hat er diesen ausgegossen, was ihr seht und hört.“ (Apg 2,33).

Der Heilige Geist macht Vater und Sohn groß. Schon im Alten Testament geschieht wahrer Lobpreis Gottes durch den Geist (Joh 4,23-24) und Eph 5,18-19 verbindet das Erfülltsein mit dem Geist mit dem Loben und Verherrlichen Gottes durch Gesang und Musik. Dementsprechend verherrlicht der Geist Jesus (Joh 16,14) und verkündigt nur, was Jesus

und der Vater ihm auftragen (Joh 16,14-15).

„Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit gekommen ist, wird er euch in die ganze Wahrheit leiten, denn er wird nicht aus sich selbst reden, sondern was er hören wird, wird er reden, und das kommende wird er verkündigen. Er wird mich verherrlichen, denn von dem, was mir gehört, wird er nehmen und euch verkündigen“ (Joh 16,8+13).

Der Heilige Geist nimmt nach Jesu Worten (Joh 16,14) alles nur von Jesus und verkündigt nichts anderes als Jesus selbst.

Als Jesus seinen Jüngern den Heiligen Geist ankündigt, nennt er die Aufgaben des Geistes: „Wenn er gekommen ist, wird er die Welt überführen von Sünde und von Gerechtigkeit und von Gericht ...“ (Joh 16,8; vgl. 9-11). Wo der Geist Gottes wirkt, wird Sünde nicht verharmlost, sondern offenbar gemacht. Wo der Geist Gottes wirkt, wird das Kreuz von Golgatha nicht in den Hintergrund gedrängt oder zur Vorstufe des Glaubens degradiert, sondern an ihm wird den Menschen die Heiligkeit Gottes und die alles überschattende Bedeutung des Veröhnungsopfers Christi in Stellvertretung für den Sünder einsichtig.

Pfingsten – Missio Dei pur

Pfingsten macht deutlich, dass Weltmission in der Kraft des Geistes das wichtigste Kennzeichen der Gemeinde Jesu ist. Jesus hatte die Jünger mehrfach aufgefordert, mit dem Beginn der Mission unter allen Völkern zu warten, bis der Heilige Geist gekommen sein würde (Mk 16,15-20; Apg 1,4-11). Der Heilige Geist sollte kommen, um an Jesu Stelle die Welt vom Evangelium zu überzeugen (Joh 16,7-11). Als der Heilige Geist auf seine Gemeinde fiel, begannen gleichzeitig die neutestamentliche Gemeinde und die Weltmission. Am Pfingsttag machten das Zungenreden und das Hör-

wunder durch (noch jüdische bzw. als Proselyten beschnittene) Zuhörer aus allen Teilen des Römischen Reiches deutlich, dass das Evangelium in der Kraft des Heiligen Geistes alle Sprach- und Kulturbarrieren überschreitet.

Ohne den Heiligen Geist wäre jede Weltmission und jede Missionsstrategie sinnlos und zum Scheitern verurteilt. Nur der Heilige Geist kann Menschen von ihrer Schuld überführen (Joh 16,7-10), sie zur Erkenntnis Gottes und des Heilswerkes Jesu führen und sie zu neuen Menschen in Christus machen (Joh 3,5).

„Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, dass wir wissen können, was uns von Gott geschenkt ist. ... Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen; denn es muss geistlich beurteilt werden“ (1Kor 2,12+14).

Auch wenn Gott Christen an der Weltmission beteiligt und möchte, dass sie ihren Verstand gebrauchen, um andere zu erreichen (siehe zum Beispiel die vielen detaillierten Reisepläne und die generelle Strategie des Paulus in Röm 1+15), stehen alle solche Missionsstrategien unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit, weil Gott allein darüber entscheidet, ob er sie zum Erfolg führen will oder nicht (1Kor 12,4-6; Röm 1,13).

Der Erfolg der Weltmission als Ergebnis der unsichtbaren Herrschaft Jesu Christi ist von Jesus garantiert worden. Der Erfolg der Weltmission beglaubigt die Herrschaft Jesu. Im Missionsbefehl nach Matthäus begründet Jesus die Weltmission damit, dass er nun „alle Macht im Himmel und auf der Erde“ (Mt 28,18) hat und, dass er für immer bei seiner Gemeinde ist (Mt 28,20). Der Missionsbefehl ist deswegen nicht nur Befehl, sondern auch Verheißung. Jesus selbst wird dafür sorgen, dass „alle Völker zu Jüngern“ (Mt 28,19) werden, denn – so sagt Jesus – „... ich werde meine Gemeinde bauen und die Pforten der Hölle

werden sie nicht überwältigen“ (Mt 16,18). Die Offenbarung des Johannes kündigt deswegen immer wieder an, dass Menschen aller Sprachen und Kulturen zur unzählbaren Schar der Erlösten gehören werden:

„Und sie singen ein neues Lied und sagen: Du bist würdig, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast durch dein Blut für Gott erkauft aus jedem Stamm und jeder Sprache und jedem Volk und jeder Nation und hast sie unserem Gott zu Königen und Priestern gemacht“ (Offb 5,9-10; ähnlich Offb 5, 9-10; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15).

In Apg 1,8 wird deutlich, wie Mission aussieht: „Ihr werdet die Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist auf euch gekommen ist, und werdet meine Zeugen sein, sowohl in Jerusalem, als auch in ganz Judäa und Samaria bis an die Enden der Erde.“ Wer betreibt die Weltmission? Jesus (Mt 16,18) und der Heilige Geist (Apg 1,8). Ohne den Geist Gottes geht es nicht. Der Heilige Geist wird die Welt überführen. Der Heilige Geist ist der Garant für die Mission. Wenn Pfingsten nicht geschehen wäre, gäbe es keine Weltmission. Aber Pfingsten steht nicht dafür, dass der Mensch aktiv wird und seine Grenzen überschreitet und Dinge tut, die sonst nicht möglich wären, sondern dass der Geist Gottes sein Werk der Weltmission beginnt.

Wir sind beteiligt – nicht trotz, sondern wegen des Geistes

„Er wird die Welt überführen“, hieß es oben vom Heiligen Geist (Joh 16,8). Wir stellen oft die Frage nach Prädestination und Verantwortung und wollen wissen, wie sich unsere Verantwortung damit verträgt, dass Gott alles regiert. Hier stellt sich jedoch eher die gegenteilige Frage, was wir eigentlich noch mit Mission zu tun haben, wenn Vater, Sohn und

Heiliger Geist alles tun und wenn der Geist die Welt überführt?

Was ist mit mir, der ich Zeuge bin, der ich jemanden zum Glauben führe? Kann ich jemand anderes zum Glauben führen? Oder tut Gott das? Um einen anderen zum Glauben zu führen, braucht man den Heiligen Geist. Aber die Tatsache, dass der Heilige Geist die Aufgabe hat, anderen Menschen das Evangelium zu offenbaren, bedeutet nicht, dass wir uns zur Ruhe setzen können. Wer die Kraft des Heiligen Geistes empfängt, die die Voraussetzung ist, das Evangelium überhaupt verkündigen zu können, bleibt nicht ruhig auf dem Stuhl sitzen, sondern wird Zeuge.

Kann ich jemand anderes zum Glauben führen?

Es ist nicht so, dass die Gemeinde Jesu das Programm ‚Mission‘ hat, und man jetzt überlegen muss, welche Rolle dabei eigentlich Gott spielt. Es ist auch nicht so, dass wir Gott nur als Befehlsgeber brauchen, etwa auch, um Kritikern entgegenhalten zu können: „Wir haben den Befehl direkt von Gott.“ Das wäre viel zu wenig. Hinter der Mission steht nicht, dass Gott uns nur einen Befehl gegeben hätte. Hinter dem ‚Befehl‘ steht eine Verheißung und letztlich die *Missio Dei* und damit Gottes Wesen selbst.

Unsere Missionsaufgabe ist eine direkte Fortsetzung der Mission Gottes. Deswegen ist die entscheidende Frage, warum Gott, der mit seiner Mission allein viel besser klar käme, uns Menschen mit hineinnimmt. Der Heilige Geist will Menschen von Sünde überführen. Da ist es doch unsinnig, uns dafür einzusetzen! Missionsbefehl und der Heilige Geist! Das Verwunderliche daran ist nicht der Heilige Geist, sondern das Verwunderliche daran ist unsere Beteiligung! Oder anders gesagt: Warum gibt es eigentlich einen Missionsbefehl? Wenn Gott dem Menschen schon im Garten Eden und

immer und immer wieder in der Geschichte nachläuft, wieso dann noch den Menschen beauftragen? Wenn Jesus der Missionar schlechthin ist, dem wir eigentlich unseren Glauben zu verdanken haben – nach dem Hebräerbrief ist „Jesus“ „der Apostel“ (Hebr 3,1) –, wofür werden dann noch Menschen benötigt? Wenn der Heilige Geist vor allen Dingen eine Aufgabe hat: „Er wird die Welt überführen von Sünde, Gericht und Gerechtigkeit“, was haben wir dann eigentlich damit zu tun? Das ist meines Erachtens die eigentliche Frage.

Johannes Calvin schreibt zu Recht:

Ich bin nun genötigt, abermals zu wiederholen, was ich bereits oben auseinandergesetzt habe. Gott könnte dies sein Werk zwar auch rein aus sich selber, ohne jedes andere Hilfsmittel oder Werkzeug tun, könnte es ebenso auch durch die Engel verrichten; aber es gibt eine Anzahl von Ursachen, warum er es lieber durch Menschen tut.⁴

Als ersten Grund nennt Calvin Gottes Wertschätzung des Menschen als seines eigenen Geschöpfes und Ebenbildes.

Ein moderner reformierter Theologe, John Stott, schreibt ähnlich:

Der Platz, den der Heilige Geist in der Evangelisation einnimmt, ist primär. Denn der Heilige Geist ist selbst der oberste Evangelist, der Hauptzeuge und erste Kommunikator des Evangeliums. Normalerweise will er allerdings nicht ohne die Hilfe menschlicher Werkzeuge evangelisieren, doch ohne die Hilfe des Heiligen Geistes wird die Arbeit des menschlichen Evangelisten auf jeden Fall ergebnislos sein.⁵

Der Missionsbefehl und der Heilige Geist: Gott selbst ist der Missionar:

4 Johannes Calvin. Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1988³. S. 714 (aus 4. Buch, 3. Kap., Abschnitt 1).

5 John R. W. Stott. Der Heilige Geist in der Evangelisation. Gnadauer Materialdienst 2. Denkendorf: Gnadauer Verlag, 1976. S. 12.

Missio Dei. Aber der Heilige Geist schickt uns. Nur, was man dabei nicht vergessen darf: Als der Vater im Himmel seinen Sohn geschickt hat, hat er sich ja nicht zur Ruhe gesetzt. Es war seine Mission, die Jesus durchgeführt hat. Als Jesus den Heiligen Geist schickte, haben sich Jesus und der Vater ja nicht zur Ruhe gesetzt, sondern Jesus regiert zur Rechten Gottes und sagt: „Ich bin bei euch alle Tage bis der Welt Ende“ (Mt 28,20). Als der Heilige Geist kommt und die Christen beauftragt, das Evangelium in aller Welt zu verkündigen, setzt er sich auch nicht zur Ruhe. Vater und Sohn und Heiliger Geist haben weiterhin ihre Mission in der ganzen Welt, auch wenn wir die praktisch Ausführenden sind.

Deswegen zielt ja der Missionsbefehl auf die „Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ ab (Mt 28,19), wobei die Einzahl des Namens und die Nennung der drei Personen der Gottheit eine klassische Belegstelle für die Dreieinigkeit Gottes ist. Gott nimmt uns als seine Ebenbilder, die wir mit ihm versöhnt sind, in die Aufgabe der Mission ganz mit hinein.

Und alles, was wir Menschen aufgrund der uns von Gott gegebenen Fähigkeiten können, setzt Gott auch ein. Er verlangt von uns nur eins nicht, nämlich Dinge zu tun, die wir nicht können, etwa in das Herz anderer Menschen zu schauen. Aber Gott hat uns Menschen als Ebenbilder Gottes viele Fähigkeiten mitgegeben, die wir einsetzen sollen, etwa uns Gedanken darüber zu machen, wer eigentlich unsere Zuhörer sind (1Kor 9, 19-21). Menschen sind in der Lage, sich mit dem zu beschäftigen, was andere denken und sind. Die weltweite Kirche kann gemeinsam überlegen, wo ihr Einsatz am dringendsten ist. Aber Gott hat nie daran gedacht, dass das Gesamtprogramm, das hinter dem Missionsauftrag steht, etwas wäre, das wir eigenständig umsetzen könnten. Es ist doch voll-

kommen klar, dass dieses Programm, das sich ‚Weltmission‘ nennt, so gigantisch ist, dass es ohne Gott gar nicht funktionieren kann. Dazu sind wir einfach nicht in der Lage. Das kann nur Gott, der seinem Wesen nach Missionar ist.

Typische Beispiele in der Apostelgeschichte sind die Bekehrung des römischen Hauptmannes Kornelius (Apg 10,1-11,18) und des Finanzministers von Äthiopien (Apg 8,26-40). In beiden Fällen setzt Gott zwar massiv Wunder und Träume ein, aber nicht, um Heiden direkt zu bekehren, sondern um sie mit Menschen zusammenzubringen, die ihnen das Evangelium sagen konnten.

Die Geistesgaben sind der
augenscheinliche Beweis:
Die Missio Dei verurteilt den
Menschen nicht zur Passivität.

Anna Marie Aagaard etwa hat zu Recht die Geistesgaben zur Gründung und zum Wachstum der Gemeinde auf das Engste mit der Sendung des Geistes und der Missio Dei verbunden.⁶ Die Geistesgaben sind der augenscheinliche Beweis dafür, dass die Missio Dei den Menschen nicht zur Passivität verurteilt, sondern im Gegenteil Gott selbst ihn befähigt, aktiv an der Missio Dei teilzunehmen. Schade, dass diese Thematik nicht längst von evangelikalen Theologen und Missiologen aufgebaut worden ist.⁷

Die Geistesgaben sind also ein schönes Beispiel für die Missio Dei und die Komplementarität der Mission, die Gott selbst durchführt und in die er doch die Menschen voll hineinnimmt. Gott selbst bestimmt durch die Gaben, wer in Ge-

6 Anna Marie Aagaard. „Misiones Dei“. S. 97-121 in: Vilmos Vajta (Hg.). Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Evangelium und Geschichte Bd. 3. Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

7 Vgl. zu den Geistesgaben Thomas Schirmacher. Ethik. 7 Bde. Nürnberg: VTR & Hamburg: RVB, 2002³. Bd. 3. S. 77-90.

meinde und Mission welche Fähigkeiten und Aufgaben hat. Und doch wird der einzelne Christ und die Kirche als Ganzes dadurch nicht entmündigt, sondern der Geist befähigt Christen, ihre Besonderheiten und Individualität erst recht einzubringen.

Liebe und Missio Dei

Henning Wrogemann⁸ und Theo Sundermeier⁹ haben beide die Missio Dei aus der Liebe Gottes abgeleitet – meines Erachtens eine zentrale Aussage, die viel zu wenig betont wird. „Gott kommt als der Liebende zum Menschen.“¹⁰ Für beide ergibt sich aus der Verankerung der Missio Dei in der Liebe auch die Freiheit des Geschöpfes, Gott abzulehnen, und damit die Notwendigkeit einer diese Freiheit in Liebe respektierenden, gewaltfreien Mission. „Mission respektiert die Freiheit des anderen“¹¹ und so sollen auch wir es fortsetzen. Wrogemann plädiert für den Ausdruck „Missio amoris Dei“¹² und plädiert dafür, dieses Wirken Gottes als Ausdruck nicht seines Willens, sondern seines Wesens zu verstehen. So berechtigt es ist, die Missio Dei im Wesen Gottes zu verankern, so wenig dürfte es uns weiterführen, Wesen und Willen Gottes gegeneinander zu stellen, denn es ist das Wesen der Liebe Gottes, dass sie aktiv ist.

8 Henning Wrogemann. „„Gott ist Liebe“ – zu einer trinitarischen Begründung ‚Missionarischer Identität‘ im Kontext des Pluralismus“. Zeitschrift für Mission 29 (2003) 4: 295-313, bes. S. 301-302.

9 Theo Sundermeier. „Missio Dei heute: Zur Identität christlicher Mission“. Theologische Literaturzeitung 127 (2002): 12: 1243-1262, bes. S. 1247; vgl. Theo Sundermeier. „Missio Dei: Zur Identität christlicher Mission“. Entwurf (Fachgemeinschaft Ev. Religionslehrer in Württemberg usw.) 3/2003: 3-9.

10 Theo Sundermeier. „Missio Dei heute“. A. a. O. S. 1247.

11 Ebd.; vgl. Henning Wrogemann. „„Gott ist Liebe“. A. a. O. S. 302-304.

12 Ebd. S. 302.

Ein deutliches Beispiel für die Verankerung der Mission im Wesen Gottes ist die Verankerung der Liebe in der Dreieinigkeit (Trinität) Gottes. Zur Liebe gehören immer mindestens zwei, gehört also immer ein Gegenüber.¹³ Ein nicht dreieiniger Gott kann deswegen erst lieben, wenn er ein Gegenüber geschaffen hat¹⁴. Deswegen haben es das nachbiblische Judentum, der Islam und andere monotheistische Religionen schwer, die Liebe als ewige Wesenseigenschaft Gottes zu beschreiben, die auch schon vor der Schöpfung vorhanden war. Der dreieinige Gott der Bibel hat jedoch von Ewigkeit zu Ewigkeit das Gegenüber der Liebe in sich selbst. So beschreibt Joh 17,24 die Liebe des Vaters zum Sohn vor der Erschaffung der Welt:

Vater, ich will, dass die, die du mir gegeben hast, auch bei mir sind, wo ich bin, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, denn du hast mich vor Grundlegung der Welt geliebt.

Deswegen ist die ewige, innertrinitarische Liebe der Inbegriff der Liebe und Ausgangspunkt jeder christlichen Liebe und Ethik. Die Personen der Dreieinigkeit reden miteinander, planen miteinander, gehorchen einander, handeln für-

13 Dennis Ngien. „Richard of St. Victor’s Con-dilectus: The Spirit as Co-beloved“. European Journal of Theology 12 (2003) 2: 77-92 verweist auf Richard von St. Viktor (+1172), der gerade die These von Aurelius Augustinus in seinem Hauptwerk zur Trinität ‚De Trinitate‘ aufgreift, dass Liebe nicht dort sein kann, wo es nur eine Person gibt.

14 Vgl. ausführlicher Thomas Schirrmacher. „Der trinitarische Gottesglaube und die monotheistischen Religionen“. S. 113-151 in Rolf Hille, Eberhard Troeger (Hg.). Die Einzigartigkeit Jesu Christi. TVG. Brockhaus: Wuppertal, 1993; ders. „Trinity in the Old Testament and Dialoge with the Jews and Muslims“. Calvinism Today (now: Christianity and Society) 1 (1991) 1 (Jan): 24-25+21+27, reprinted as: „Trinity in the Old Testament and Dialoge with the Jews and Muslims“. Field Update: GR International (Apr/Mai 1991): 6-8 and (Jun/Jul 1991): 5-8.

einander, sorgen füreinander, ehren einander usw., und alle diese Handlungen sind auf die Liebe bezogen. Wenn der Mensch als Ebenbild Gottes reden, denken, planen, handeln und für andere sorgen kann, so sind alle diese Eigenschaften und Fähigkeiten von Anfang an ebenfalls auf die Liebe ausgerichtet.

Ohne die Dreieinigkeit wäre das Christentum nicht länger ‚die Religion der Liebe‘.

In der Bibel kommt alles Gute von der Dreieinigkeit. Im Christentum ist alles in der Dreieinigkeit verwurzelt. Das Zentrum der Heilsgeschichte ist, dass Gott sich selbst auf die Erde sendet und dass Jesus selbst seine Kirche in alle Welt sendet, während der Heilige Geist gleichzeitig vom Vater und vom Sohn gesandt wird, um der Vollstrecker der Weltmission zu sein. Die Dreieinigkeit hat von Ewigkeit her existiert, bevor die Welt geschaffen wurde. Daher existieren auch Lieben, Sprechen, Helfen, Zuhören, Freiheit und Gehorsam von Ewigkeit her. Gott bedarf nicht der Menschen, um zu existieren oder um gut zu sein.

Der Islam und das nachbiblische Judentum glauben an einen ein-einigen Gott, der in Ermangelung eines Gegenübers vor der Erschaffung der Welt niemanden lieben konnte. Liebe ist dort deswegen nicht in dem ewigen Wesen Gottes verwurzelt, sondern frühestens ab der Schöpfung denkbar. Der dreieinige Gott des Alten und Neuen Testaments war dagegen immer schon Liebe, ohne dafür die Schöpfung zu benötigen, denn er ist Drei und Eins zugleich und kann so in sich selbst den jeweils anderen von Ewigkeit her lieben. Ohne die Dreieinigkeit wäre das Christentum nicht länger ‚die Religion der Liebe‘. Karl Bernhard Hundeshagen schrieb deswegen 1853 zur Frage, was das Christentum zur Frage der Menschenrechte beigetragen habe:

Es ist die unermeßliche Culturbedeutung der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit in Gott, dass in ihr die Bedingungen gegeben sind, den Humanitätsgedanken vollständig zu verwirklichen.¹⁵

Weil die Mitglieder der Dreieinigkeit miteinander sprechen und Jesus das Wort ist, können wir miteinander sprechen. Weil die Personen der Dreieinigkeit nicht nur für sich selbst leben, sondern für einander, kann den Menschen geboten werden, das Gleiche zu tun. Weil die Personen der Dreieinigkeit miteinander diskutieren und planen, ist es ein biblisches Prinzip, Dinge nicht alleine zu entscheiden.

Innerhalb der Dreieinigkeit gibt es ‚Gehorsam‘ etwa des Sohnes gegenüber dem Vater, ohne dass irgendjemand dazu gezwungen wird, etwas zu tun, sodass alle aus völlig freien Stücken handeln: Liebe und Gesetz sind identisch. Jesus ist seinem Vater als Gott völlig gleich und deswegen unendlich frei und kann ihm doch zugleich im heilsgeschichtlichen Vollzug gehorchen. Beide Aspekte kommen prägnant zusammengefasst in Phil 2,8 zum Ausdruck: „Er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz.“ Dass Gehorsam dabei tatsächlich Unterordnen des eigenen Willens bedeutet, verdeutlicht eindrücklich Jesu Gebet „Vater, wenn du willst, so nimm diesen Kelch von mir. Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ (Lk. 22,42) sowie Hebr 5,8: „So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt.“ Jesu Selbstzeugnis im Johannesevangelium zeigt, dass dieser Gehorsam sein gesamtes Wirken umfasst:

15 Karl Bernhard Hundeshagen. Ueber die Natur und geschichtliche Entwicklung der Humanitäts-idee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat. Verlag von Wiegand und Grieben: Berlin, 1853. S. 29; vgl. die Würdigung des Zitats in Theodor Christlieb. „Carl Bernhard Hundeshagen: Eine Lebensskizze“. Deutsche Blätter 1873: 673-700, hier S. 698.

„... denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn ich bin auch nicht von mir selbst gekommen, sondern er hat mich gesandt“ (Joh 8,42; vgl. 8,28-29). „Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht; denn was dieser tut, das tut gleicherweise auch der Sohn.“ (Joh 5,19; vgl. 5,30-32). „Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich tun und reden soll. Und ich weiß: sein Gebot ist das ewige Leben. Darum: was ich rede, das rede ich so, wie es mir der Vater gesagt hat“ (Joh 12,49-50).

Zugleich unterstreicht Jesus seine „Eigenmächtigkeit“, wenn er sagt, „Darum liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben lasse, damit ich es wiedernehme. Niemand nimmt es von mir, sondern ich selber lasse es. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wiederzunehmen“ (Joh. 10. 17-18).

So wird gerade an dem Beispiel des Gehorsams innerhalb der Dreieinigkeit deutlich: Kommunikation, Liebe, einander zu ehren und für ein Ziel außerhalb von uns selbst zu arbeiten – all das stammt von der Dreieinigkeit.

Neuerscheinung:

Thomas Schirmacher, *Missio Dei – Mission aus dem Wesen Gottes*,

Nürnberg: VTR, 2011 (ISBN 978-3-941750-52-4). 100 S.

11,95 € (D), 12,30 € (A), 15,95 CHF. Zu bestellen direkt beim Verlag: info@vtr-online.de.

Wien ist anders – und Österreich auch!

Ein ganzheitliches Missionsverständnis als Basis der Mission in Österreich

Martin Podobri

Österreich gilt als ein besonders „harter Boden“ für das Evangelium. Der vorliegende Artikel geht Ursachen dafür nach und kommt zu überraschenden Schlussfolgerungen sowohl hinsichtlich des missionarischen Bedarfs des Landes als auch des missionarischen Potentials der christlichen Gemeinde.

Martin Podobri ist gebürtiger Österreicher, mit Lena verheiratet und Vater von vier Kindern. Nach der Lehre als Einzelhandelskaufmann absolvierte er 1999 die Bibelschule Brake und war anschließend bei OAC und OM als Evangelist tätig. Seit 2009 studiert er Theologie am Institut für Theologie und Gemeindebau (Linz). Er ist Pastor der Mennonitischen Freikirche Linz, im Vorstand der Mennonitischen Freikirche Österreich

und im Rat der Österreichischen Evangelischen Allianz. Der vorliegende Artikel basiert auf seiner Diplomarbeit zum Thema "Transformation in Österreich". Email: martin.podobri@mennoniten.at.

„Wien ist anders“, so lautete für viele Jahre der Slogan von Wien. Und ja, es stimmt, Wien ist anders. Jeder, der die Stadt schon einmal besucht hat, wird dies feststellen. Doch was viele nicht wahr

haben wollen ist, dass auch Österreich anders ist. Anders als die Italiener, anders als die Ungarn, anders als die Schweizer, und ja, auch anders als die Deutschen. Und dabei trennt uns nicht nur die gemeinsame Sprache.

Zu den Stärken des österreichischen Volkes gehört, dass es gemütlich und traditionell ist, friedliebend, gesellig und kompromissbereit. Barmherzigkeit ist in Österreich eine nationale Tugend! „Für die Nöte leidender Menschen ist der Österreicher im Allgemeinen sehr empfänglich.“¹ Vielen Österreichern ist es durchaus bewusst, dass der vorherrschende Wohlstand² nicht selbstverständlich ist. Die Folge ist eine hohe Bereitschaft zur nachbarschaftlichen Hilfe, aber auch zur finanziellen Unterstützung notleidender Menschen im Ausland. Nur in wenigen anderen Ländern spenden prozentual mehr Menschen als in Österreich.³

Doch nur wenigen sind die Schattenseiten der österreichischen Seele bekannt. Im Gegensatz zu vielen Nachbarländern, wie z.B. Deutschland und der Schweiz, herrscht in Österreich eine schamorientierte Gewissensstruktur vor. „Auswirkungen davon sind, dass der

Österreicher solange ein gutes Gewissen hat, solange er den gesellschaftlichen Normen entsprechend lebt. Übertritt er diese Norm, fühlt er sich schuldig und bekommt Angst.“⁴ Diese Prägung beginnt bereits in der Kindheit, wo stark mit der äußeren Kontrolle des Schamgefühls gearbeitet wird. So sollen sich die Kinder schämen; bereuen spielt eine untergeordnete Rolle. Die Folge ist, dass man sich nach außen immer von seiner besten Seite zeigen will, was dem Österreicher u.a. den Ruf des freundlichen und zurückhaltenden Menschen eingebracht hat.

So gibt es das Sprichwort: „Wenn ein Österreicher ja sagt, meint er vielleicht. Wenn er vielleicht sagt, meint er nein. Und wenn er nein sagt, ist er kein Österreicher.“ Ansprechkulturen, die dem Österreicher deshalb Verlogenheit vorwerfen, haben nie verstanden, was eine Schamkultur ausmacht.

Der österreichische Minderwertigkeitskomplex und dessen Folgen

Der Grund des Minderwertigkeitskomplexes

Doch was ist der Grund für dieses Handeln? Ist es einfach so, dass Österreicher eben wirklich anders sind, oder gibt es dafür reale Gründe? Eine wesentliche Ursache ist ein in Österreich vorherrschender Minderwertigkeitskomplex.

Ringel, seines Zeichens Facharzt für Psychiatrie und Suizidforscher, verweist in diesem Zusammenhang auf die „österreichische Neurose“.⁵ Er führt den Min-

1 Wolfgang Dvorak. „Kultur und Mentalität des Österreichers“ S. 33-40 in: Reinhold Eichinger u.a. (Hg). Handbuch für Missionare in Österreich. Hintergrundinformationen für die Vorbereitung und Durchführung eines wirkungsvollen Dienstes in Österreich. Wien, 1999. S. 36.

2 Gemäß des Pro-Kopf-Brutto-Inlandproduktes war Österreich 2009 das zehntreichste Land der Welt, siehe: Internationaler Währungsfonds. „Report for Selected Countries and Subjects“. Verlinkt auf <http://lnk.co/GSGOI> (24.2.2011).

3 Gerade beim internationalen Vergleich der Spenden muss man mit bedenken, wie die politischen Rahmenbedingungen in den jeweiligen Ländern sind. So werden in Österreich Museen oder Bibliotheken staatlich gefördert, was etwa im angelsächsischen Raum nicht der Fall ist. Siehe: Österreichisches Institut für Spendenwesen, Spendenbericht 2006. Ein Bericht zu aktuellen Entwicklungen in Österreich. Mit Analysen, Fakten & Zahlen. November 2006. S. 14.

4 Peter Biber. Österreichische Gemeinden in den Teenagerjahren. Wege zur Selbstständigkeit. Unveröffentlichte Diplomarbeit. O.O., 1994. S. 60.

5 Vgl. Erwin Ringel. „Friedrich Heer als Therapeut der österreichischen Neurose“, S. 841-863 in: Wolfgang Mantl (Hg.). Politik in Österreich. Die zweite Republik: Bestand und Wandel. Böhlau Verlag: Wien, Köln, Graz, 1992.

derwertigkeitskomplex auf den Konflikt zurück, den es zwischen den bewussten und unbewussten Tendenzen in unserem Inneren gibt.⁶ Österreicher neigen dazu, zu verdrängen, so z.B. die negativen Erlebnisse in der Kindheit.⁷ Gerade Kinder haben vielfach den Eindruck, dass sie von ihren Eltern nicht geliebt werden. Da sich das Kind dieser Angst nicht stellen kann, verdrängt es dieses Gefühl oder versucht krampfhaft die Aufmerksamkeit der Eltern zu bekommen, worauf diese das Kind (das wegen dem übertriebenen Aufmerksamkeitswunsch lästig wird) erst recht bewusst zurückdrängen. Damit wird die Basis für den Minderwertigkeitskomplex vieler Österreicher gelegt. Ringel schreibt:

Wer eine gute, natürliche, gesunde Beziehung zum eigenen Ich hat, der wird imstande sein, zum Partner eine Beziehung aufzubauen, welche eine von Subjekt zu Subjekt ist, denn er braucht den anderen nicht, um sich selbst zu bestätigen; er ruht gewissermaßen in sich selbst. Wo es jedoch zu einer Verunsicherung des eigenen Ichs, etwa zum Minderwertigkeitskomplex, gekommen ist, dort wird der andere benötigt, um auf Kosten dessen das ramponierte Selbstwertgefühl wiederherzustellen. Hier entsteht also nicht eine Beziehung zwischen zwei Subjekten, sondern der andere wird zum Objekt, als Mittel zum Zweck, de-gradiert.⁸

Wenn jedoch das Gegenüber nicht als Gegenüber gesehen wird, sondern als Objekt, dann geschieht das, um Bestätigung vom Gegenüber zu erhalten. Im Beziehungsgeflecht geschieht es dadurch, dass Macht ausgeübt wird. Dort, wo keine Beziehung besteht, geschieht es durch die Stellung in der Gesellschaft, die etwa durch Titel, Position oder Besitz definiert wird. Die Folge ist, dass man gerne (sehr oft auch unbewusst) Macht

über die Menschen um einen herum ausübt. Dass sich auf dieser Basis keine gesunden Beziehungen entwickeln können, liegt auf der Hand.

... das Gegenüber als Objekt, von dem Bestätigung gesucht wird.

Die hohe Scheidungsrate ist eine der Folgen, die sich mit Zahlen belegen lässt: Im Jahre 2007 lag die Gesamtscheidungsrate⁹ bei 49,5%!¹⁰ Aber auch in anderen Bereichen wird ein Zusammenhang mit der Neurose gesehen: Jugendliche etwa wollen durch Essstörungen (z.B. Bulimie) oder Suizid (und dessen Versuche) Macht über ihre Eltern ausüben,¹¹ während die Eltern oft dazu neigen ihre eigenen Träume in den Kindern zu verwirklichen. Auch Mobbing ist darauf zurückzuführen, dass Menschen ihre Macht bewusst gegen andere Personen einsetzen, um etwa ihre eigene Stellung in der Gesellschaft zu verbessern.¹²

Da die eigene Erziehung meist die Basis dafür legt, wie man seine Kinder erzieht, legt der eigene Minderwertigkeitskomplex zugleich auch die Basis für den Minderwertigkeitskomplex der Kinder. Die Schuld für den Minderwertigkeitskomplex der Kinder sucht man jedoch nicht bei sich selbst, sondern bei den

9 Die Gesamtscheidungsrate gibt an, wie groß der Prozentsatz der Ehen ist, die durch eine Scheidung (und damit nicht durch den Tod eines der beiden Ehepartner) enden.

10 Im Jahre 2008 lag sie bei 47,8 und 2009 bei 46%, ist also leicht rückläufig. Vgl. Statistik Austria: „Ehescheidungen seit 1999 nach ausgewählten Merkmalen“, http://www.statistik.at/web_de/static/ergebnisse_im_ueberblick_scheidungen_022912.pdf (24.6.2010).

11 Hans Georg Zpatoczky. „Die Neurose blüht...“ S. 35-51 in: Angela Ringel (Hg.). Österreichs verwundete Seele: 20 Jahre nach Erwin Ringel. Kremayer & Scheriau/ Orac: Wien, 2005. S. 42.

12 Ebd.

6 Ebd. S. 841.
7 Ebd. S. 843
8 Ebd. S. 845f.

Kindern, wodurch der Kreislauf von Neuem beginnt.¹³

Die Auswirkungen des Minderwertigkeitskomplexes

Es geht bei dem oben beschriebenen Minderwertigkeitskomplex nicht nur um ein Problem einzelner Österreicher, das sich ähnlich natürlich auch woanders findet. Es geht vielmehr darum, dass er als eine Art „Volkskrankheit“ angesehen werden muss. Das zeigen u.a. folgende einzelne Symptome:

Hass und Verbitterung

Ringel schreibt:

Sehr viele Österreicher glauben, nicht zuletzt infolge ihrer schlimmen Kindheits-erlebnisse, Stiefkinder Gottes, des Lebens und des Glückes zu sein. Es werden daher ständig Personen gesucht, an denen der daraus entstehende Haß abregiert werden kann.¹⁴

Zapotoczky zeigt die Gründe für Aggression bis hin zur Brutalität.

Opfer sind Säuglinge, Kinder, Frauen, oft Unschuldige, Unbeteiligte, die zufällig zugegen sind. ... Und nicht selten ist diesen aggressiven Ausbrüchen eine narzisstische Kränkung zugrunde gelegt, dieses ‚ich kann nicht, ich darf nicht verlieren, darf keine Einbuße, keinen Verlust hinnehmen, dann sollen lieber alle Beteiligten mit zugrunde gehen‘.¹⁵

Auch Ausländer und Fremde bekommen diesen Hass oft zu spüren.¹⁶

13 Erwin Ringel. „Friedrich Heer als Therapeut der österreichischen Neurose“ S. 841-863 in: Wolfgang Mantl (Hg.). Politik in Österreich. A.a.O. S. 848.

14 Ebd.

15 Hans Georg Zapotoczky. „Die Neurose blüht...“ S. 35-51 in: Angela Ringel (Hg.). Österreichs verwundete Seele: 20 Jahre nach Erwin Ringel. A.a.O. S. 43.

16 Erwin Ringel. „Friedrich Heer als Therapeut der österreichischen Neurose“ S. 841-863 in: Wolfgang Mantl (Hg.). Politik in Österreich. A.a.O. S. 848.

Vorurteile und Diskussionsverweigerung

Anstatt sich der Realität, etwa der eigenen Schuld zu stellen, wird mit Hilfe von Vorurteilen ein Feindbild geschaffen. Im Zweifelsfall ist immer der Andere schuld. Um dieses Feindbild aufrecht zu erhalten, verweigert man sich jeder Diskussion.¹⁷

Neid und Misstrauen

Da Menschen sich häufig durch die Arbeit und den Rang in der Gesellschaft definieren, leben sie ständig im Wettstreit mit den Menschen in ihrem Umfeld. Die Folgen sind Neid und Misstrauen, besonders am Arbeitsplatz, aber auch in der Nachbarschaft. So fällt es Österreichern schwer, Geschenke anzunehmen. Denn keinesfalls will man in der Schuld des Anderen stehen, der damit der Gönner ist und ich der Empfänger.

Der Pseudo-Kompromiss

Es gibt wohl kaum einen Punkt, der die Auswirkungen des Minderwertigkeitskomplexes besser deutlich macht, als die Neigung der Österreicher zum Kompromiss.

Der Kompromiss als solches ist durchaus begrüßenswert und anzustreben. Doch während ein wirklicher Kompromiss das Resultat zweier entgegen gesetzter Auffassungen ist, bleibt man beim Pseudo-Kompromiss „weiterhin beiden konträren Wünschen verpflichtet, wodurch sich, wenn man den einen durchzusetzen versucht, der andere (bewußt oder unbewußt) als Bremsfaktor erweisen wird.“¹⁸ Ringel fasst es gut zusammen:

Als Folge der neurotischen Pseudolösungen schwankt der Österreicher oft zwischen Herrschen (Machtbedürfnis), Dienen, vorauseilendem Gehorsam und wieder auch der

17 Ebd. S. 849.

18 Ebd. S. 852.

Auflehnung, und er selbst weiß oft nicht, ob, was er sagt, Wahrheit oder Lüge ist, weil die entgegengesetzte Tendenz ja unverarbeitet stets auf der Lauer ist.¹⁹

Die Ursache des Minderwertigkeitskomplexes

Trotz alledem stellt sich nach wie vor die Frage, wie es zu dieser Neurose²⁰ und dem daraus resultierenden Minderwertigkeitskomplex kommen konnte, und ob es eine Lösung dafür gibt. Pawlowsky sieht den Ausgangspunkt in der Gegenreformation. Er schreibt:

Einer Bevölkerung die Glaubensüberzeugung zu nehmen, bedeutet einen tiefen Einschnitt in Selbstwert und Identität. Viele standen zu ihrer Überzeugung und wurden vertrieben – die letzten noch unter Maria Theresia. Die bleiben mussten, hatten sich zu arrangieren, wurden katholisch oder spielten katholisch und gerieten in jene Ambivalenz, die Erwin Ringel als Ausgangspunkt der Neurose diagnostiziert: Ambivalenz erzeugt Angst, Angst führt zu Minderwertigkeitsgefühlen, auf dem Boden solcher Selbstzweifel und Selbstverachtung wachsen Schuldgefühle, die mit realer Schuld nichts zu tun haben. [...] Nirgends anderswo in Europa hat die Gegenreformation so dauerhafte Spuren hinterlassen wie in Österreich. Wenn der Glaube ein Herzstück menschlicher Identität darstellt, dann bedeutet die zwangsweise Preisgabe dieses Glaubens einen tiefen Verlust jedes Verantwortungsgefühls und zwar weit über den eigentlichen religiösen Bereich hinaus.²¹

Durch das Toleranzpatent 1781 wie auch das Protestantenpatent 1861 wurden zwar die äußeren Rahmenbedingungen

der Gegenreformation wieder rückgängig gemacht, die bereits entstandene Mentalität konnte es aber nicht mehr grundlegend ändern. Vielmehr war der Grundstein für den sich ausweitenden Minderwertigkeitskomplex bereits gelegt und durch den Umgang mit der Gegenreformation (oder besser gesagt mit der Verdrängung der Gegenreformation) wurde dieser eher noch verstärkt.²²

Bevor ich aufzeige, wie die österreichische Neurose überwunden werden kann, möchte ich kurz auf dafür notwendige Veränderungen im österreichischen Missionsverständnis eingehen.

Das in Österreich vorherrschende traditionell evangelikale Missionsverständnis

In ihrer Diplomarbeit hat die katholische Religionslehrerin Anna Steinböck die Praxis evangelikaler Verkündigung in Österreich untersucht. Dabei zeigt sie sehr gut auf, dass die evangelikale Verkündigung sich praktisch ausschließlich auf das seelsorgerliche Gespräch,²³ die Großevangelisationen,²⁴ die schriftliche Evangelisation²⁵ und die Nachbetreuung (Nacharbeit)²⁶ konzentriert. Im Vordergrund steht immer, dass das Gegenüber eine Entscheidung für Christus trifft. Darüber hinaus erwähnt sie auch noch die Schulung von Mitarbeitern: „Regelmäßig stattfindende Schulungskurse rüsten sowohl für die persönliche Evangelisation als auch für den Missionseinsatz.“²⁷

Einen Grund dafür sieht Mayer in der Lehre:

22 Erwin Ringel. „Friedrich Heer als Therapeut der österreichischen Neurose“ S. 841-863 in: Wolfgang Mantl (Hg.). Politik in Österreich. A.a.O. S. 852.

23 Anna Steinböck. Die Evangelikale Bewegung. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Wien, 1984. S. 43.

24 Ebd. S. 44.

25 Ebd. S. 46.

26 Ebd.

27 Ebd. S. 48.

19 Ebd. S. 853.

20 Als Neurose wird der „Konflikt zwischen bewußten und unbewußten Tendenzen in unserem Inneren“ bezeichnet. Vgl. Erwin Ringel. Ebd. S. 841.

21 Peter Pawlowsky. „Altes Elend – Neue Chancen: Gibt es Wege aus der Kirchenkrise?“ S. 70-89 in: Angela Ringel (Hg.). Österreichs verwundete Seele. A.a.O. S. 74.

Es ist eine Grundposition evangelikaler Lehre, dass alle wiedergeborenen Christen für die Weitergabe und Verbreitung des Evangeliums mitverantwortlich sind. Ein jeder soll seine besonderen Talente und Fähigkeiten in den Dienst Gottes stellen und an der Verkündigung der Heilsbotschaft mitwirken.²⁸

Überlegungen, dass es Talente und Fähigkeiten gibt, die nichts mit der Verkündigung der Heilsbotschaft zu tun haben, gibt es kaum. Auch die soziale Aktion findet wenig Berücksichtigung. Das oberste Ziel ist, wie bereits dargelegt, die Seelen der Menschen zu retten.

**Talente und Fähigkeiten,
die nichts mit der Verkündigung
der Heilsbotschaft zu tun haben.**

Evangelikale neigen vielfach dazu, den Glauben vom Alltagsleben zu trennen. Robert Banks nennt zehn Punkte, die den dadurch entstandenen Graben sichtbar machen, darunter u.a.:

Unsere Einstellungen und Werte im Alltag sind oft von denen unserer Gesellschaft geprägt.

Viele unserer Schwierigkeiten haben mit dem äußeren Druck zu tun, dem wir täglich ausgeliefert sind (Zeitmangel, Erschöpfung, Spannungen in der Familie usw.).

Unsere Alltagsorgen und -freuden haben in der Gemeinde meist nur wenig Raum. Nur selten sprechen die hauptamtlichen Theologen wirklich die relevanten Aufgaben unseres Alltags an.

Wenn Alltagsthemen angesprochen werden, dann werden sie in der Regel zu theoretisch behandelt.

28 Thomas Mayer. Wiedergeborene Christen. Die evangelikale Bewegung und die ihr zugehörigen Gemeinden in Salzburg – Bestimmung, Differenzierung, Abgrenzung. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Salzburg, 1998. S. 61.

Nur eine Minderheit der Christen liest geistliche Bücher oder bildet sich theologisch fort.²⁹

Die Problematik ist nicht neu und betrifft auch nicht nur Österreich. Vielfach ist man sich dessen bewusst und versucht es zu verändern. So sind in den letzten Jahren in Österreich zahlreiche Missionswerke entstanden, die sich jeweils eines speziellen Alltagsthemas (Erziehung, Sucht, Eheberatung usw.) annehmen. Dies ist durchaus begrüßenswert und auch notwendig. Doch solange sich an der österreichischen Neurose nichts ändert, kann und wird es nur ein Behelf sein. Eine wirkliche Lösung ist es jedoch nicht.

Doch wie kann es gelingen die österreichische Neurose zu überwinden?

Die Überwindung der österreichischen Neurose

Die Ganzheitlichkeit des Menschen

Gott hat den Menschen als eine Einheit von Körper, Seele und Geist geschaffen.

Weil das menschliche Wesen eine Einheit bildet, ist es nicht möglich, einer Person angemessen zu helfen, indem man sich nur um ein isoliertes Bedürfnis kümmert (z.B. das geistliche Bedürfnis nach Gottes Vergeltung), während man andere Bedürfnisse (z.B. materielle und körperliche Bedürfnisse) vernachlässigt.³⁰

Padilla verweist darauf, dass sich ganzheitliche Mission auf die Befriedigung grundlegender menschlicher Bedürfnis-

29 Robert Banks zitiert in: Michael Frost u. Alan Hirsch. Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts. C&P Verlagsgesellschaft: Glashütten, 2008. S. 46.

30 Rene Padilla. „Ganzheitliche Mission.“ S. 145-168 in: Andreas Kusch u. Thomas Schirmacher (Hg). Der Kampf gegen die weltweite Armut - Aufgabe der Evangelischen Allianz? Zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 2009. S. 152.

se, einschließlich des Bedürfnisses nach Gott, ausrichten muss. Dass Gott eher an Seelen interessiert sei und es deshalb genüge, den Menschen mit Gott zu versöhnen, wurzelt in einem Missverständnis sowohl des Wesens Gottes als auch der Natur des Menschen.³¹

Damit die österreichische Neurose überwunden werden kann, genügt es nicht, sich einem Bedürfnis (etwa dem Wunsch nach dem ewigen Leben) zu widmen, und die anderen Bedürfnisse (die Überwindung der Neurose und des Minderwertigkeitskomplexes) auszuklammern. Die Vergangenheit hat ihre Spuren in der Seele hinterlassen, und das können wir nicht weiter leugnen. Ein ganzheitliches, transformatorisches Missionsverständnis muss daher die Basis der Mission in Österreich sein.

Verständnis des Problems

Die Überwindung der österreichischen Neurose kann nur dann gelingen, wenn sich der Einzelne der Problematik bewusst wird. In Gesprächen habe ich festgestellt, dass es hilfreich sein kann, sich mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung Österreichs zu befassen.³² Denn verhältnismäßig wenige Menschen wissen einerseits um die radikalen Umwälzungen in der Zeit der Reformation und andererseits um die Radikalität der

Gegenreformation und deren Auswirkungen auf die österreichische Seele.

... erkennen, dass die Geschichte die Menschen prägt.

Es ist wichtig zu erkennen, dass die Geschichte die Menschen geprägt hat und dies folglich Auswirkungen auch auf ihr eigenes Verhalten hat. Denn „[o]hne Wissensbildung gibt es keine Gewissensbildung.“³³ Das Ziel muss es sein, die eigene Mentalität und Kultur zu verstehen, um einen bewussten Entschluss zur Veränderung zu fassen.

Verständnis der Ursache

Wer nie eine gesunde Beziehung zum eigenen Ich aufgebaut hat, bezieht seine Identität vom Gegenüber und degradiert das Gegenüber somit zum Objekt, über das er Macht ausübt. Folglich ist mangelnde Identität mitunter die Ursache der österreichischen Neurose. Bis heute hat die österreichische Seele die Spuren der Vergangenheit nicht überwunden und somit auch nie ihren Frieden gefunden. Es gibt daher nur einen Weg zur Überwindung der Neurose: Die Einkehr des göttlichen Friedens!

Friede ist jedoch mehr als nur die Abwesenheit von Krieg! „Nach Jak 4,1-2 kommt der Krieg – auch schon der dort angesprochene Streit in der christlichen Gemeinde – aus den unkontrollierten Begierden im Menschen.“³⁴ Auch die österreichische Neurose hat hier ihren Ursprung. Hass, Neid, Diskussionsverweigerung, der Pseudo-Kompromiss, ja selbst der Minderwertigkeitskomplex haben ihren Ursprung in der Begierde des Menschen. Man will mehr und besser

31 Ebd. S. 153.

32 Neben der vorliegenden Ausarbeitung und den bereits zitierten Geschichtsbüchern sei (vor allem für Laien) die CD-ROM „Bibel-Entdecker. Für Bibellese-Einsteiger von 9 – 99 Jahren“ des Bibellesebundes Österreich empfohlen. Entgegen der Aufmachung und dem Titel ist die CD-ROM nicht primär für Kinder gemacht, sondern vor allem für Menschen, die sich mit der Geschichte der Bibel in Österreich beschäftigen möchten. Sehr gut recherchiert und technisch gut aufbereitet werden die Fakten der Reformation und Gegenreformation, wie auch deren Folgen dargelegt, sodass man den Spuren der Geheimprotestanten und Täufer folgen kann.

33 Erwin Ringel. „Friedrich Heer als Therapeut der österreichischen Neurose“ S. 841-863 in: Wolfgang Mantl (Hg.). Politik in Österreich. A.a.O. S. 858.

34 Thomas Schirrmacher. Ethik. 6 Bände. RVB: Hamburg & VTR: Nürnberg, 2009⁴. Band 6. S. 173-174. „Jak 4,1-2“ im Original fett gedruckt.

sein, sich von der Menge abheben und seine eigene Meinung durchsetzen.

Überwindung der Neurose

Im Gegensatz zu Ringel sehe ich die Lösung zur Überwindung der Neurose und des Minderwertigkeitskomplexes nicht darin, dass man beginnt, ein demokratisches System in sich selbst zuzulassen.³⁵ Vielmehr ist es der göttliche Friede, der in jedem Menschen einkehren muss (Joh 14,27). Dies wird erst geschehen, wenn Österreicher sich bewusst von der Begierde ab- und Gott zuwenden. Bei der Bekehrung geschieht dies erstmalig, weshalb die Bekehrung durchaus als erster Schritt zur Überwindung der Neurose gesehen werden kann. Gleichzeitig muss es der Beginn eines Wachstums- und Jüngerschaftsprozesses sein (Phil 4,9), bei dem Anleitung benötigt wird.

Neue Identität

Sehr viele Österreicher verstehen sich als Stiefkinder Gottes. Auch in Freikirchen erlebe ich viele Menschen, die zwar überzeugt sind, Gottes Kinder zu sein, sich aber nicht so verhalten. Sie versuchen, sich in den Vordergrund zu drängen und zu beweisen, dass sie besser sind als andere. Letztendlich geht es in ihrem Leben nur um sich selbst.

Die Überwindung der Neurose wird sich in erster Linie dadurch zeigen, dass es zu einer neuen Identität kommt. Eine Identität, die sich nicht mehr über Taten oder andere Menschen definiert, sondern die in Christus ruht (Hebr 4,10).

Christus muss das Vorbild unserer neuen Identität sein. Er „wusste, dass ihm der Vater alles in seine Hände gegeben hatte und dass er von Gott gekommen war und zu Gott ging.“ (Joh 13,3) Jesu Identität

35 Erwin Ringel. „Friedrich Heer als Therapeut der österreichischen Neurose“ S. 841-863 in: Wolfgang Mantl (Hg.). Politik in Österreich. A.a.O. S. 855.

hing nicht von seinem Gegenüber ab, weshalb er es nicht als Demütigung sah, seinen Jüngern etwa die Füße zu waschen.³⁶

Paradigmenwechsel in den Freikirchen

Die geschichtliche Entwicklung der Evangelikalen in Österreich wurde vielfach durch Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten geprägt. Sehr viele Freikirchen sind nicht durch eine bewusste Gründung einer Tochtergemeinde, sondern durch persönliche Differenzen in der Leitung und der daraus folgenden Trennung entstanden. Dies zeigt, dass die österreichische Neurose auch in den Freikirchen nicht überwunden ist. Eine wesentliche Rolle bei der Überwindung nimmt hier der ausländische Missionar ein, wenn er bereit ist, Österreicher in einem Jüngerschaftsprozess anzuleiten und ihnen hilft, zu einer neuen Identität zu finden.

Auch Freikirchen sind
durch die Geschichte geprägt.

Doch reicht es nicht aus, dass Einzelne die Neurose überwinden. Auch Freikirchen als Ganzes wurden durch die Geschichte geprägt. Folglich müssen auch sie das, was sie bisher praktiziert haben, hinterfragen. Unweigerlich wird es zu einem Paradigmenwechsel³⁷ in den Freikirchen kommen müssen.

36 Kent u. Barbara Hughes verweisen auf die Midrasch, wo gelehrt wird, dass kein Hebräer, nicht einmal ein Sklave, angewiesen werden durfte, jemandem die Füße zu waschen. Kent u. Barbara Hughes. *Liberating Ministry from the Success Syndrome*. Tyndale House Publishers: Wheaton. 2002⁷. S. 47.

37 Veränderung des Blickwinkels bzw. der Überzeugung. Ein positives Beispiel eines Paradigmenwechsels finden wir etwa bei den Täufern. Ihr Kirchenverständnis unterschied sich ganz wesentlich von dem der Katholischen Kirche oder der

Der Paradigmenwechsel in der Gemeinde hat nur sekundär damit zu tun, welche Art von Leitungsstruktur gewählt wird. Viel wichtiger ist, dass sich jeder der Neurose stellt und bewusst daran arbeitet, diese zu überwinden. Die größten Auswirkungen auf die Gemeinde wird es haben, wenn dies in und von der Leitung aus geschieht. Doch jeder einzelne, der die Einkehr des göttlichen Friedens erlebt, wird einen Unterschied machen, im persönlichen Umfeld, aber auch in der Gemeinde.

Dabei spielen vor allem die ersten drei der folgenden Punkte eine wichtige Rolle:

Friedliches Miteinander

Entgegen der Befürchtungen mancher „Bewahrer“ stehen evangelikale Freikirchen nicht in der Gefahr, dem Synkretismus und Relativismus zu verfallen.³⁸ Vielmehr besteht die Gefahr, dass man sich durch Abgrenzung und Abwehr definiert.³⁹ Der österreichischen Neurose

Reformatoren.

38 Vgl. Christian A. Schwarz. „Die vier wichtigsten Schritte.“ S. 41-54 in: Ulrich Eggers, Markus Spieker (Hg.). Der E-Faktor. Evangelikale und die Kirche der Zukunft. R.Brockhaus: Wuppertal, 2005. S. 53. Die Aussage von Schwarz bezieht sich zwar auf Deutschland, trifft m.E. aber auch auf Österreich zu.

39 In seinem Beitrag zur evangelikalen Bewegung führt Hempelmann zwei Typen der Bewegung auf: den klassischen Typ der Evangelikalen und den fundamentalistischen. Der klassische Typ, der, so Hempelmann „sich in der Evangelischen Allianz (gegründet 1846), der Gemeinschaftsbewegung und der Lausanner Bewegung konkretisiert und vor allem Landeskirchler und Freikirchler miteinander verbindet [...] stellt den Hauptstrom der evangelikalen Bewegung dar.“ Kennzeichnend für den fundamentalistischen Typ ist „sein stark auf Abwehr und Abgrenzung gerichteter Charakter im Verhältnis zur historisch-kritischen Bibelforschung, zur Evolutionslehre, in ethischen Fragen (Abtreibung, Pornographie, Feminismus etc.).“ Reinhard Hempelmann. Evangelikale Bewegungen. Beiträge zur Resonanz des konservativen Protestantismus. EZW-Texte 206/2009. Die Unter-

kommt das sehr gelegen. Nürnberger schreibt: „Ihr [der Evangelikalen, Anm.] Glaube ist hohl und schwach. Wäre er stark, führte er zu liebevoller Gelassenheit statt zu aggressiver Abwehr.“⁴⁰

Eine neue Identität hingegen ermöglicht erst den wirklichen Dienst, der aus Liebe am Nächsten geschieht. Darüber hinaus legt sie aber auch die Basis für das Gespräch mit meinem Gegenüber, auch wenn er eine andere Meinung hat als ich. Wenn die Identität nicht mehr vom Gegenüber abhängt, kann seine Andersartigkeit akzeptiert und sogar als Bereicherung gesehen werden.

Starker Glaube führt zu
liebevoller Gelassenheit.

Nach dem bewährten Leitsatz „In wesentlichen Dingen Einheit, in unwesentlichen Dingen⁴¹ Freiheit, aber über allem die Liebe!“ wird eine neue Identität dazu beitragen, dass Österreicher lernen, auch Gegensätze auszuhalten, ohne sie gleich als Verrat am Evangelium zu bezeichnen. Dies bedeutet nicht, dass Konflikte unter den Tisch gekehrt werden. Eine stabile Identität wird jedoch die eigene Meinung nicht zum Maßstab erheben.

schiede, die Hempelmann hier darstellt, sehe ich auch in Österreich. Da das Wort „Fundamentalismus“ heute jedoch sehr stark negativ belegt ist und oft als „religiös fanatisch“ verstanden wird, lehne ich die Verwendung des Wortes in diesem Zusammenhang ab. Vgl. Thomas Schirmmacher. Fundamentalismus. Wenn Religion zur Gefahr wird. SCM Hänssler: Holzgerlingen, 2010. S. 14ff.

40 Christian Nürnberger, Theologe und Autor, zitiert in: Peter Strauch. „Beobachtungen eines Mitspielers“ S. 78-95 in: Ulrich Eggers, Markus Spieker (Hg.). Der E-Faktor. Evangelikale und die Kirche der Zukunft. R.Brockhaus: Wuppertal, 2005. S. 89.

41 Wesentliche Dinge sind eindeutige Gebote Gottes. Unter unwesentliche Dinge fällt alles, das nicht eindeutig als Gebot Gottes deklariert ist. Darunter fallen u.a. Gebräuche und Ordnungen, „die zwar sinnvoll sein mögen, nie aber für alle verpflichtend gemacht werden können.“ Thomas Schirmmacher. Ethik. A.a.O. Band 3. S. 242.

Die Bibel fordert dazu auf, in Frieden zu leben. Es heißt sogar: „Jagt dem Frieden nach!“ (Hebr 12,14 u.a.). Von daher ist und kann Friede nichts Statisches sein, der ein für allemal Teil des Lebens wird. Um in Frieden zu leben, bedarf es einer bewussten Entscheidung, die immer wieder erneuert werden muss.

Bereitschaft zu Lob und Dank

Ein Österreicher spricht sehr stark auf Lob, Anerkennung und Dank an. Eine Auswirkung der oben beschriebenen Neurose sind jedoch Neid und Miss-
trauen. Wenn jemand also etwas gut macht, wird er dafür nicht gelobt, sondern möglicherweise sogar noch gemobbt.

Internationale Untersuchungen belegen, dass das Lob grundsätzlich keine Stärke evangelikaler Gemeinden ist.⁴² Dabei sehen wir in Bibel an zahlreichen Stellen, dass gute Arbeit belohnt und Engagement lobend hervorgehoben wird.⁴³

Dass in evangelikalen Gemeinden grundsätzlich wenig gelobt wird, hat u.a. mit einer verdrehten Auslegung von Mt 6,1-18 zu tun. Jesus warnt an dieser Stelle davor, die Frömmigkeit zur Schau zu stellen. Wenn dies der Fall ist, brauchen die Menschen nicht erwarten, dass sie im Himmel dafür noch belohnt werden. Der Rückschluss, dass Menschen, die für gute Taten belohnt werden (indem man sie u.a. lobend hervorhebt), dafür keinen Lohn mehr im Himmel erhalten, ist nicht zulässig.

Die Überwindung der Neurose äußert sich daher in der Bereitschaft zu Lob und Anerkennung, aber auch in der Dankbarkeit dem Anderen gegenüber. Auch

wenn Gott die Taten eines Tages lobend hervorheben wird, so soll und darf uns das nicht davon abhalten, ebenfalls zu loben.

Liebevolle Beziehungen

Fehlendes Vertrauen ist ein Ursprung des Minderwertigkeitskomplexes. Die oben angeführten Untersuchungen zeigen auf, dass man sich in der Gemeinde, ja sogar in der Kleingruppe schwer tut, einander zu vertrauen.⁴⁴ Vertrauen kann man jedoch nicht erzwingen. Deshalb sind wir hier bei dem entscheidenden Punkt im gesamten Prozess der Transformation. Zum Vertrauen gehören zwei: Der, der Vertrauliches weitergibt, und der, der damit vertraulich umgeht. Eine neue Identität ist daher die Voraussetzung dafür, dass liebevolle Beziehungen gelingen können. Denn der, dessen Identität in Christus gegründet ist, wird bereit sein, Vertrauliches von sich zu geben, bzw. vertraulich damit umzugehen. Andere würden das Vertrauen missbrauchen, um sich selbst zu profilieren. Damit liebevolle Beziehungen gelingen, muss aus dem ich ein wir werden.

Vertrauen kann in der kleinsten Einheit der Gemeinde beginnen, in der Zweierschaft.⁴⁵ Leider gibt es nur sehr wenige Zweierschaften, aber gerade diese kleinste Zelle der Jüngerschaft kann (neben der Ehe) die größte Hilfe bei der Gestaltung des Lebens sein. Kaum etwas anderes, ja nicht einmal eine gute Predigt, wird für beide Personen derart prägend sein wie diese Zeit.

Vertrauen kann und wird auch in der Kleingruppe (Hauskreis, Interessensgruppe, oder auch Bibelstunde) entstehen, wenn man dies bewusst fördert.

42 Christian A. Schwarz. „Die vier wichtigsten Schritte.“ S. 41-54 in: Ulrich Eggers, Markus Spieker (Hg.). Der E-Faktor. A.a.O. S. 46.

43 Vgl. das Gleichnis von den Talenten Mt 25,14-30; Geschichte vom ungerechten Verwalter Lk 16,1-13; bis hin zu den Sendschreiben in Offb 2 u. 3.

44 Christian A. Schwarz. „Die vier wichtigsten Schritte.“ S. 41-54 in: Ulrich Eggers, Markus Spieker (Hg.). Der E-Faktor. A.a.O. S. 46.

45 Zwei Personen, die sich regelmäßig treffen, um über persönliche Dinge zu reden, die Bibel zu lesen und zu beten.

Wichtig ist hierbei, dass das Vertrauen geschützt wird, indem man etwa verspricht, dass vertrauliche Dinge nicht an Personen außerhalb der Kleingruppe weitererzählt werden. Auch was als „Gebetsanliegen“ weitergegeben wird, kann solch einen Vertrauensbruch darstellen und wird negative Folgen haben. Der Leiter ist von daher gefordert, Missbrauch zu verhindern und Vertrauen aufzubauen.

Aber auch innerhalb der Gemeinde soll Vertrauen entstehen. Es muss möglich sein, dass man etwa im Gottesdienst oder in der Gebetsstunde von seinen Nöten berichten kann, ohne einem Gesichtsverlust fürchten zu müssen. Menschen, die ihre Identität in Christus kennen, werden das Vertrauen zu schätzen wissen und es erwidern.

...Österreichern vertrauen,
dass auch sie Verantwortung
übernehmen können.

Gerade weil Vertrauen in Österreich Mangelware ist, werden Menschen, denen man vertrauen kann, als anziehend wahrgenommen. Viele Menschen heute wünschen sich jemanden, dem sie vertrauen und dem sie ihr Herz ausschütten können, jemanden, der einfach da ist und sie versteht. Dies wird möglich, wenn Menschen selbst das Vertrauen Gottes erleben und somit befreit sind von der Abhängigkeit von anderen Menschen. Daraus können und werden liebevolle Beziehungen entstehen, die für einen selbst, aber auch für viele andere Menschen prägend sein können.

Und es wird schließlich dazu kommen, dass man beginnt, Österreichern zu vertrauen, dass auch sie Verantwortung übernehmen können.

Mitarbeit der Jugend⁴⁶

Ein guter Indikator, ob der Paradigmenwechsel in den Gemeinden wirklich stattgefunden hat, ist oftmals die Jugend. Sie prangern faule Kompromisse, un begründete Tradition und unehrliche Beziehungen schonungslos an. Deshalb ist ihre Meinung oft nur bedingt erwünscht. Vielfach gelingt es nicht, die eigene Gemeindejugend zu gewinnen, geschweige denn, dass die ältere Generation Vorbildfunktion für die Jugend ausüben. Dabei könnten beide Gruppen viel voneinander lernen.

Gemeinden, denen es gelungen ist, Jugendliche als Mitarbeiter zu gewinnen, haben davon sehr profitiert. Es wäre wünschenswert, dass dies noch vielerorts gelingt.

Leitungsverständnis

Dass die österreichische Neurose auch in evangelikalen Gemeinden vorhanden ist, zeigt sich besonders am Verständnis von Leitung. Zum einen ist es sehr schwierig, Österreicher zu finden, die bereit sind, Leitungsverantwortung zu übernehmen. Zum anderen tut sich, wer sich dann doch gefunden hat, oft schwer, mit der ihm anvertrauten Macht umzugehen oder er missbraucht diese gar. Spannungen bis hin zu Spaltungen sind vorprogrammiert. Wird als Folge daraus eine Person aus der Leitung abberufen (oder nicht mehr bestätigt), kann es leicht zum offenen Protest kommen, unter dem folglich die gesamte Gemeinde leidet.

Spätestens wenn einem Leiter die Macht entzogen wird, zeigt sich sehr deutlich, ob er seine Leitung tatsächlich als einen Dienst verstanden hat. Wenn ja, wird er bereit sein, auch in anderen Bereichen zu dienen, selbst wenn dies einfache Arbei-

46 Unter Jugend wird meist die Altersgruppe zwischen 14 oder 15 und 19 verstanden. Vereinzelt wird die Altersgrenze nach oben offen gehalten, wobei Ältere meist nur dann bleiben, wenn sie für die Mitarbeit gewonnen wurden.

ten sind. Er wird sich ein Beispiel an Jesus nehmen, der selbst Sklavenarbeit verrichtete, indem er seinen Jüngern die Füße wusch.

Damit es zu einem wirklichen und dauerhaften Paradigmenwechsel in den Gemeinden und auch zukünftigen Leiter in einem Jüngerschaftsprozess zum Dienst angeleitet und auch begleitet werden. Wird die Begleitung, die ein Schlüssel zum dauerhaften Paradigmenwechsel ist, von jemandem abgelehnt, wird es notwendig sein, die Frage zu stellen, ob diese Person als Leiter tragbar ist.

Übertragung der Verantwortung an österreichische Leiter

Ziska stellte 2006 in einer Untersuchung unter 53 evangelikalen Freikirchen fest:

In der Gesamtgruppe der Leiter sieht man, dass Ausländer, vor allem Missionare (besonders aus den USA, Deutschland und der Schweiz), weiterhin eine sehr tragende Rolle in diesen Gemeinden spielen. Genau ein Drittel der Ältesten (56 von 168) sind Ausländer. Noch dazu, wo die ausländischen Ältesten auch Missionare sind (wenigstens 34 Missionare dienen als Älteste in dreißig Gemeinden), haben sie häufig eine bestimmende Führungsrolle in jenen Gemeinden. Nicht selten sind sie offiziell oder de facto die Pastoren ihrer Gemeinden.⁴⁷

In der Fußnote ergänzt er die Aussage mit folgendem Kommentar:

Genauso wichtig ist die Tatsache, dass fast alle dieser männlichen Missionare tüchtige Ehefrauen hatten, die selbst oft sehr starke Rollen in ihrer jeweiligen Gemeinden [sic!] ausgeübt haben. Darüber hinaus übten mindestens acht andere ausländischen [sic!] Missionare starken Einfluss auf diesen [sic!] Gemeinden aus, ohne konkrete Gemeindeämter zu bekleiden. Dazu kommen

47 Joseph R. Ziska. Auswertung der Umfrage an den ARGEGÖ Gemeinden in Österreich (Herbst 2006). Wien, 2008. S. 26.

noch manche ‚ehrenamtliche Dienste‘ verschiedener Missionare.⁴⁸

Es gibt genügend fähige Österreicher! Trotzdem haben in vielen Freikirchen und Missionswerken ausländische Missionare eine bestimmende Führungsrolle. Nun mag das in gewissen Bereichen seine Berechtigung haben. Dass aber die Zahl der österreichischen Pastoren⁴⁹ in den letzten Jahren stark rückläufig ist, zeigt, dass es hier ein grundlegendes Problem gibt.

Die Zahl der österreichischen Pastoren ist in den letzten Jahren stark rückläufig.

Ziska stellt in seiner Untersuchung der ARGEGÖ-Gemeinden⁵⁰ fest, dass 1996 acht Gemeinden einen österreichischen Pastor hatten, und vier österreichische Frauen teilzeitlich in der Gemeinde angestellt waren. Im Jahre 2006 hatten nur mehr drei Gemeinden einen österreichischen Pastor und eine Frau war teilzeitlich angestellt. In diesem Zeitraum hat sich auch die Zahl der ausländischen Missionare⁵¹ leicht verringert. 1996 gab es zwanzig Missionare, die der obersten Leitung der Gemeinde angehörten und zwei Missionarinnen, die teilzeitlich angestellt waren. 2006 waren es vierzehn

48 Ebd.

49 Ziska definiert österreichische Pastoren wie folgt: „Österr. Pastor‘ sind österreichische Staatsbürger, die den genannten örtlichen Gemeinde de facto auf Ältestenebene dienen und vorwiegend aus österreichischen Quellen entlohnt werden.“ Joseph R. Ziska. AaO S. 33, Tabelle 6c. — Gemeindeleiter bzw. „Ältesten“, nach Art und Jahr.

50 Der ARGEGÖ (Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Gemeinden Österreichs) gehörten zu der Zeit über 200 Freikirchen an.

51 Ziska definiert „ausländische Missionare“ wie folgt: „nicht-österreichische Staatsbürger, die vorwiegend aus ausländischen Quellen bezahlt werden, aber auch in der obersten Leitung der Gemeinde dabei sind und einen wesentlichen Teil ihres Dienstes der genannten örtlichen Gemeinde zugute fließt.“ Joseph R. Ziska. ebd.

Missionare, dafür aber sechs Frauen mit teilszeitlicher Anstellung.⁵²

Keinesfalls soll den Missionaren ihre Berechtigung abgesprochen werden. Jeder von ihnen leistet eine wertvolle Arbeit. Aber es muss zu einer neuen Wertigkeit bezüglich der Rolle der Österreicher kommen. Und deshalb genügt es nicht, zu neuen Horizonten aufzubrechen⁵³ oder kleine Kurskorrekturen durchzuführen, sondern es muss einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel geben. Die Ausrichtung der Gemeinde wird, wie Malessa richtig beobachtet, „weniger von eigenem Nachdenken als vielmehr von der persönlichen Haltung des örtlichen Pastors oder ‚geistlichen Leiters‘ bestimmt.“⁵⁴ Damit Österreicher verstärkt beginnen, auch Verantwortung für ihr eigenes Land und dessen geistliche Situation zu übernehmen, ist es notwendig, dass die Verantwortung zusehends an österreichische Leiter übertragen wird. Erst wenn vermehrt Einheimische die Verantwortung in den Gemeinden, aber auch in den Leitungsgremien der jeweiligen Bünde und Missionswerke übernommen haben, wird der Paradigmenwechsel vollzogen. Denn dann besteht die Möglichkeit, eine eigene Identität zu entwickeln und auch zusehends zu einem sendenden Land zu werden.⁵⁵

52 Ebd.

53 Peter Schädler. *Wie christlich ist das Bundesland Vorarlberg? Eine Studie zur Situation des Christentums in unserer Zeit.* Eigenverlag, 1996. S. 64.

54 Andreas Malessa. „Herr, dein Wort, die edle Gabe...“ S. 195-205 in: Ulrich Eggers, Markus Spieker (Hg.). *Der E-Faktor. Evangelikale und die Kirche der Zukunft.* R.Brockhaus: Wuppertal, 2005. S. 196.

55 Zurzeit ist die Anzahl der Missionare, die aus dem Ausland nach Österreich gekommen sind, um ein Vielfaches höher als die Zahl derer, die von Österreich aus in den missionarischen Dienst ins Ausland gesandt wurde. Für die Zukunft ist hier ein Umkehrverhältnis anzustreben.

In weiterer Folge sollte es dann auch zu einer stärkeren Kontextualisierung in die österreichische Kultur kommen. Als Einheimische kennen die Österreicher Sprache, Kultur und Mentalität der Menschen und werden, wenn sie sich ihrer eigenen Kultur bewusst sind, der Kultur entsprechend handeln. Menschen aus einem anderen Kulturkreis (und dazu zähle ich Deutsche und Schweizer genauso) werden anders handeln, bzw. brauchen viele Jahre, bis sie ihre eigene Kultur kritisch reflektiert, die österreichische Kultur akzeptiert und zum Teil angenommen haben und so das österreichische Denken auch verstehen.

Jeder Christ ein Friedensstifter

Damit es tatsächlich zur Transformation Österreichs kommt, muss göttlicher Friede in dieses Land einkehren. Dies geschieht dann, wenn Christen bereit sind, durch ihr lebendiges Bekenntnis Friedensstifter zu werden, zwischen den Menschen, aber auch in der Beziehung zu Gott. Denn jemand, der Frieden stiftet, ist sozial engagiert, weil er den Menschen ganz praktisch in ihrem Leben hilft. Er ist aber auch missionarisch unterwegs, wenn er den Menschen bewusst macht, dass wahrer Friede nur dann einkehren wird, wenn der Mensch in Beziehung zu Gott tritt. Nicht aufgesetzt, nicht übertrieben, sondern als Teil seines Bekenntnisses. „Das deutsche Wort **Friedensstifter** gibt sehr schön wieder, daß Frieden gestiftet wird, ein Geschenk ist und nur in einem göttlichen Bund denkbar ist.“⁵⁶

Die Mennoniten haben die Not der Gesellschaft richtig erkannt, wenn sie schreiben: „Wir streben danach, in allen Beziehungen Gottes Werkzeuge der

56 Thomas Schirmmacher. *Ethik.* 6 Bände. A.a.O. Band 6. S. 174.

Versöhnung und Friedensstifter zu sein.⁵⁷

Dieses Statement ist absolut zu begrüßen, muss aber auch gelebt werden! Nichts braucht die Gesellschaft mehr als Christen, die sich als Friedensstifter verstehen. Im Bereich Seelsorge, Lebensberatung, Suchthilfe, Ehevorbereitung, Paarbegleitung, Mediation, Integration, Trauerarbeit, ja bis hin zur Mitarbeit in der Krisenintervention wäre es wünschenswert, dass sie sich als Friedensstifter engagieren. Es gibt keine bessere Möglichkeit, den Menschen die Überwindung der Neurose vor Augen zu führen, als wenn sie durch das gesellschaftliche und sozialdiakonische Engagement das Anliegen der Freikirchen sehen und gleichzeitig erleben, dass auch die Menschen, die einer Freikirche angehören, Gottes Frieden und seine Vergebung nötig haben. Denn „[n]ur wer durch die Gnade und Kraft Gottes Selbstbeherrschung und inneren Frieden hat, kann nach außen Frieden schaffen und stiften.“⁵⁸

Menschen werden nur dann dauerhaften Frieden erleben, wenn die Begierde überwunden wird.

Dauerhafter Friede bzw. die Einkehr des göttlichen Friedens in unsere Gesellschaft wird jedoch nicht dadurch gestiftet, dass man sich sozial engagiert.

Unabdingbare Voraussetzung des Friedensstiftens ist die Änderung des Menschen, weil Unfriede/Krieg nicht aus Sachen (etwa Waffen), sondern aus der Gesinnung des natürlichen Menschen erwächst, der nach

christlichem Verständnis in friedloser Gottesferne/Sündhaftigkeit lebt.⁵⁹

Menschen werden nur dann dauerhaften Frieden erleben, wenn die Begierde überwunden wird und göttlicher Friede einkehrt. Mission und die daraus folgende Einkehr des göttlichen Friedens in der Gesellschaft überwinden die österreichische Neurose und führen damit auch zur wahren Transformation Österreichs!

Fazit

Nach über 60 Jahren intensiver Missionsarbeit in Österreich ist es an der Zeit, Resümee zu ziehen und sowohl das Gemeinde- als auch das Missionsverständnis zu überdenken. Oft wurde Österreich als „Friedhof der Missionare“⁶⁰ bezeichnet, was uns das häufige Scheitern der Missionsbemühungen deutlich vor Augen führt. Vielfach hatte es damit zu tun, dass man sich nur bedingt dessen bewusst war, dass Österreich anders ist. Die Geschichte hat ihre Spuren in der österreichischen Seele hinterlassen, und die Auswirkungen sind bis heute sichtbar. Die Freikirchen können ganz wesentlich dazu beitragen, die österreichische Neurose zu überwinden. Die Voraussetzung dafür ist allerdings, dass ein ganzheitliches, ein transformatorisches Missionsverständnis die Basis für die weitere Missionsarbeit in Österreich ist. Die Bekehrung ist zwar der erste Schritt zur Überwindung der Neurose. Damit aber Österreicher zu einer neuen Identität in Christus finden, ist ein Wachstums- und Jüngerschaftsprozess nötig, bei dem er gerade in der ersten Phase Anleitung benötigt. Nur so wird es zu einer dauerhaften Veränderung, zu einer Transformation Österreichs kommen.

57 Mennonitische Freikirche Österreich. „Glaubensbekenntnis“. http://www.mennoniten.at/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=74 (17.5.2011).

58 Thomas Schirrmacher. Ethik. 6 Bände. A.a.O. S. 174.

59 Walther Bienert, zitiert in: ebd.

60 Siehe z.B. Frank Hinkelmann. „Österreich – ‚Felix Austria‘ oder ‚Friedhof der Missionare‘?“ S. 128-135 in: Evangelikale Missiologie 25 (3/09).

Vereinigt Jesus tatsächlich die Christen?

Meine Beobachtungen im deutschen evangelikalen Kontext

Samuel Cueva

Ein Beispiel für eine der Veränderungen von Mission im 21. Jahrhundert ist der Beitrag der internationalen Kirchen im deutschen Kontext. Dieser Artikel zeigt anhand einiger Aspekte die Wichtigkeit eines globalen Verständnisses dessen, was die Internationalisierung der Missionsaufgaben bedeutet. Insbesondere schaut der Autor zurück auf die Konferenz „Jesus unites“, die in seinen Augen den Zugang zu einigen Instrumenten reziproker Mission eröffnete.

Samuel Cueva ist ein peruanischer Missiologe, der seit 20 Jahren Missionsarbeit in Europa entwickelt und als Brückenbauer für reziproke Missionspartnerschaften in verschiedenen Kontinenten wirkt. Zurzeit ist er Pastor einer spanischsprachigen Gemeinde in Zusammenarbeit mit der St. James' Church in Muswell Hill, London. Email: sam@cueva.fsnet.co.uk. (Übersetzung aus dem Englischen von Meiken Buchholz).

Einleitung

Vom 5. bis 7. Mai 2011 fand in Essen die Missionskonferenz „Jesus unites“ mit 350 Teilnehmern statt.¹ Diese Konferenz widmete sich insbesondere der neuen Realität missionarisch aktiver Migrationsgemeinden, internationalen Gemeinden und Diaspora-Bewegungen in Deutschland. Sie wurde von der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) in Zusammenarbeit mit Verantwortlichen für internationale Arbeit in Deutschlands Landes- und Freikirchen organisiert.² In diesem Sinne stellte sie eine für die deutsche Missionsszene einzigartige Zusammenarbeit von Landeskirchen und Freikirchen dar, wie Michael Kisskalt, Dozent für Missiologie

und Referent für Evangelisation im Bund evangelisch-freikirchlicher Gemeinden (BEEG, Baptisten) unterstrich.³ 20 unterschiedliche Kirchen- und Gemeindeverbände sowie Organisationen standen hinter der Konferenz.

Im Folgenden biete ich eine kurze Analyse der deutschen Situation hinsichtlich des wachsenden Phänomens in Deutschland aktiver internationaler Kirchen und stelle zwei Modelle für internationale Kirchen vor.

Internationalen Kirchen und Mission in Deutschland

Während vieler Jahrhunderte breitete sich das Evangelium hauptsächlich durch den Einfluss europäischer und nordamerikanischer Missionskräfte aus. Heute ist offensichtlich, dass Gott zusätzliche Kräfte für die Mission mobilisiert, die aus dem globalen Süden kommen. Diese neue Missionsbewegung muss als eine Missionskraft in Interaktion mit bestehenden Missionsmodellen verstanden werden. Diese Menschen kommen extra nach Europa im Gehorsam gegen Christi Auftrag zur reziproken Zusammenarbeit mit etablierten Gemeinden in Europa (ein Phänomen, das auch in den USA zu beobachten ist). Hier kehrt eine missionarische Verkündigung nach Europa zu-

1 Wolfgang Büsing schickte mir freundlicher Weise eine Einladung zu dieser Konferenz (12.4.2011).

2 Für mehr Informationen siehe Jesus Unites (www.jesus-unites.org).

3 Michael Kisskalt, Information an den Autor per Email am 11.5.2011.

rück, die danach drängt, neue Wege, und Modelle für die Zusammenarbeit des Leibes Christi in mitten der dynamischen globalen Veränderungen zu finden. Um eine Vorstellung davon erhalten, was in Europa geschieht, erstellte der Bund evangelisch-freikirchlicher Gemeinden eine Statistik über 201 Migrationsgemeinden, die in Deutschland arbeiten, wovon 16 Gemeinden in latein-amerikanischen Sprachen arbeiten.⁴

Die Jesus unites-Konferenz gab wichtige Hinweise für eine weitere Beschäftigung mit Fragen rund um die Migrationsgemeinden-Bewegung in Deutschland. Sieben Hauptreferate beschäftigten sich mit Themen wie „Wie sieht multikulturelle Gemeinde aus?“, „Multikulturelle Gemeinde im NT“, „Christen aus aller Welt erreichen Deutsche“ und „Missionare aus der nicht-westlichen Welt in Deutschland“.⁵ Zu dem letzten Thema sprach der Kolumbianer Jesús Londoño, Mitglied der Back to Europe-Bewegung, die das missionarische Bewusstsein für den geistlichen Bedarf Europas fördert. Bemerkenswert waren die Offenheit der deutschen Leiterschaft und die Anwesenheit von Missionsleitern mit Hintergrund in ganz unterschiedlichen Missionsmodellen. Dies verspricht einem positiven Einfluss der Konferenz zum Segen der Kirche in Deutschland.

Eine Schwäche der Konferenz war vielleicht der Mangel an missiologischer Reflexion von Theologie und Missionsstrategie sowie an Bewertung der verschiedenen dargestellten Modelle, obgleich

deren breite Vielfalt an sich inhaltlich sehr inspirierend und herausfordernd war.

Die Iglesia Latina, eine spanisch-sprachige Gemeinde unter der Leitung des argentinischen Pastors Jose Luis Malnis in München oder das Leiterschafts-Trainings-Modell für Latein-Amerikaner von dem Peruaner Joe Calderon waren gute Beispiele für Diaspora-Modelle, die in Deutschland funktionieren.⁶ Beide Modelle versuchen zu zeigen, dass der Heilige Geist etwas Neues in Europa bewirkt, indem er Christen aus unterschiedlichem theologischen Hintergrund und Ursprungscontext aus der südlichen Hemisphäre hierher bringt, um ihren Teil zur Evangelisation beizutragen.

Nach meinem Eindruck gelang es der Konferenz, einige Instrumente für Dienste reziproker Mission zur Verfügung zu stellen, nämlich 1) internationale Gemeinden und Leiter mit unterschiedlichem theologischen und kulturellen Hintergrund zu vereinen; 2) einige Modelle für die Präsenz nicht-westlicher Missionsinitiativen in Deutschland aufzuzeigen und zu fördern; und 3) traditionelle Missionen wie die deutschen Kontaktmission und die – von mir so genannte – emerging mission-Bewegung mit ihren Modellen multikultureller Teams, internationaler Kirchen sowie ethnischer und nicht-westlicher Initiativen zusammenzubringen. Ferner scheint mir, dass dieser Missionsdialog genutzt werden sollte, um Ressourcen zu teilen und neue Modelle für die Arbeit in Europa zu fördern. Die Tatsache, dass die Statistik des BEFG 201 Migrationsgemeinden in Deutschland verzeichnet, zeigt, dass der Heilige Geist, der Autor aller Missionsinitiativen, neue Formen für die christliche Mission des 21. Jahrhunderts hervorbringt.

4 Siehe: Bund Internationale Mission in Deutschland, Evangelisch-freikirchliche Gemeinden in Deutschland-IMD (<http://www.baptisten.de/mission/mission-live/internationale-mission-in-deutschland/>). Siehe auch Bund Evangelisch-freikirchliche Gemeinden-BEFG (www.baptisten.de).

5 Weitere Plenums-Veranstaltungen waren „Warum brauchen wir uns gegenseitig?“, „Was ist unsere Mission für Deutschland“ und „Jesus verbindet – Jesus sendet“. Siehe www.jesus-unites.org.

6 Persönliche Notizen des Autors während der Konferenz.

Zwei Modelle, die deutlich die Kennzeichen der nicht-westlichen Bewegung in Deutschland zeigen, sind das ghanaische Modell der Life Church in Düsseldorf und die Stadtmission in Wanne Eickel, ein internationales Gemeindemodell unter der Leitung von Thomas Milk in Herne, das 130 Menschen aus 25 Nationalitäten umfasst. Milk begann seinen Dienst 1993 als Missionar und startete dann 1998 eine internationale Gemeinde innerhalb des Verbandes der Evangelischen Gemeinschaften.⁷ Er ist verheiratet mit Hermine aus Deutschland und sie haben vier Kinder, von denen zwei in Peru und zwei in Deutschland geboren sind. Die Familie spricht miteinander Deutsch. Während das Leitungsteam dieser Gemeinde Menschen aus der Türkei, Paraguay und Deutschland umfasst, hat das erste Modell ein internationales Team unter der Führung von Pastor Richard Aidoo⁸ aus Ghana. Er ist mit Sigrid aus Chile verheiratet und sie haben zwei in Deutschland geborene Söhne. Aidoo berichtet, dass er seinen Dienst in Deutschland 1989 mit der Gründung der New Life Church begann, wo sich jeden Sonntag 400 Personen aus 38 Nationalitäten versammeln. Die Gottesdienste werden in Englisch, Spanisch, Französisch, Farsi und Kurdisch-Sorani gehalten. Ein Charakteristikum ist, dass alle Gottesdienste ins Deutsche übersetzt werden. Aidoo's Familie illustriert ein Kennzeichen dieses der neuen Missionsmodelle für das 21. Jahrhundert. Aidoo und seine Frau reden miteinander Englisch, seine Söhne sprechen mit ihm Englisch, mit seiner Frau jedoch Spanisch und untereinander Deutsch.⁹ Diese beiden Beispiele vermitteln einen Eindruck davon, worum es bei globaler Mis-

siologie geht. Es heiraten Menschen aus verschiedenen Ursprungsländern und häufig auch mit verschiedenen Muttersprachen und arbeiten in einem Land, zu dem keiner von beiden gehört. Ihre Kinder sind sogenannte *third culture kids*, die bilingual und oft sogar trilingual aufwachsen, und deren Weltbild von mindestens drei verschiedenen Kulturen geprägt ist. Das ist das neue Missions-Szenario für das 21. Jahrhundert.

Ein globales Verständnis der Internationalisierung des Missionsauftrages

In einer Welt der globalisierten Ökonomie, versuchen politische Kräfte die zu einem globalen Phänomen gewordenen Migrationsströme zu beeinflussen. Dieses wachsende globale Phänomen bedeutet, dass mindestens 250 Millionen Menschen weltweit als internationale Migranten bezeichnet werden können, d.h. jeder 35 Mensch der Welt.¹⁰ Das sind einige der Gründe, warum in der christlichen Missionsbewegung in letzter Zeit das Interesse daran erwacht ist, eine Missionstheologie für internationale und interkulturelle Kirchen zu entwickeln. Eine solche neue Missionstheologie muss die Herausforderungen multikultureller Dienste und die Bildung multikultureller Teams berücksichtigen und das Bestreben aufnehmen, eine integrative Missiologie hervorzubringen, die traditionellen Denominationen und Missionsgesellschaften hilft zu erkennen, dass manchmal die Zeit schneller voranschreitet als unsere missiologischen Reflektionen über die dynamischen Veränderungen der Mission des 21. Jahrhunderts. In diesem Sinne schlage ich

7 Informationen von Thomas Milk an den Autor (Email vom 18.Mai 2011).

8 Information von Richard Aidoo an den Autor (Email vom 10. Mai 2011).

9 Ebd.

10 Siehe dazu auch "Report of the World Council of Churches (WCC), Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches, Utrecht, the Netherlands 16-21 November 2010" (International Review of Mission, April 2011, 104-107).

eine tiefgehende und weite Studie über neue Missions-Modelle vor, wie z. B. Team von Migranten, internationale, interkulturelle oder multikulturelle Teams. Migration bringt zunehmend eine Praxis kontextueller Missionstheologie hervor, insbesondere im Kontext der USA und Europas.

Als Teilnehmer und Beobachter der Jesus unites-Konferenz ist meine missiologische Frage: Vereint Jesus tatsächlich die Christen? Lassen Sie mich einen vorläufigen Versuch einer Antwort machen: Erstens erkennen wir, dass das globale Missions-Szenario des 21. Jahrhunderts uns zwingt, in Respekt, Liebe und Barmherzigkeit wahrzunehmen, dass wir einander brauchen. Das Cape Town Commitment von Lausanne III in Cape Town 2010 nennt als eine große Veränderung in unserer Welt und einen Grund der Freude das Wachstum der weltweiten Kirche Christi.¹¹ Tatsächlich wächst die Kirche Christi in verschiedenen Teilen der Welt, insbesondere in Afrika, Asien und Lateinamerika. Mindestens drei Viertel der Weltchristenheit leben heute in den Kontinenten des global Südens und Ostens, was in der Zusammensetzung der Teilnehmer von Cape Town 2010 sichtbar wurde und einen Paradigmenwechsel seit der Missionskonferenz in Edinburgh 1910 reflektiert.¹²

Zum zweiten erkennen wir, dass wir der Welt eine Botschaft von der Liebe Gottes vermitteln, die die Kirche mit der trinitarischen Liebe des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes ausrüstet. Aus der *Missio Dei* fließt die Liebe der Kirche zur Mission Gottes, die ewig, kontextuell und übersetzbar in jede Sprache und Kultur ist. Darum fordert uns unsere missiologische Reflektion heraus, zu erkennen, dass Christus die Macht hat,

eine vereinte Kirche zu erhalten, und für sie zu sorgen bis zu seiner Wiederkunft. Diese Einheit der Kirche wird sichtbar, wo immer Menschen sich versammeln, um einander zu berichten, was Gott in den mannigfachen Arbeitsweisen der Mission getan hat und tut.

Jesus hat seine Kirche wirklich vereint

Vereint Jesus wirklich die Christen? Das große christologische Kapitel in Joh 17 hilft uns, auf diese Frage mindestens zwei elementare Antworten zu finden: Erstens, Christus ist das Zentrum der Einheit der Kirche, und zweitens, die Mission der Kirche steht im Voraus unter dem Schutz des Gebetes Christi. Während das zweite Element die Kirche ermutigt, zu verstehen, dass Christi Gebet ein Modell für Einheit in Vielfalt darstellt, zeigt das erste Element, dass christliche Mission durch Christus aufrecht erhalten, bevollmächtigt und an alle Nationen der Welt vermittelt ist. Der Satz „ich bete für sie“ (Joh 17,9) verdeutlicht, dass Jesu Sorge seinen Jüngern gilt. Daraufhin erbittet Jesus um Bewahrung in der Einheit: „... erhalte sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, dass sie eins seien wie wir“ (Joh 17,11). Dieses Gebet bekräftigt, dass Jesus den Vater um Bewahrung für seine Kirche bittet, damit sie eins sein können in einer dynamischen Vielfalt an Modellen und Arbeitsweisen.

Weil Christi Evangelium eine trinitarische Verkündigung von Liebe, Hoffnung, Friede und Einheit ist, erbittet Jesus gleich einem Crescendo in seiner Fürbitte für seine Kirche Bewahrung und Heiligung: „Ich bitte dich nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen. ... Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit“ (Joh 17, 15.17). Als Höhepunkt schließt die Fürbitte Jesu mit der kategorischen Zusage seines Segens für

11 Siehe The Lausanne Movement, The Cape Town Commitment (Cape Town 2010:4).
12 Ebd.

die Kirche im Dienste seiner Mission: „Wie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt“ (Joh 17, 18). Dieses biblische Modell ist nicht verhandelbar, aber es ist übersetzbar in die verschiedenen Kulturen der Welt. Es ist der christologische Segen für eine dynamische Mission der Kirche, die einen doppelten Fokus braucht, um das Evangelium in der gegenwärtigen Welt zu verkündigen: Hören auf die Stimme Gottes und Hören auf die Bedürfnisse des Kontextes. Um dieser Herausforderung willen ermutigt Jesus die Kirche, indem er sagt, dass er mit dem Vater vereint ist, wie er auch mit seiner Kirche vereint ist: „Ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien, und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie liebst, wie du mich liebst“ (Joh 17, 23). Daher meinen wir, dass alle Missionsmodelle durch Christus vereint sind und das internationale Modelle der Kirche oder multikulturelle Teams Teil dieser christologischen Zusage sind.

Konklusion

Meine Schlussfolgerung ist daher, dass die Jesus unites-Konferenz in Deutschland eine wichtige Demonstration und ein deutliches Zeichen dafür war, dass neue Gemeinde-Modelle in Europa funktionieren. Im Falle Deutschlands ist für die neuen Missionskräfte, die in Europa arbeiten, eine neue Missions-Atmosphäre erkennbar, nämlich dass Christus seine Leute von verschiedenen Teilen der Welt zusammenbringt, damit sie Hand in Hand mit etablierten christlichen Bewegungen in Deutschland arbeiten. Es bedarf eines konzentrierteren Studiums der Missionstheologie dieser biblischen Diaspora, insbesondere seitens derer, die ihre Verbindung mit diesen neuen Initiativen stärken wollen. Wir erkennen die dynamische Präsenz der Mission Dei, die neue Mittel für die christliche Mission des 21. Jahrhunderts zur Verfügung stellt durch die missionarische Präsenz internationaler Kirchen und neuer Missionsmodelle.

Der innerchristliche Ethikkodex für Mission

Eine Einführung¹

von Christian Troll SJ, Thomas Schirmmacher

Seit 2006 arbeiteten der Päpstliche Rat für den Dialog mit den Religionen und die für das Verhältnis zu den anderen Religionen zuständigen Abteilungen des Weltkirchenrates und der Weltweiten Evangelischen Allianz an einem Ethikkodex für Mission. Christian Troll SJ und Thomas Schirmmacher nahmen an der letzten Konsultation in Bangkok teil

und führen in das jüngst unter dem Titel „Christian Witness in a Multi-Religious World – Recommendations for Conduct“ veröffentlichte Ergebnis ein. Der Ethikkodex ist im Internet über die Seite des Ökumenischen Rates der Kirchen (www.oikoumene.org) zugänglich. Im Anschluss an die Einführung dokumentieren wir ihn in der vom ÖRK verbreiteten Übersetzung.

Die Frage nach der Ethik der Mission stellt sich in den letzten Jahren zunehmend im innerchristlichen Diskurs²

1 Materialdienst der EZW 74 (2011) 8: 293-295 (Text des Kodex S. 295-299).

2 Siehe Elmer Thiessen, *The Ethics of Evangelism. A Philosophical Defence of Proselytizing* and

sowie im Verhältnis zwischen den Religionen.³ Aber auch die Politik fragt, inwieweit das Menschenrecht der Religionsfreiheit,⁴ einschließlich des Rechts auf öffentliche Selbstdarstellung der Religionen und des Religionswechsels, durch andere Menschenrechte begrenzt werden darf und muss.⁵

Die erste Konsultation im Jahre 2006 im italienischen Lariano war eine interreligiöse, bei der Vertreter der christlichen Konfessionen auf Angehörige verschiedener Religionen hörten. Am Ende stand ein gemeinsames Bekenntnis zur Religionsfreiheit, aber auch ein innerchristliches Arbeitsprogramm.

Bei der zweiten Konsultation im Jahre 2007 im französischen Toulouse handelte es sich um eine innerchristliche Zusammenkunft. Ziel war es, sowohl eine gemeinsame Richtung zu finden als auch einen Problem- und Fragenkatalog aufzustellen. Fragen zu Familie, Schule, Bildung, sozialer und medizinischer Versorgung, Wirtschaft, Politik, Gesetzgebung und Gewalt wurden diskutiert. Am Ende stand eine grobe Gliederung für

das kommende Dokument.⁶ Man begann aufzulisten, welche Mittel der Mission als unethisch zu qualifizieren und somit zu verwerfen sind. Dazu gehören etwa der Einsatz von Gewalt, Drohungen, Drogen oder Gehirnwäsche, aber ebenso auch das Verschaffen materieller Vorteile oder der Einsatz von Polizei oder Armee zur Verbreitung einer Religion. Ein solcher Ethikkodex für Mission sollte aus christlicher Sicht die Formen des Missbrauchs der Religionsfreiheit näher benennen und damit nicht zuletzt auch der Politik eine Hilfestellung bieten.

Eine kleine Gruppe von etwa neun Mitarbeitern des Heiligen Stuhls, des Weltkirchenrats und der Weltweiten Evangelischen Allianz, die sich 2006 bis 2011 regelmäßig in Genf bzw. Bossey und Rom traf, formulierte daraufhin in Stufen einen Textvorschlag, der 2010 an viele Kirchenführer, Mitgliedskirchen und Kommissionen versandt wurde. Ungezählte Vorschläge wurden ausgewertet und eingearbeitet. Dieser ganze Prozess wurde vom Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog (PCID) organisiert, dessen Delegation insbesondere Erzbischöfe und andere Kirchenführer aus Asien und Afrika angehörten, sowie vom Büro für Interreligiöse Beziehungen und Dialog (IRRD) des Weltkirchenrates (WCC), dessen Delegation neben evangelischen Kirchenführern auch aus Vertretern der orientalischen und orthodoxen Kirchen und der Pfingstkirchen bestand. Für die Weltweite Evangelische Allianz

Persuasion, Paternoster / Exeter 2011; Papst Benedikt XVI., Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung, Vatikanstadt 2007.

³ Alle derzeitigen internationalen Vereinbarungen, Selbstverpflichtungen und „Codes“ vergleichen Matthew K. Richards / Are L. Svendsen / Rainer Bless, Codes of Conduct for Religious Persuasion. The Legal Practice and Best Practices, in: International Journal for Religious Freedom (Cape Town) 3 (2010) 2, 65-104.

⁴ Vgl. die internationale Konsultation an der Universität Bamberg: Marianne Heimbach-Steins / Heiner Bielefeldt (Hg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 2010.

⁵ Siehe die 2010 in Norwegen interreligiös und in säkularem Ton verabschiedete Oslo Declaration, Missionary Activities and Human Rights: Recommended Ground Rules for Missionary Activities, www.oslocoalition.org/mhr.php (5.7.2011), dort auch deutsche Übersetzung.

⁶ Das Programm umreißt der Eröffnungsvortrag der Konsultation in Toulouse: Thomas Schirrmacher, „But with gentleness and respect“. Why missions should be ruled by ethics, Kurzfassung in: Current Dialogue (World Council of Churches) 50 (Februar 2008), 55-66, lange Fassung unter www.worldevangelicals.org/news/article.htm?id=1372 (5.7.2011), deutsch: „Mit Sanftmut und Ehrerbietung“. Warum die Mission von der Ethik bestimmt sein muss, in: Klaus W. Müller (Hg.), Menschenrechte – Freiheit – Mission, edition afem – mission reports 18, Nürnberg 2010, 97-119.

waren die Kommission für Religionsfreiheit (RLC) und die Theologische Kommission aktiv. Durch die Einbeziehung zahlreicher Kirchenführer aus allen Kontinenten waren schnelle Ergebnisse nicht zu erwarten.

Zur dritten, ebenfalls innerchristlichen Konsultation trafen sich vom 25. bis 28. Januar 2011 in Bangkok Experten und hochrangige Kirchenführer ausschließlich, um intensiv am endgültigen Text zu arbeiten. Der dort erarbeitete Text wurde nur noch in kleineren Details von den jeweils höchsten Gremien der drei Körperschaften in Absprache untereinander geändert. Alle Konfessionen, die sich ohne Wenn und Aber für die Religionsfreiheit aussprechen und einsetzen, sind gleichzeitig daran interessiert, dass gerade auch innerchristlich gemeinsam über die Grenzen der Religionsfreiheit sowie über unethische Methoden der Mission gesprochen wird. Auch sind sich mittlerweile alle der Tatsache bewusst, dass es in allen Konfessionen in Bezug auf die genannten Fragen Probleme gibt und somit gerade auch diesbezüglich ein selbstkritischer innerchristlicher Dialog angesagt ist.

Christliches Zeugnis schließt grundsätzlich ein, einem den eigenen Glauben ungeheuchelt darzustellen, stets jedoch friedlich und mit tiefem Respekt vor der Würde des anderen. Menschen, die eventuell wünschen Christen zu werden, sollen dies aus Überzeugung und nicht aus Berechnung tun. Sie sollen Gelegenheit haben, ihre Entscheidung zu überdenken und sie frei und ganz und gar im Vertrauen auf Gott tun. Alle Formen der christlichen Zeugnisses und der Evangelisation, die diesen Kriterien nicht entsprechen und in der einen oder anderen Weise die Menschenwürde und die Menschenrechte verletzen, sind entschieden als der christlichen Frohbotschaft widersprechend abzulehnen.

Der vorliegende Verhaltenskodex hat keinen kirchenrechtlichen Charakter. Die

Situationen in verschiedenen Ländern und Kulturen sind in der Tat so unterschiedlich, dass kurze, knappe Aussagen dem oft nicht gerecht werden können. Deswegen werden im Kodex allgemeine Prinzipien („Guidelines“) formuliert.

Das Christentum hat in seiner Geschichte vielfach unlautere Mittel eingesetzt und muss vor jeglichem Rückfall in alte Fehlhaltungen und Verhaltensweisen auf der Hut sein. Wir betrachten es somit als ein äußerst begrüßenswertes und lange überfälliges Zeichen, wenn nun die Christen wie im vorliegenden Kodex gemeinsam offiziell erklären, dass sie solche Methoden als unmoralisch und unchristlich und somit dem wahren Sinn der Mission widersprechend verwerfen und das sie sich öffentlich verpflichten, die im Kodex genannten Prinzipien zu befolgen sowie ihr Tun an ihnen messen zu lassen.

Petrus fordert die Gläubigen in 1Pet 3,15-17 auf, jedem, auch dem der uns übel will, alle Fragen zu beantworten und die eigene „Hoffnung“ klar zu verteidigen. Aber sie sollen es eben gerade „bescheiden und ehrfürchtig“ tun. Menschen, die anderen gegenüber nicht zu ihren Überzeugungen stehen, sind keine ernstzunehmenden Gesprächspartner, aber zwischen der friedlichen und respektvollen Verbreitung und dem gewaltsamen Ausbreiten der eigenen Überzeugung, die die Würde des anderen nicht respektiert, besteht ein himmelweiter Unterschied. Das christliche Zeugnis ist kein ethikfreier Raum; es braucht eine biblisch fundierte ethische Grundlage, damit wir wirklich das tun, was Christus uns aufgetragen hat.

In Indien und Malaysia haben die katholische Kirche, der nationale Kirchenrat und die nationale Evangelische Allianz bereits Dachverbände gegründet, die mit einer Stimme dem Staat gegenüber treten, gerade auch in Fragen der Mission und der gegen sie formulierten Antibekehrungsgesetze. Durch ungerech-

te Gesetze ausgegrenzt und diskriminiert, arbeiten die christlichen Konfessionen dort nicht gegeneinander sondern mit- und füreinander.

In den letzten Jahrzehnten sind in allen Konfessionen Entwicklungen eingetreten, die dies Zusammengehen erst möglich machen. Auf katholischer Seite beginnt dies mit der Erklärung zur Religionsfreiheit auf dem 2. Vatikanischen Konzil, die der staatlichen Gewalt einzig die Sorge um das zeitliche Gemeinwohl zuerkennt und die Idee des ‚katholischen Staates‘ ein für alle Mal als der Religionsfreiheit widersprechend ablehnt. Dazu gehört aber auch der Abbau früherer Feindbilder und Kontroversthemata zwischen Weltkirchenrat und Evangelikalen – dank einer selbstkritischer gewordenen evangelikalen Missionswissenschaft und einer Aufwertung des Missionsgedankens gegenüber politischen Themen im ökumenischen Bereich. Die Kirchen des Südens spielen dabei im Brückenbau zwischen den Lagern eine Vorreiterrolle.

Es bleibt zu hoffen, dass der vorliegende Verhaltenskodex zur Mission begleitet sein wird von regelmäßig stattfindenden Konsultationen nach dem Modell der innerchristlichen Bangkok Konsultation vom 25.-28. Januar 2011. In solchen Konsultationen sollten die christlichen Konfessionen ihr konkretes Missionsverhalten gemeinsam immer wieder selbstkritisch unter die Lupe nehmen. Auch allseits selbstkritische, ehrliche interreligiöse Gespräche zu Fragen des aktuellen, konkreten Verhaltens der Religionsgemeinschaften zueinander, sind angesagt.

Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt – Empfehlungen für einen Verhaltenskodex⁷

Präambel

Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen / ihren Glauben in der Welt zu bezeugen. Es ist jedoch wichtig, dass dies im Einklang mit den Prinzipien des Evangeliums geschieht, in uneingeschränktem Respekt vor und Liebe zu allen Menschen.

Im Bewusstsein der Spannungen zwischen Einzelnen und Gruppen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen und der vielfältigen Interpretationen des christlichen Zeugnisses sind der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und, auf Einladung des ÖRK, die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) über einen Zeitraum von fünf Jahren zusammengekommen, um gemeinsam nachzudenken und das vorliegende Dokument zu erarbeiten. Dieses Dokument soll keine theologische Erklärung zur Mission darstellen, sondern verfolgt die Absicht, sich mit praktischen Fragen auseinanderzusetzen, die sich für das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt ergeben.

Ziel dieses Dokuments ist es, Kirchen, Kirchenräte und Missionsgesellschaften dazu zu ermutigen, ihre gegenwärtige Praxis zu reflektieren und die Empfehlungen in diesem Dokument zu nutzen, um dort, wo es angemessen ist, eigene Richtlinien für Zeugnis und Mission unter Menschen zu erarbeiten, die einer

⁷ Materialdienst der EZW 74 (2011) 8: 295-299. Der Text ist auch abrufbar unter www.oikoumene.org.

anderen Religion oder keiner bestimmten Religion angehören. Wir hoffen, dass Christen und Christinnen in aller Welt dieses Dokument vor dem Hintergrund ihrer eigenen Praxis studieren, ihren Glauben an Christus in Wort und Tat zu bezeugen.

Grundlagen für das christliche Zeugnis

1. Für Christen/innen ist es ein Vorrecht und eine Freude, Rechenschaft über die Hoffnung abzulegen, die in ihnen ist, und dies mit Sanftmut und Respekt zu tun (vgl. 1. Petr 3,15).

2. Jesus Christus ist der Zeuge schlechthin (vgl. Joh 18,37). Christliches Zeugnis bedeutet immer, Anteil an seinem Zeugnis zu haben, das sich in der Verkündigung des Reiches Gottes, im Dienst am Nächsten und in völliger Selbsthingabe äußert, selbst wenn diese zum Kreuz führen. So wie der Vater den Sohn in der Kraft des Heiligen Geistes gesandt hat, so sind Gläubige mit der Sendung beauftragt, in Wort und Tat die Liebe des dreieinigen Gottes zu bezeugen.

3. Das Vorbild und die Lehre Jesu und der frühen Kirche müssen das Leitbild für christliche Mission sein. Seit zwei Jahrtausenden streben Christen/innen danach, dem Weg Christi zu folgen, indem sie die Gute Nachricht vom Reich Gottes weitergeben (vgl. Lk 4,16-20).

4. Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt umfasst auch den Dialog mit Menschen, die anderen Religionen und Kulturen angehören (vgl. Apg 17,22-28).

5. In einigen Kontexten stößt das Anliegen, das Evangelium zu leben und zu verkündigen, auf Schwierigkeiten, Behinderungen oder sogar Verbote. Und doch sind Christen/innen von Christus beauftragt, weiterhin in Treue und gegenseitiger Solidarität von ihm Zeugnis abzulegen (vgl. Mt 28,19-20; Mk 16,14-18; Lk 24,44-48; Joh 20,21; Apg 1,8).

6. Wenn Christen/innen bei der Ausübung ihrer Mission zu unangemessenen Methoden wie Täuschung und Zwangsmitteln greifen, verraten sie das Evangelium und können anderen Leid zufügen. Über solche Verirrungen muss Buße getan werden und sie erinnern uns daran, dass wir fortlaufend auf Gottes Gnade angewiesen sind (vgl. Röm 3,23).

7. Christen/innen bekräftigen, dass es zwar ihre Verantwortung ist, von Christus Zeugnis abzulegen, dass die Bekehrung dabei jedoch letztendlich das Werk des Heiligen Geistes ist (vgl. Joh 16,7-9; Apg 10,44-47). Sie wissen, dass der Geist weht, wo er will, auf eine Art und Weise, über die kein Mensch verfügen kann (vgl. Joh 3,8).

Prinzipien

In ihrem Bestreben, den Auftrag Christi in angemessener Weise zu erfüllen, sind Christen/innen dazu aufgerufen, an folgenden Prinzipien festzuhalten, vor allem in interreligiösen Begegnungen.

1. Handeln in Gottes Liebe. Christen/innen glauben, dass Gott der Ursprung aller Liebe ist. Dementsprechend sind sie in ihrem Zeugnis dazu berufen, ein Leben der Liebe zu führen und ihren Nächsten so zu lieben wie sich selbst (vgl. Mt 22,34-40; Joh 14,15).

2. Jesus Christus nachahmen. In allen Lebensbereichen und besonders in ihrem Zeugnis sind Christen/innen dazu berufen, dem Vorbild und der Lehre Jesu Christi zu folgen, seine Liebe weiterzugeben und Gott, den Vater, in der Kraft des Heiligen Geistes zu verherrlichen (vgl. Joh 20,21-23).

3. Christliche Tugenden. Christen/innen sind dazu berufen, ihr Verhalten von Integrität, Nächstenliebe, Mitgefühl und Demut bestimmen zu lassen und alle Arroganz, Herablassung und Herabsetzung anderer abzulegen (vgl. Gal 5,22).

4. Taten des Dienens und der Gerechtigkeit. Christen/innen sind dazu berufen,

gerecht zu handeln und mitfühlend zu lieben (vgl. Mi 6,8). Sie sind darüber hinaus dazu berufen, anderen zu dienen und dabei Christus in den Geringsten ihrer Schwestern und Brüder zu erkennen (vgl. Mt 25,45). Soziale Dienste, wie die Bereitstellung von Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitsfürsorge, Nothilfe sowie Eintreten für Gerechtigkeit und rechtliche Fürsprache sind integraler Bestandteil davon, das Evangelium zu bezeugen. Die Ausnutzung von Armut und Not hat im christlichen Dienst keinen Platz. Christen/innen sollten es in ihrem Dienst ablehnen und darauf verzichten, Menschen durch materielle Anreize und Belohnungen gewinnen zu wollen.

5. Verantwortungsvoller Umgang mit Heilungsdiensten. Als integralen Bestandteil der Bezeugung des Evangeliums üben Christen/innen Heilungsdienste aus. Sie sind dazu berufen, diese Dienste verantwortungsbewusst auszuführen und dabei die menschliche Würde uneingeschränkt zu achten. Dabei müssen sie sicherstellen, dass die Verwundbarkeit der Menschen und ihr Bedürfnis nach Heilung nicht ausgenutzt werden.

6. Ablehnung von Gewalt. Christen/innen sind aufgerufen, in ihrem Zeugnis alle Formen von Gewalt und Machtmissbrauch abzulehnen, auch deren psychologische und soziale Formen. Sie lehnen auch Gewalt, ungerechte Diskriminierung oder Unterdrückung durch religiöse oder säkulare Autoritäten ab. Dazu gehören auch die Entweihung oder Zerstörung von Gottesdienstgebäuden und heiligen Symbolen oder Texten.

7. Religions- und Glaubensfreiheit. Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, seine Religion öffentlich zu bekennen, auszuüben, zu verbreiten und zu wechseln. Diese Freiheit entspringt unmittelbar aus der Würde des Menschen, die ihre Grundlage in der Erschaffung aller Menschen als Ebenbild Gottes hat (vgl.

Gen 1,26). Deswegen haben alle Menschen gleiche Rechte und Pflichten. Überall dort, wo irgendeine Religion für politische Zwecke instrumentalisiert wird oder wo religiöse Verfolgung stattfindet, haben Christen/innen den Auftrag, als prophetische Zeugen und Zeuginnen solche Handlungsweisen anzuprangern.

8. Gegenseitiger Respekt und Solidarität. Christen/innen sind aufgerufen, sich zu verpflichten, mit allen Menschen in gegenseitigem Respekt zusammenzuarbeiten und mit ihnen gemeinsam Gerechtigkeit, Frieden und Gemeinwohl voranzutreiben. Interreligiöse Zusammenarbeit ist eine wesentliche Dimension einer solchen Verpflichtung.

9. Respekt für alle Menschen. Christen/innen sind sich bewusst, dass das Evangelium Kulturen sowohl hinterfragt als auch bereichert. Selbst wenn das Evangelium bestimmte Aspekte von Kulturen hinterfragt, sind Christen/innen dazu berufen, alle Menschen mit Respekt zu behandeln. Sie sind außerdem dazu berufen, Elemente in ihrer eigenen Kultur zu erkennen, die durch das Evangelium hinterfragt werden, und sich davor in Acht zu nehmen, anderen ihre eigenen spezifischen kulturellen Ausdrucksformen aufzuzwingen.

10. Kein falsches Zeugnis geben. Christen/innen müssen aufrichtig und respektvoll reden; sie müssen zuhören, um den Glauben und die Glaubenspraxis anderer kennen zu lernen und zu verstehen, und sie werden dazu ermutigt, das anzuerkennen und wertzuschätzen, was darin gut und wahr ist. Alle Anmerkungen oder kritischen Anfragen sollten in einem Geist des gegenseitigen Respekts erfolgen. Dabei muss sichergestellt werden, dass kein falsches Zeugnis über andere Religionen abgelegt wird.

11. Persönliche Ernsthaftigkeit sicherstellen. Christen/innen müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass der Wech-

sel der Religion ein entscheidender Schritt ist, der von einem ausreichenden zeitlichen Freiraum begleitet sein muss, um angemessen darüber nachzudenken und sich darauf vorbereiten zu können. Dieser Prozess muss in völliger persönlicher Freiheit erfolgen.

12. Aufbau interreligiöser Beziehungen. Christen/innen sollten weiterhin von Respekt und Vertrauen geprägte Beziehungen mit Angehörigen anderer Religionen aufbauen, um gegenseitiges Verständnis, Versöhnung und Zusammenarbeit für das Allgemeinwohl zu fördern. Deswegen sind Christen/innen dazu aufgerufen, mit anderen auf eine gemeinsame Vision und Praxis interreligiöser Beziehungen hinzuarbeiten.

Empfehlungen

Die Dritte Konsultation wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Kooperation mit der Weltweiten Evangelischen Allianz und vom PCID des Heiligen Stuhls mit Teilnehmenden der größten christlichen Glaubensgemeinschaften (Katholiken, Orthodoxe, Protestanten, Evangelikale, Pfingstler) organisiert und erarbeitete im Geist ökumenischer Zusammenarbeit dieses Dokument. Wir empfehlen unseren Kirchen, nationalen und regionalen konfessionellen Zusammenschlüssen und Missionsorganisationen, insbesondere denjenigen, die in einem interreligiösen Kontext arbeiten, dass sie:

1. die in diesem Dokument dargelegten Themen studieren und gegebenenfalls Verhaltensrichtlinien für das christliche Zeugnis formulieren, die ihrem spezifischen Kontext angemessen sind. Wo möglich, sollte dies ökumenisch und in Beratung mit Vertretern/innen anderer Religionen geschehen.

2. von Respekt und Vertrauen geprägte Beziehungen mit Angehörigen aller Re-

ligionen aufbauen, insbesondere auf institutioneller Ebene zwischen Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften, und sich als Teil ihres christlichen Engagements in anhaltenden interreligiösen Dialog einbringen. In bestimmten Kontexten, in denen Jahre der Spannungen und des Konflikts zu tief empfundenem Misstrauen und Vertrauensbrüchen zwischen und innerhalb von Gesellschaften geführt haben, kann interreligiöser Dialog neue Möglichkeiten eröffnen, um Konflikte zu bewältigen, Gerechtigkeit wiederherzustellen, Erinnerungen zu heilen, Versöhnung zu bringen und Frieden zu schaffen.

3. Christen/innen ermutigen, ihre eigene religiöse Identität und ihren Glauben zu stärken und dabei gleichzeitig ihr Wissen über andere Religionen und deren Verständnis zu vertiefen, und zwar aus der Sicht von Angehörigen dieser Religionen. Um angemessen von Christus Zeugnis abzulegen, müssen Christen / innen es vermeiden, die Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraxis von Angehörigen anderer Religionen falsch darzustellen.

4. mit anderen Religionsgemeinschaften zusammenarbeiten, indem sie sich gemeinsam für Gerechtigkeit und das Gemeinwohl einsetzen und sich, wo irgend möglich, gemeinsam mit Menschen solidarisieren, die sich in Konfliktsituationen befinden.

5. ihre Regierungen dazu aufrufen, sicherzustellen, dass Religionsfreiheit angemessen und umfassend respektiert wird, in dem Bewusstsein, dass in vielen Ländern religiöse Einrichtungen und Einzelpersonen daran gehindert werden, ihre Mission auszuführen.

6. für ihre Nächsten und deren Wohlergehen beten, in dem Bewusstsein, dass Gebet wesentlicher Teil unseres Seins und Tuns und der Mission Christi ist.

Louis Schlotthauer und die Brüderbewegung in Ägypten

Eberhard Troeger

Ausgehend von dem Dienst des Elberfelder Louis Schlotthauer (1836-1915), der 1866 zunächst im Dienst der Pilgermission St. Chrischona nach Ägypten kam, behandelt dieser Artikel auch die Anfänge der darbystischen Brüderbewegung im Nahen Osten. Hier liegen die Wurzeln der „Kirche der Brüder“, die heute neben der presbyterianischen Kirche eine der größeren evangelischen Gemeinschaften in Ägypten ist.

Eberhard Troeger (Pfr.i.R) war 1966-1975 im Missionsdienst in Ägypten und 1975-1998 Leiter der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (Wiesbaden). 1998-2003 war er im Reise-, Lehr- und Vortragsdienst tätig. Er lebt mit seiner Frau Brigitte in Wiehl bei Gummersbach. E-Mail: Troeger-Wiehl@t-online.de.

Einleitung

Die (darbystische) Brüderbewegung begann in Ägypten als eine Abspaltung aus Missionsgemeinden der (presbyterianischen) Amerikanischen Mission. Die Amerikaner hatten ab 1854 evangelistisch unter den Kopten gearbeitet. Nach 15 Jahren Dienst waren an fünf Orten amerikanische Missionare stationiert. Drei presbyterianische Gemeinden waren gegründet worden – in Kairo, Alexandrien und Qûs (Provinz Qena, Oberägypten). Es waren die ersten evangelischen Gemeinden im Land, der Kern einer rasch wachsenden Kirche. Umso schmerzlicher war es für die Presbyterianer, dass es bereits 1869 zu einer ersten Abspaltung kam.

Frühe Pioniere der Brüderbewegung waren der Amerikaner Benjamin Pinkerton und der Deutsche Louis Schlotthauer. Beide kamen nicht als Prediger der Brüderbewegung nach Ägypten, sondern wurden von der Amerikanischen Mission (Pinkerton) bzw. dem Brüderhaus St. Chrischona (Schlotthauer) entsandt und

wurden vermutlich in Ägypten für die Lehre Nelson Darbys gewonnen.

Der Name „Schlotthauer“ erscheint in der Literatur über die evangelische Mission im Ägypten des 19. Jahrhunderts in drei verschiedenen Zusammenhängen: erstens als Chrischona-Missionar im Projekt „Apostelstraße“¹, zweitens als freier Mitarbeiter der Amerikanischen Mission² und drittens als ein Pionier der Brüderbewegung in Ägypten³. Da „Schlotthauer“ kein geläufiger Name ist, lag es nahe zu vermuten, dass es sich in allen drei Fällen um die gleiche Person handelt. Es reizte mich, dem nachzugehen und die Vermutung zu erhärten.

Ein Problem liegt darin, dass Schlotthauer in den amerikanischen Quellen entweder „Schlotthaur“⁴ oder „Schlotthaurer“⁵ geschrieben wird und man aus der arabischen Quelle die lateinische Schreibweise nur erraten kann. Außerdem wurde seine Heimat in einer Quelle mit „Holland“ angegeben.⁶ Solche Unge-

1 Vgl. Andreas Baumann, Die Apostelstraße. Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung, Gießen 1999.

2 Vgl. Andrew Watson, The American Mission in Egypt 1854-1896, Pittsburgh, 1897; Earl E. Elder, Vindicating a Vision. The Story of the American Mission in Egypt 1854-1954, Philadelphia, Pa., 1958.

3 Vgl. Fâris Fahmi, Al-Ikhwa fi Misr (Die Brüder in Ägypten), Assiut 1982.

4 Watson 1897, 263.

5 Elder 1958, 216.

6 Watson 1897, 263.

naugkeiten sind allerdings in der Literatur häufig und sprechen nicht dagegen, dass es sich in allen Fällen um die gleiche Person handelt.

Louis Schlotthauer wirkte von 1866 bis zu seinem Tod 1915, also fast ein halbes Jahrhundert, durch Predigt und Literaturverbreitung in Ägypten bzw. für die Ägypter. Außerhalb der ägyptischen Brüderbewegung wurde er kaum bekannt. Er war ein treuer Zeuge von Jesus Christus im Nahen Osten, und deshalb lohnt es sich, seinen Weg aus dem Wuppertal nach Ägypten nachzugehen.

1. Louis Schlotthauers Herkunft

Schlotthauer stammte aus Elberfeld, wo er 1836 geboren wurde. Er erlernte das Weber-Handwerk und erhielt 1863-1865 seine Ausbildung als Prediger im Seminar der Pilgermission St. Chrischona (Riehen bei Basel).⁷

... enge Beziehungen zwischen der darbyistischen Brüderbewegung in Deutschland und in Ägypten.

Sein Geburtsort wurde für seinen späteren Dienst wichtig, da die Erweckungsbewegung in seiner Heimat die Keimzelle der darbyistischen Brüderbewegung in Deutschland war. Ab 1853 verbreitete diese sich durch den Elberfelder Lehrer Carl F. W. Brockhaus (1822-1899). Schlotthauer war damals 17 Jahre alt und muss diese geistlichen Bewegungen miterlebt haben, bevor er 1863 zur Ausbildung nach St. Chrischona ging. Später war Schlotthauer auch mit Rudolf Brockhaus (1856-1932), einem Sohn von Carl Brockhaus, sehr verbunden. Die engen Beziehungen zwischen der darbyistischen Brüderbewegung in Deutschland und in

Ägypten, die bis heute bestehen, wurden durch Louis Schlotthauer vermittelt.

2. Schlotthauers Einsatz im Projekt „Apostelstraße“

Zunächst aber wurde Schlotthauer vom Brüderhaus St. Chrischona für den Dienst im Rahmen der Apostelstraße eingesetzt und begann am 2. März 1866 seinen Dienst in Assuan.⁸ Die Station St. Petrus war ferner mit den Brüdern Gutberlet, Raible und Rickle besetzt. 1867 verlegten die Brüder Raible und Schlotthauer die Station in das 100 km nördlich gelegene Esna. Während Assuan damals eine fast ausschließlich muslimische Stadt war, gab es in Esna eine beträchtliche koptische Minderheit. Hier konnten die Brüder offener das Evangelium verkündigen.

Schlotthauer liebte von Anfang an die Reiseevangelisation und die Weitergabe von Schriften. Von Esna aus machte er eine Reise den Nil aufwärts in Richtung Wadi Halfa. Seine ärztlichen Kenntnisse halfen ihm, das Vertrauen der Menschen zu gewinnen.⁹

Die Chrischona-Brüder sollten ihren Lebensunterhalt durch berufliche Tätigkeit vor Ort verdienen.¹⁰ Das war aber äußerst schwierig, zumal die Brüder noch zu geringe Sprachkenntnisse hatten und mit der Mentalität der Einheimischen erst wenig vertraut waren. Krankheiten und Todesfälle verringerten die Zahl der Brüder.¹¹ Das ganze Projekt erwies sich als zu wenig durchdacht und vorbereitet. Nach und nach mussten die Stationen wieder geschlossen werden, vor allem auch aus Mangel an Finanzen.¹² Die Station Esna wurde 1868 von

8 Ebd.

9 Baumann 1999, 81.

10 Ders. 97ff.

11 Ders. 92.

12 Ders. 101.

7 Information des Archivs von St. Chrischona am 18.1.2010.

der Amerikanischen Mission übernommen.¹³

Die Amerikaner waren von Anfang an sehr überlegt und strategisch vorgegangen. Erst wenn die Arbeit an einem Ort konsolidiert war, besetzten sie neue, strategisch wichtige und für das Evangelium offene Orte. 1866 hatten sie nur in Alexandrien, Kairo, Fayyûm, Assiut und Qûs Missionare stationiert. Sie hatten aber mit ihren Booten IBIS und MORNING STAR auf vielen Fahrten systematisch alle Ortschaften am Nil zwischen Assuan und dem Mittelmeer besucht, zahlreiche Bibeln und evangelische Lehrschriften verkauft und unter gebildeten Kopten großes Interesse am Evangelium ausgelöst.

1866 war die Eisenbahnlinie von Kairo nach Süden erst im Bau. Die Chrischona-Brüder waren auf das Reisen mit Segelschiffen angewiesen. Möglicherweise konnten sie dabei die Dienste der Amerikaner nutzen. Als Schlotthauer noch in Assuan oder bereits in Esna war, muss er von der heftigen Verfolgung der evangelisch gewordenen Kopten in Folge des Patriarchen-Besuches in Oberägypten (1867) gehört haben. Besonders heftig war die Verfolgung in Qûs bei Qena, wo durch den angesehenen Steuerbeamten Fam Stephanos eine größere evangelische Gemeinde entstanden war. In Zusammenarbeit mit den Behörden versuchte die Koptische Kirche Stephanos auszuschalten und in die Provinz Weißer Nil im Sudan zu verbannen, was damals den sicheren Tod bedeutete. Das Regierungsboot mit Fam und zwei weiteren strafversetzten Evangelischen an Bord kam Anfang Oktober 1867 in Esna an, wurde hier gestoppt und von den Behörden zurück beordert, nachdem der amerikanische Generalkonsul bei der Regierung vorstellig geworden war.¹⁴ Es

ist unwahrscheinlich, dass Schlotthauer und sein Mitbruder in Esna von diesen Vorgängen nichts erfuhren.

3. Schlotthauer als freier Mitarbeiter der Amerikanischen Mission

Die Amerikanische Mission stellte für Evangelisation und Schriftenverbreitung zeitweise auch freie Missionare an. Auf der Sitzung des Presbyteriums vom 5.1.1869 in Kairo wurde beschlossen, Louis Schlotthauer als Evangelist und Kolporteur in Dienst zu nehmen und ihm das kleine Boot der Mission, die MORNING STAR, für evangelistische Reisen zur Verfügung zu stellen.¹⁵ Der Kontakt zwischen Schlotthauer und der Mission lief über Missionar Ebenezer Currie¹⁶, der von 1867 bis 1869 in Qûs tätig war. Da Qûs und Esna nur ca. 120 km von einander entfernt sind, ist es wahrscheinlich, dass sie sich in Esna oder Qûs begegneten.

Es ist nicht klar, wann Schlotthauer und seine Frau nach Alexandrien umsiedelten. Jedenfalls war Schlotthauers Kolportagebezirk Unterägypten.¹⁷ Er bot seine Schriften u. a. auf dem koptischen Wallfahrtsfest der Heiligen Damiyâna sowie in Mansûra, Alexandrien und im Fayyûm an.

Schlotthauer und seine Frau blieben vor schweren Erfahrungen nicht verschont. Frau Schlotthauer verstarb bei der Geburt des ersten Kindes. Er selbst musste aus gesundheitlichen Gründen um 1872 vorerst nach Europa zurückkehren.¹⁸ Vorher aber hatte er Pinkerton kennen gelernt und war vermutlich von ihm beeinflusst worden.

13 Informationen aus dem Archiv von St. Chrischona (18.1.2010).

14 Watson 1897, 212-224.

15 Ders. 262.

16 Ebd.

17 Elder 1958, 216f.

18 Ebd.

4. Der „Fall Benjamin Pinkerton“

Benjamin Pinkerton (ca. 1838 – 1890) war 1865 mit seiner Frau nach Ägypten gekommen und hatte in Kairo Arabisch gelernt. Daneben führte er zeitweise die Aufsicht über die Jungenschule der Amerikanischen Mission oder war für die Buchhaltung verantwortlich. Kurze Zeit übernahm er auch die Verantwortung für die Literaturabteilung.¹⁹ 1867 muss Ehepaar Pinkerton nach Alexandrien versetzt worden sein, da sie Anfang 1868 hier bereits im Dienst waren.²⁰ Zu den Aufgaben Pinkertons gehörten die Evangelisation und der pastorale Dienst in der jungen presbyterianischen Gemeinde am Ort. Pinkerton vertrat in dieser Aufgabe Missionar Andrew Watson, der bis Mitte 1868 in den USA weilte.

...ein „Mehr“ an geistlicher Erfahrung und ein „Weniger“ an kirchlicher Ordnung.

Watson bemerkte bei seiner Rückkehr im September, dass Pinkerton sich wesentlich verändert hatte.²¹ Pinkerton behauptete, die Gabe der Krankenheilung durch Handauflegung bekommen zu haben. Mit einigen Gemeindegliedern betete er täglich inbrünstig um eine sichtbare Ausgießung des Heiligen Geistes.²² Da diese Bestrebungen sich nicht mit den Anliegen des Darbysmus deckten, liegt die Vermutung nahe, dass sich Pinkerton in einem geistlichen Gärungsprozess befand, dessen Ausgang noch nicht klar war. Interessant ist der Hinweis Watsons, dass Pinkerton Berichte aus Deutschland gelesen hatte, in denen von der Heilung von Kranken durch Gebet und Handauf-

legung die Rede war.²³ Möglicherweise handelte es sich dabei um die Bewegung, die 1843 durch Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) und die Heilung der jungen Frau Gottliebin Dittus in Möttlingen ausgelöst worden war. Watson weist auch darauf hin, dass Pinkerton in Kontakt mit Quäkern gewesen war, die damals den Mittleren Osten bereisten, und von ihnen mystische Neigungen übernommen hätte.²⁴ Deutlich wird auf jeden Fall, dass Pinkerton zutiefst unzufrieden mit seiner bisherigen Arbeit und seiner presbyterianischen Kirche war und sich nach einem „Mehr“ an geistlicher Erfahrung und einem „Weniger“ an kirchlicher Ordnung sehnte. Der Zustand Pinkertons war so, dass Watson und seine Frau manchmal den Eindruck hatten, Pinkerton „habe seine geistige Balance verloren“ (his mind had lost its balance) sei.²⁵

Der „Fall Pinkerton“ wurde für die Mission dadurch beendet, dass Pinkerton auf der Sitzung des Presbyteriums in Alexandrien am 4. August 1869 seine Kündigung einreichte und ankündigte, Ägypten in Richtung USA zu verlassen.²⁶ Die Sache hatte aber weit reichende Folgen für die sich bildende presbyterianische Kirche in Ägypten. Nach der Darstellung Watsons lösten sich die Anhänger Pinkertons aus der presbyterianischen Gemeinde in Alexandrien und versammelten sich separat zum Gottesdienst „nach Weise der Plymouth Brethren“. Auf diese Weise hätte die Kontroverse um die Plymouth Brethren in der Presbyterianischen Kirche begonnen, welche Teilungen und Unordnung in einigen Dörfern in der Region um Assiut und anderen Orten gebracht habe.²⁷

19 Watson 1897, 187, 189 und 193.

20 Ders. 239.

21 Ders. 274.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Watson 1897, 276.

27 Ders. 277.

Wie kam Watson zu dem Urteil, dass die neue Gruppe in Alexandrien eine Versammlung der Plymouth Brethren sei? Könnte sie sich nicht in einem längeren Prozess dahin entwickelt haben? Das legt die Bemerkung Watsons nahe, dass die Gruppe zeitweise von einigen Engländern, die zur Brüderbewegung gehörten, unterstützt worden sei.²⁸ Oder sind mit den „Engländern“ die Reisebrüder Pinkerton und Schlotthauer gemeint? Die entscheidende Frage ist in diesem Zusammenhang jedoch die, wann zum ersten Mal das „Brotbrechen“ gefeiert wurde. Nach offizieller Darstellung der ägyptischen Brüderkirche geschah das erstmals 1883 in Mellawī, Nakhaila und Akhmīm.²⁹

Ich konnte aus der mir zugänglichen Literatur nicht entnehmen, wie Pinkerton nun eigentlich Darbyst wurde. Wann wurde er von den Schriften Nelson Darbys oder von reisenden „Brüdern“ beeinflusst? Wann begann er, im Sinne der Brüderbewegung zu predigen? Wann verließ er Ägypten? Er soll ab 1874 von Beirut aus durch Reisepredigt im ganzen Nahen Osten im Sinne der Brüderbewegung gewirkt haben. In Ägypten gilt er als der erste Wegbereiter der Brüderbewegung. Er verstarb bereits 1890 in Beirut im Alter von nur 52 Jahren.³⁰

5. Wie wurde Louis Schlotthauer Anhänger der Brüderbewegung?

Gerhard Jordy vermutet, dass Louis Schlotthauer um 1869 durch Pinkerton für die Brüderbewegung gewonnen wurde.³¹ Nach dem soeben Ausgeführten

muss das allerdings offen bleiben. Als Angestellter der Amerikanischen Mission war es für Schlotthauer kaum möglich, sich zu einer Gruppe zu halten, die sich von der presbyterianischen Gemeinde abgespalten hatte. Möglich ist natürlich, dass Schlotthauer, angestoßen durch die geistliche Suche Pinkertons, sich mit dem Gedanken an ein urbiblisches Gemeindemodell beschäftigte. Auch bei Schlotthauer dürfte es sich um einen längeren Prozess gehandelt haben. Vielleicht lässt sich noch klären, wann genau Schlotthauer nach Deutschland zurückkehrte und ob er in Elberfeld lebte, bevor er in den Nahen Osten zurückkehrte, und wie sich hier sein Verhältnis zur Brüderbewegung gestaltete.

Fest steht, dass Schlotthauer in der Geschichte der ägyptischen Brüderbewegung als deren Prediger und Schriftenmissionar bekannt ist.³² Farûk al-Dhâbit, 2006 Ansprechpartner der Plymouth Brethren in Ägypten, nannte Schlotthauer sogar den ersten Prediger im Sinne der Brüderbewegung, der um 1870 in Ägypten gewirkt hätte.³³ Das ist sicher zu sehr vereinfacht und ungenau.

Nach der Auskunft aus St. Chrischona war Schlotthauer 1873 in Ramleh in Palästina tätig.³⁴ Diese Information lässt aufhorchen, da es auch in Alexandrien einen Ortsteil Ramleh gibt, der im 19. Jahrhundert allerdings noch ein Erholungsort außerhalb der Stadt war. Könnte eine Verwechslung vorliegen? Schlotthauer dürfte auf jeden Fall öfter Predigtreisen nach Ägypten unternommen haben. Er kehrte schließlich mit seiner Familie ganz nach Alexandrien zurück. Wann dies war, konnte ich noch nicht feststellen. Die Quellen belegen jedenfalls, dass Schlotthauer von Alexandrien

28 Ebd.

29 Fahmi 1982, 24.

30 Ders. 14.

31 Vgl. Gerhard Jordy, Die Brüderbewegung in Deutschland, Band 2 (1900-1937), Wuppertal 1981, 44-48.

32 Fahmi 1982, 12.

33 Gespräch mit dem Verfasser am 20.11.06 in Kairo.

34 Archiv St. Chrischona (18.1.2010).

aus wirkte und als Verkündiger und Schriftenmissionar in ganz Ägypten unterwegs war.³⁵

Bis zu seinem Heimgang 1915 war Schlotthauer als Übersetzer und Verbreiter von Schriften der Brüderbewegung tätig. Er übersetzte auch Lieder aus den „Geistlichen Liedern“ der deutschen Brüderversammlungen ins Arabische. Aus Deutschland erhielt er Gaben, die er an die bedürftigen Gläubigen in Ägypten weiterleitete. Nicht wenige Versammlungssäle in Oberägypten wurden mit deutschem Geld gebaut.³⁶

In den von Carl Brockhaus (Wuppertal) herausgegebenen „Mitteilungen aus dem Werk des Herrn in der Ferne“ wurden regelmäßig Briefe von Schlotthauer an die „Brüder“ (in Deutschland) abgedruckt. Sie wurden, wenn nicht anders angegeben, in Alexandrien geschrieben. Schlotthauer übersetzte auch arabische Briefe, die er aus Ägypten, Libanon und Sudan erhielt, ins Deutsche und schickte sie nach Wuppertal, wo sie in den „Mitteilungen“ abgedruckt wurden.

Im Brief vom 1.9.1892 (S.1f) berichtete Schlotthauer, dass seine Frau unter Gicht leide, dass die Brüder in Ägypten im Gegensatz zu den Christen „in den Systemen“ (Kopten, Presbyterianer) vielen Angriffen ausgesetzt seien und dass er augenblicklich das Buch von „Georgius Raphael“ über das Wiederkommen von Jesus in Arbeit habe. Unter dem 11.2.1899 (S.6f) schrieb er, dass er krank aus Oberägypten zurückgekehrt sei, wo er etliche Gemeinden besuchte. Er berichtete über die Fortschritt beim Bau von Versammlungssälen und über den Versand von Literatur in den Sudan. Im Brief vom 20.3.1899 (S. 11f.) schrieb er, dass er die Literatur (meistens Bibeln) an Dos Markus in Assuan schicke und dieser sie in den Sudan weiterleite. Dos

sei „ein lieber Christ, aber noch nicht in Gemeinschaft mit den Brüdern.“ Schlotthauer kannte ihn von Kindheit an, vermutlich aus seiner kurzen eigenen Dienstzeit in Assuan. Dos Markus schrieb am 24.2.1899 (S.7) aus Assuan an Schlotthauer, dass er die Schriften in Assuan verteile, nach Edfu schicke und in den Sudan sende. In einem Brief an Schlotthauer vom 28.2.1899 (S. 8f.) dankte Bedawany Fahm aus Khartum für die erhaltenen Bibeln und Schriften.

6. Die Entfaltung der Brüderbewegung in Ägypten

Die Geschichte der „Kirche der Brüder“ (kanîsat al-ikhwa) – so der offizielle Name – in Ägypten ist noch nicht geschrieben worden. Das 1982 geschriebene Büchlein von Fâris Fahmi bleibt vielfach im Allgemeinen und hat weniger historische als Glauben stärkende Absichten. Die frühen Ausgaben der „Mitteilungen“ von Carl Brockhaus waren mir noch nicht zugänglich. Die entscheidende Frage ist, was zwischen 1869 und 1883 in Ägypten geschah. Durch die Reisepredigt und die Schriften Pinkertons und Schlotthauers entstanden eine ganze Reihe von Brüderversammlungen in Oberägypten.³⁷ Watson deutet an, dass die darbystische Bewegung durch die ganze – damals noch sehr kleine – presbyterianische Kirche ging und an einigen Orten zu Spaltungen der jungen Gemeinden führte.³⁸ Bitter war für die Presbyterianer, dass auch einige junge Pastoren sich der Brüderbewegung anschlossen.³⁹ Ich will das an Pastor Girgis Rûfâ'îl (gest. 1934) aus Malawî deutlich machen.

Rûfâ'îl hatte 1875 den theologischen Zweig des Amerikanischen Colleges in Assiut absolviert, heiratete Sara, eine

35 Fahmi 1982, 12.

36 Jordy 1981, 44-46.

37 Elder 1958, 58.

38 Watson 1897, 277.

39 Fahmi 1982, 15ff und 39ff.

junge Frau aus Nakhaila, und wurde Pastor in der presbyterianischen Gemeinde in Malawî. 1880 gelangten Schriften aus der Feder von Pinkerton in die Hände von Gemeindegliedern. Sie baten ihren Pastor um seine Meinung zu den darin vertretenen Auffassungen. Dieser wurde von der neuen Schriftauslegung überzeugt und begann, in ihrem Sinne zu predigen.

Die darbystische Bewegung
ging durch die ganze
presbyterianische Kirche.

Es bildete sich eine kleine Gruppe von Christen am Ort, die sich zu Schriftstudium und Gebet trafen. Rûfâ'îl pflegte die Gemeinschaft mit ihnen. 1883 verließ er den Dienst in der presbyterianischen Kirche und feierte mit den „Brüdern“ vor Ort das „Brotbrechen“, wobei er ganz bewusst nicht die Handlung leitete.⁴⁰ Rûfâ'îl verzichtete auf sein kirchliches Gehalt und lebte fortan mit seiner Familie in der völligen Abhängigkeit von Gott.⁴¹ Es war ein schwerer Schlag für die kleine Brüdergemeinde, dass Pastor Rûfâ'îl für einige Zeit in den Dienst der presbyterianischen Gemeinde zurückkehrte.⁴²

Zu den Begründern der Brüdergemeinde in Malawî gehörte auch der Kaufmann Mûsâ Sâlih (1860-1942). Er stammte aus Assiut, wurde früh Waise und kam durch einen Verwandten nach Malawî, wo er zur presbyterianischen Gemeinde gehörte. Mit Pastor Girgis Rûfâ'îl verließ er die Gemeinde und öffnete sein Haus für die Brüderversammlung. Obwohl er noch sehr jung war, war er es, der 1883

„als erster zum Tisch des Herrn trat, um für die Gaben zu danken“.⁴³ Er wurde eine der Säulen für die junge Bewegung, besonders für deren praktische Belange. Er besuchte die entstehenden Gemeinden, um Probleme zu lösen. Ein besonderes Anliegen war ihm die Durchführung der Jahreskonferenzen und die Fürsorge für arme Gemeindeglieder. Er verteilte die Gelder, die von den Brüderversammlungen in Deutschland überwiesen wurden.⁴⁴

Nachwort

Die Brüder gehörten auch in Ägypten immer zu den „Stillen im Lande“. Gemäß der Tradition der „exklusiven Brüder“ pflegen sie bis heute keine Gemeinschaft mit anderen Gemeinden, aber die Brüder-Kirche ist in Ägypten staatlich anerkannt und im „Rat der evangelischen Konfession“ vertreten. Die Zahl der Gemeinden wuchs langsam, aber stetig. Berühmt wurden die „Belmuthis“ (Verballhornung von „Plymouthianer“) in Ägypten durch ihr Schrifttum, das von vielen evangelischen Christen benutzt wurde und wird. Neben der presbyterianischen Kirche (Nil-Synode der Evangelischen Kirche in Ägypten) ist die „Kirche der Brüder“ heute eine der größeren evangelischen Gemeinschaften mit über 200 Gemeinden. In den Städten gehören zahlreiche Akademiker zu ihren Mitgliedern. Die Brüderkirche ist schon lange in der Kinder- und Jugendarbeit sehr aktiv. In den letzten Jahren kamen Diakonie, Evangelisation und Mission (besonders im Sudan) hinzu.

40 Ders. S. 19; nach Farûk al-Dhâbit, Ansprechpartner der Kirche der Plymouth-Brüder in Ägypten, in einem Gespräch mit dem Verfasser am 20.11.06 in Kairo gilt dieses Ereignis als offizieller Beginn der Brüder-Kirche in Ägypten.

41 Fahmi 1982, S. 21.

42 Ders. S. 23f.

43 Ders. S. 51.

44 Ders. S. 48.

Fukushima: Das Schweigen der japanischen Kirche

Martin Heißwolf

In diesem Artikel soll es um die gesellschaftliche Katastrophe gehen, die sich im Schatten Fukushimas abspielt. Im Vergleich mit dem Minamata-Skandal der 60er Jahre wird deutlich, wie die soziale Gerechtigkeit damals wie heute verletzt wurde und wird. Der Verfasser beschäftigt sich mit der Reaktion der japanischen Kirche auf die sich entfaltende gesellschaftliche Katastrophe und weist auf nötige Schritte zur gesellschaftlichen Relevanz der Kirche hin.

Der Autor ist seit 1991 als Missionar der Deutschen Missionsgemeinschaft (Sinsheim) mit seiner Frau und ihren sechs Kindern in Japan. Er arbeitet in den Bereichen Freundschaftsevangelisation, Gemeindebau und Ausbildung. Seit 2002 ist er in Yokohama tätig. Email: martin@heisswolf.net.

In diesem Artikel soll es nicht um die Umweltkatastrophe durch das Atomkraftwerk im japanischen Fukushima gehen, sondern um die gesellschaftliche Katastrophe, die sich in ihrem Schatten abspielt. Wenn auch das Ausmaß der Umweltkatastrophe ohne Vergleich ist (und hoffentlich auch bleiben wird), hat die gesellschaftliche Katastrophe doch in der Minamata-Krankheit eine traurige Vorgängerin. Ich spreche von gesellschaftlichen Katastrophen, weil die soziale Gerechtigkeit damals wie heute auf das Schwerste verletzt wurde und wird. Im Folgenden werden zunächst kurz die Anfragen an den gesellschaftlichen Umgang mit der nuklearen Katastrophe von Fukushima aufgezeigt, die sich aus dem Vergleich mit den Fehlern im Minamata-Skandal ergeben. Daran anschließend beschäftigt mich die Frage, wie die japanische Kirche in der gesellschaftlichen Katastrophe ihre prophetische Stimme erheben kann.

Der Minamata-Skandal

Die japanische Firma Chisso Corporation leitete zwischen 1932 und 1966 Methylquecksilber in die Minamata-Bucht. Viele Menschen starben an den Folgen

der Vergiftung. Weit mehr als 10.000 Menschen sind heute als Opfer der Minamata-Krankheit anerkannt. Aus einer Umweltkatastrophe wurde ein gesellschaftlicher Skandal, weil nicht oder in unguter Weise reagiert wurde:

1. Opfer wurden zu Tätern: Dadurch, dass Einzelne ihre Klage öffentlich vortrugen, beschämten sie ganz Japan, wo nicht Recht oder Unrecht, sondern Harmonie und Ästhetik die obersten ethischen Gebote sind (Kerr 2001: 105). Das Leiden der Opfer zerstört das vor allem auf Schönheit basierende Harmoniegefühl Japans, das mit einem schwach ausgeprägten Sinn für Menschlichkeit und Gerechtigkeit einhergeht (Ishida 1989: 125).

2. Opfer wurden passiv und aktiv einschüchtern: Die passive Einschüchterung geschah durch Missachtung, die aktive durch Droh- und Einschüchterungsstrategien, so dass die verunsicherten Opfer sich auf zu geringe Kompensationszahlungen einließen (Ratner und Bankman 2009: 764). Chisso stellte Verbrecher an, um die Opfer einzuschüchtern (Schoenberger 2001: 96). Die Taktiken solcher Verbrecherorganisationen „reichen von körperlicher Einschüchterung“ bis zur Störung von Aktionärsversammlungen (Thomas 1989: 237).

3. Missachtung führt zu Gewalt und Hass: Den jeglichen Rechts und jeglicher Macht beraubten Opfern schlug Michiko Ishimure (1995) vor, auf die traditionelle Kontrolle der Lebenden durch die Rachegeister der Toten zurückzugreifen.

Diese Geister sind Tote, die mit Bitterkeit gegen die Welt starben und die sich durch Flüche an den Lebenden rächen können (Heißwolf 2011: 306-307). In der Gestalt einer ihrer Romanfiguren will Ishimure einen „animistischen oder sogar präanimistischen Trunk zu sich nehmen und zur Schamanin werden“, damit durch sie die Toten zu Wort kommen und sie die „moderne Zeit für immer“ verfluchen können (Usui 2009: 60-61).

Der Fukushima-Skandal

Seit dem 11. März 2011 sind erst wenige Monate vergangen. Viele Vorfälle erinnern bereits jetzt an den Minamata-Skandal:

1. Gefährdung der Bevölkerung: Die Daten über radioaktive Gefährdung blieben in der Nuclear Safety Agency liegen und Erwachsene und Kinder kampierten und kochten in der Hochrisikozone im Freien, ohne je von der Gefahr zu erfahren. Der Bürgermeister von Namie, wirft der Regierung „praktisch Mord“ vor (Ooshima und Fackler 2011).

2. Informationskontrolle: Obwohl bereits am 12.3.2011 sichere Indizien für die Kernschmelze vorlagen (Tellurium außerhalb des AKWs), wurde die Kernschmelze fast drei Monate geleugnet. Japans nukleare Kontrollbehörde hat der Öffentlichkeit aus Angst vor einer „negativen öffentlichen Reaktion“ Zugriff auf Messdaten entzogen (Willacy 2011; Oonishi und Fackler 2011).

3. Politisches Ansehen hat oberste Priorität: Ooshima und Fackler (2011) werfen der Regierung in Tokio vor, sie habe die Messergebnisse nicht veröffentlicht, weil sie keine Verantwortung übernehmen und nicht kritisiert werden wollte. Als weiteren Grund gaben Regierungsbeamte an, dass die politisch einflussreiche Atomindustrie nicht in ein schlechtes Licht kommen dürfe.

4. Kompensation nur zögerlich: Zurzeit sind die Richtlinien für Kompensationsleistungen so eng reglementiert, dass sie kaum jemand erhalten kann (Sircus 2011).

Die Reaktion der Christen

Viele christliche Kirchen haben in den letzten Monaten in vor allem von CRASH-Japan (www.crrashjapan.com; www.crashjapan.de) geleiteten Hilfsaktionen Vorbildliches geleistet. Große Denominationen wie der Nihon Kirisuto Kyoudan (Vereinigte Christliche Kirche) haben Projekte wie Stipendien, Unterstützung für Tsunami-Waisen (Vermittlungszentren, Waisenheime), Wiederaufbau zerstörter sozialer und (vor allem) kirchlich-sozialer Einrichtungen, Ausbildung von SeelsorgerInnen, Unterstützung von Gruppen, die von staatlicher Seite nicht genug bekommen, ins Leben gerufen (Katou 2011: 25-31).

Neben der humanitären Hilfe wurde und wird schwerpunktmäßig unter anderen über folgende theologisch-missiologische Themen diskutiert. (Zu diesen Themen kann es bis auf einzelne Statements auf Webseiten und in Blogs unmöglich schon Literatur geben):

– Wer steht hinter der Naturkatastrophe: Gott oder Satan?

– Handelt es sich bei der Naturkatastrophe um eine Strafe Gottes? Oder:

– Haben wir es mit einer „Heimsuchung“ Gottes zu tun? Und damit verbunden:

– Möchte Gott durch diese Katastrophe eine Erweckung in Japan schenken?

– Welche Einflüsse hat diese Katastrophe auf die Gemeindegründung?

So sehr praktische Hilfe und theologische Reflexion zu würdigen sind, so sehr bedürfen sie doch auch der Ergänzung durch die christliche Rede von der sozialen Gerechtigkeit. Doch die Christenheit Japans spricht praktisch keine prophetische Sprache. Das Reden der

Kirche beschränkt so gut wie ausnahmslos auf theologisches Reflektieren. Das missionarische Handeln der Kirche ist fast ausschließlich durch Liebe als Barmherzigkeit gekennzeichnet. Liebe, die sich für Gerechtigkeit und Recht einsetzt (Skinner 2009: 17-19), gibt es nicht. Hier trifft Grahams Urteil zu: Compassion ministries „antworten meist nur auf die Folgen der Ungerechtigkeit, als vielmehr an den Ursachen der Ungerechtigkeit zu arbeiten“ (Graham 2009: 32).

Warum bleibt die Kirche stumm?

Ich sehe für das Schweigen der Kirche zu dem geschehenden sozialen Unrecht folgende Gründe, ohne dabei Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben:

1. Das Christentum hat bei japanischen Christen fast ausschließlich die Rolle des Buddhismus als einer für das praktische Leben belanglosen Hochreligion übernommen. Deshalb fehlt mit dem Bezug zum gesellschaftsrelevanten kirchlichen Handeln und Reden in der japanischen Gesellschaft die prophetische Dimension des kirchlichen Redens.

2. Die japanische Christenheit hat den der Religion durch die Gesellschaft zugewiesenen Ort der Unterordnung unter Familie und Staat fast ausnahmslos akzeptiert. Objekte, Formen, Inhalte und ethische Implikationen einer Religion werden in Japan seit alters her von den in Hausherr und staatlicher Autorität vertretenen Ahnen bestimmt. Im Namen Gottes gegen von familiärer oder staatlicher Obrigkeit ausgehende soziale Ungerechtigkeit aufzustehen, ist praktisch undenkbar. Hier tut eine neue Orientierung der christlichen Ethik Not, die das Leiden durch Verfolgung wieder als unabdingbar für ein Gott wohlgefälliges Leben versteht (2 Tim 3,16).

3. Der weiter oben von Ishii kritisierte, an der Ästhetik orientierte japanische Friedensbegriff wurde von den Kirchen

weitgehend unreflektiert übernommen. Er verbietet ein lautes, zorniges Reden für das Recht der Unterdrückten. Doch das christliche Reden darf sich nicht in zahlloser Schönrederei erschöpfen, wenn es denn prophetisches Reden sein will. Hier ist die Entwicklung einer christlichen „Kultur des Zorns“ notwendig.

4. Ein weiterer Grund liegt in einer selektiven Missionierung und einem selektiven Gemeindebau. Wer zu Missionszwecken Sprachklassen anbietet, wer die Kirche zu einer Lehrversammlung macht (so das japanische Wort für „Kirche“ im wörtlichen Sinn), erreicht damit die Menschen, denen es sozial so gut geht, dass sie sich diese Art intellektueller Betätigung leisten können. Diese Menschen werden aber kaum einen Blick für die Not sozial Unterdrückter haben. Hier tut eine Neuorientierung auf gesellschaftsrelevanten Gemeindebau Not (Reimer 2009).

Herausforderungen für eine prophetische und gesellschaftsrelevante japanische Kirche

In Krisensituationen werden von der Religion Antworten erwartet. Das zeigt der Rückgriff Ishimures auf schamanistisch-animistische Strategien der Problembewältigung angesichts übermächtiger Gewalt. Das zeigt auch ihre postmoderne (in Japan damit vormoderne), naturreligiös begründete Kritik der Ausbeutung der Natur (Iwaoka 2006). Eine animistische Kritik der Unterdrückung ist durch Angst, einem Grundgefühl des Animismus, motiviert und damit in der Gefahr, in Hass umzuschlagen. Eine naturreligiös begründete Kritik der Gewalt ist in der Gefahr, in Gegengewalt das „Heil“ zu suchen.

In dieser auf ihre Art religiös begründeten prophetischen Rede nun liegt die

Herausforderung für die christliche Kirche. Nicht die Angst, sondern der Glaube ist ihr Grundthema. Deshalb kann sie auch angesichts sozialer Ungerechtigkeit zur Liebe aufrufen. Nicht bittere Hoffnungslosigkeit, sondern Hoffnung auch angesichts übermächtig scheinender Gewalt ist ihr Thema. Darum kann sie auf Gegengewalt verzichten und konstruktiv bei Lösungen mitarbeiten – auch gemeinsam mit den „Feinden“.

Ist die japanische Kirche an einer konstruktiven Lösung durch Liebe und mit Hoffnung interessiert, darf sie das Feld der prophetischen Rede nicht denen überlassen, die zu Hass und Gewalt aufrufen. Ein Schritt dazu könnte sein, dass sie Ort des Gesprächs über soziale Ungerechtigkeit wird. Die Rolle der deutschen Kirchen in der deutschen Wende wurde zuerst sicher überbewertet. Aber die Kirche hat dadurch, dass sie an der Bruchstelle zwischen Obrigkeit und Volk Freiräume zum Gespräch geschaffen hat, einen gewissen Beitrag zur „friedlichen Revolution“ geschaffen (Pollack 1993). Diese Rolle könnte den japanischen Kirchen als Modell dienen.

Literatur

Graham, Billy. 2009. „Social Justice: Defining the Issue“ In *Social Justice Handbook: Small Steps for a Better World*, hg.v. Mae Elise Cannon, John Perkins. Downers Grove, IL: InterVarsity Press: 31-43.

Heißwolf, Martin. 2011. Japanisches Heilsverständnis: Soteriologie im Kontext des japanischen Animismus. Als Doktoralthesis an der University of South-Africa vorgelegt.

Ishida, Takeshi. 1989. *Japanese Political Culture: Change and Continuity*. Piscataway, NY: Transaction Publishers.

Ishimure, Michiko. 1995. *Paradies im Meer der Qualen: Unsere Minamata-Krankheit*, übersetzt von Ursula Gräfe unter Mitwirkung von Irmela Hijiya-Kirschnerreit. Berlin und Leipzig: Insel-Verlag.

Iwaoka, Nakamasa. 2006. *Michiko Ishimure as a Post-Modern Thinker* (Departmental Bulletin Paper); Kumamoto: Kumamoto University; http://reposit.lib.kumamoto-u.ac.jp/bitstream/2298/3663/1/KLaw0110_086-070.pdf.

Katou, Makoto. 2011. *East Japan Disaster Relief Projects*, Bericht vom 6.-7.5.2011; <http://www.uccj-jishin.jp.n.org/wp-content/uploads/2011/05/UCCJECuPartners-d.pdf>.

Kerr, Alex. 2001. *Dogs and Demons: Tales from the Dark Side of Japan*. New York: Hill and Wang (A Division of Farrar, Straus and Giroux).

Oonishi, Norimotsu; Fackler, Martin. 2011. „Japan Held Nuclear Data, Leaving Evacuees in Peril“ In *The New York Times*, 8. August 2011; http://www.nytimes.com/2011/08/09/world/asia/09japan.html?_r=1.

Pollack, Detlef. 1993. „Der Umbruch in der DDR – Eine protestantische Revolution?: Der Beitrag der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen zur Wende 1989“ In *Protestantische Revolution? Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Bd. 20: Darstellungen*, hg. v. T. Rendtorff. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 41-72.

Ratner, Buddy D.; Bankman, Isaac. 2009. *Biomedical Engineering Desk Reference*. Oxford und San Diego, CA: Academic Press.

Reimer, Johannes. 2009. Die Welt umarmen: Theologische Grundlagen gesellschaftsrelevanter Gemeindebaus, 2. Auflage. Marburg: Francke.

Sircus, Mark. 2011. „Fukushima update: Radiation danger continues“ In *NaturalNews.com*, 13. 8. 2011; http://www.naturalnews.com/033310_Fukushima_radiation.html.

Schoenberger, Karl. 2001. *Levi's Children: Coming to Terms with Human Rights in the Global Marketplace*. New York, NY: Grove Press.

Skinner, Barbara. 2009. „God's Heart for Justice“ In *Social Justice Handbook: Small Steps for a Better World*, hg. v. Mae Elise Cannon, John Perkins. Downers Grove, IL: InterVarsity Press: 17-30.

Thomas, Roy. 1989. *Japan: The Blighted Blossom*, Band 46. London: I.B.Tauris.

Usui, Ryuuchirou. 2009. „Die Minamata-Krankheit und die Sprache jenseits des ius talionis: Auf der Suche nach der Sprache der Anima im Paradies im Meer der Qualen von Michiko Ishimure“ In *Grenzen des Lebens – Grenzen der Verständigung*, hg. v. H.-D. Assmann, K.-J. Kuschen und K. Moser v. Filseck. Würzburg: Königshausen & Neumann: 57-66.

Willacy, Mark. 2011. „Japan's Nuclear Agency Hides Radiation Results“ In *774 ABC Melbourne*, 11. August 2011; <http://www.abc.net.au/news/2011-08-11/japan27s-nuclear-watchdog-deletes-radiationresults/2835502/?site=melbourne>.

Rezensionen

Jochen Teuffel, Mission als Namenszeugnis. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. IX, 269 Seiten, 24 Euro.

Der Autor des vorliegenden Buches ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und war von 2002 bis 2008 Dozent für Systematische Theologie am Lutheran Theological Seminary in Hongkong. Ausgehend von gegenwärtiger und historischer Missionskritik (William Hocking, Pearl S. Buck) entfaltet Teuffel eine zeitgenössische Apologetik christlicher Mission, die eine hohe Achtung vor dem biblischen Text mit postmoderner Geschichts- und Religionskritik und lutherischen theologischen Perspektiven verbindet. Das Buch bietet drei thematische Schwerpunkte: eine kulturelle Apologetik der Mission, die den konstruktiven Beitrag christlicher Mission in der interkulturellen Begegnung aufzeigt (Kapitel 1 – 5), den Ansatz einer „Mission als Namenszeugnis“ (Kapitel 6 – 10) und Anstöße für die „Zukunft der missionalen Kirche“ in Deutschland (Kapitel 11).

In seiner Apologetik christlicher Mission weist Teuffel auf die kulturell überholte Eurozentrik westlicher Missionskritik und die Selbstbestimmtheit asiatischer und afrikanischer Missionsbewegungen

hin, „die auf ihre eigene Weise die christliche Botschaft weitertragen, ohne sich dabei um irgendwelche europäischen Vorbehalte in Sachen Mission zu kümmern.“ Menschen erlebten die Botschaft von der Erlösung und Sündenvergebung durch Christus als Befreiung aus existentiell erlebtem Unheil. Christliche Mission sei rezeptorbestimmt, d.h. die Aufnahmebereitschaft und Bedeutung der christlichen Botschaft im Kontext asiatischer oder afrikanischer Religion und Kultur lege nicht der Missionar, sondern die Empfängerkultur fest: „Was manchen Christen in Europa als Fundamentalismus erscheinen mag, ist ... emanzipatorische Schriftlektüre in der eigenen Muttersprache.“ „Kulturelle Auswirkungen der Mission“, wie die Verschriftlichung von Stammsprachen, die Einführung von Schulen und Krankenhäusern sowie die Relativierung des Machismo durch lateinamerikanische Pfingstbewegungen seien von (meist marginalen) Volksgruppen oder Gesellschaftsschichten begrüßt und als befreiende Alternative zu dominanten religiös-kulturellen Einflüssen gewählt worden. Ethnische Gruppen seien in der Lage, für sich selbst zu entscheiden, ob eine „neue Heilsbotschaft lebensdienlich“ sei oder nicht. Umgekehrt könne christliche Mission zu grenzüberschreitender Solidarität

beitragen. Gerade die „evangelikale Mission, die auf eine Rettung einzelner Menschen durch deren eigenes Christusbekenntnis aus ist, [führt] zu einer weltweiten Solidarität der Christusbekehrten“ und könne so vor Tribalismus bewahren. Seinen eigenen Ansatz einer „Mission als Namenszeugnis“ (Kap. 6-10) verbindet Teuffel mit einer postmodernen Kritik historisch-kritischer Standardpositionen akademischer Theologie. Teuffel definiert christliche Mission als „namensbestimmt“, „was nichts anderes heißt, als Jesus Christus mit eigenen Worten und Taten anderen gegenüber zu bezeugen, so dass diese durch den Namen Jesu IHM ihr Vertrauen schenken können.“ Dies begründet er mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, die nicht einen allgemeinen Gottesbegriff zum Inhalt habe, sondern den konkreten Namen JHWH, der sich jeder religiösen Verallgemeinerung und Vereinnahmung verweigert. Offenbarung und Heil sind an den konkreten Namen und die konkrete Geschichte JHWHs und Jesu Christi gebunden. Von da aus entfaltet sich Mission dreifach (1) als kerygmatisches Namenszeugnis, (2) als diakonisches Namenszeugnis und (3) als „geschwisterliche Gemeinschaft, die ‚Kirche des Gottes‘“. Dadurch entfallt „die vermeintliche Dichotomie zwischen individueller Seelenrettung als evangelikaler Mission und gerechtigkeitsbezogener sozialer Aktion als konziliarem Ökumenismus“.

Die historisch-kritische und religionsgeschichtliche Einebnung der Einzigartigkeit des JHWH-Namens und seines geschichtsmächtigen Handelns zu einem „endogenen Kulturprodukt“ als „eine lokale Berg- und Wettergottheit aus der Region nördlich des Golfes von Akaba“ in weiten Bereichen der alttestamentlichen Bibelwissenschaft kritisiert Teuffel als literarische „Fiktion“. Demgegenüber betont er das „Vergangensein der Vergangenheit“ und – mit der postmodernen

Geschichtskritik Richard Rortys – die Unmöglichkeit einer objektiven historischen Forschung und Geschichtsschreibung. Erforderlich sei vielmehr eine „fides historica“, eine Glaubenslektüre, die „das Erzählgeschehen einfach gelten lässt.“ Die Idee einer historischen Welt oder einer erforschbaren Universalgeschichte sei zu verabschieden. Allein der „Schriftkanon“ könne Grundlage des Namenszeugnisses sein.

Dieser (stellenweise wohl zu steilen) postmodernen Geschichtskritik folgt die theologische Kritik religiöser und interreligiöser Konzeptionen. Teuffel dekonstruiert die Universalidee „Religion“ als „neuprotestantische, antikirchliche Ideologie“, die weder dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens noch den religiösen und kulturellen Wirklichkeiten der Völker gerecht werde. Lessings Nathan, der Weise sei „die literarische Fiktion eines kirchenentfremdeten ehemaligen Theologiestudenten aus der Oberlausitz“. Einen auf dieser Grundlage ideologisch verstandenen interreligiösen Dialog, der „keine Namensbindung, sondern die erfahrungsbezogene Ausformung einer allgemeinmenschlichen Religion“ als Grundlage habe, stellt er in Frage (womit er zumindest teilweise an der Vielfalt interreligiöser Dialogpraxis vorbei argumentieren dürfte, da Glaubensperspektive und menschliche Religionserfahrung sich kaum pauschal auseinander dividieren lassen). Die platonische Dialektik als Grundmethode mache einen solchen Dialog zu einem eigenen Sprachspiel, das die Namensbindung der jeweiligen Religionen hintergehe. Südliche Christen hätten dafür oft ein klares Gespür, da es „mit ‚Buddhisten‘ oder Muslimen ... eben kein gemeinsames Namensspiel geben“ könne. Dies bedeutet jedoch keine Abwertung von „namensgebundene[n] Praktiken von Nichtchristen“, da die biblische Götterpolemik nicht an die Völker, sondern an das Volk Gottes gerichtet sei. Auch führe dies

nicht zu Intoleranz, sondern zu einer vertieften Toleranz im Sinne einer *theologia crucis*: „Christen müssen daher ertragen, dass andere Menschen nicht den NAMEN für sich selbst anerkennen können.“ Die eigentliche Herausforderung sei nicht der Bau von Moscheen und Tempeln, die in „dieser Weltzeit“ ihren Platz hätten, sondern „dass Menschen egal welcher kulturellen Herkunft nicht den Namen anzurufen wissen“.

Trotz der Wertschätzung evangelikaler Mission finden sich auch kritische Anfragen z.B. an Mission als „menschliches Seelenretterunternehmen“ oder an die „Bekehrung“ als die „eigene Entscheidung“ als Maß aller Dinge. Vor dem Hintergrund buddhistischer Höllenkonzeppte und eines religiösen Denkens im Tun-Ergehens-Zusammenhang habe dies in Asien auch zur Gesetzlichkeit von *deathbed conversions* und „moralischer Regeltreue“ mit dem Ziel der Segnung durch Gott beigetragen. Dennoch könne nicht auf den Ruf zur Bekehrung verzichtet werden, da das NT kein anonymes Christsein kenne. Heil in Christus könne nur dem konkret an Christus Glaubenden zugesprochen werden, das eschatologische Heil bleibe jedoch Sache der „göttlichen Heilsökonomie“, da alleine Gott das Urteil zustehe.

Abschließend (Kap. 11) skizziert Teuffel unter der Überschrift „Zukunft der missionalen Kirche“ Perspektiven christlicher Mission in der westlichen Kultur, die nicht unter Ausnutzung „geopolitische[r] Kalküle“ eine Re-Christianisierung des Abendlands zum Ziel haben könne, sondern aus der Versammlung der Gemeinde und „aus der liturgischen Christusanamnese ...de[n] NAMEN anderen Menschen bezeugt.“ Dem Buch sind ein Bibelstellen- sowie ein Namens- und Sachregister beigefügt, eine Bibliographie fehlt leider, die bibliographischen Angaben finden sich verstreut in den Fußnoten.

Fazit: Teuffel setzt spannende und kontroverse Akzente und rückt das christliche Bekenntnis als Zentralperspektive gegenüber philosophischen Konzepten neu ins Blickfeld. Ein lesenswertes Buch, das die missionstheologische Diskussion mit herausfordernden Thesen aus systematisch-theologischer und interkultureller Sicht an wichtigen Punkten vertieft und anregt.

Friedemann Walldorf, Dozent für
Missionswissenschaft an der Freien
Theologischen Hochschule Gießen
(FTH).

Jürgen Bellers, Markus Porsche-Ludwig (Hg.), Christenverfolgung in islamischen Ländern (LIT aktuell Bd. 3), Berlin: LIT-Verlag, 2011, 163 S., 19,90 Euro.

Auf die Verfolgung von Christen in islamischen Ländern aufmerksam zu machen, ist ein dringendes und gutes Anliegen. Wenn das jedoch auf unguete und unsachliche Weise geschieht, entsteht mehr Schaden als Nutzen. Leider ist dies in dem vorliegenden Buch weithin der Fall, so dass es für eine hilfreiche Auseinandersetzung mit dem Thema nicht empfohlen werden kann.

Zu den Autoren: Dass Kardinal Karl Lehmann seinen treffenden und sachlichen Vortrag „Lage der christlichen Minderheiten in der Welt“, den er im Jahr 2008 vor der Konrad-Adenauer-Stiftung hielt, zum Abdruck als erstem Kapitel dieses Sammelbandes (S. 3-7) freigab, kann ich mir nur daraus erklären, dass er wohl den Rest des Buches nicht kannte. Jürgen Bellers, Professor für Internationale Politik an der Universität Siegen, steuert einen kurzen Beitrag (Kapitel 5, S. 101-110) zu „Christenverfolgungen in Nordafrika“ bei, der Hintergrundinformationen liefert und beispielhaft einige Länder (Ägypten, Nigeria, Mauretanien) schildert. Bei dem durchaus sachlichen Aufsatz, war ich nur

über für einige auffällige Schwächen im Schreibstil überrascht (vgl. S. 105: „Das Problem, warum die islamischen Mörder sich überhaupt zusammenfinden, liegt einerseits an charakterlichen Schwächen (es sind halt Mörder), aber auch an gewissen Sympathien eines weiteren Kreises ihrer sozialen Umwelt, die allerdings auch immer noch nur eine Minderheit ist.“)

Markus Ludwig-Porsche, Professor für Politikwissenschaft in Taiwan, ist Autor von Kapitel 6 („Christenverfolgung von Saudi-Arabien bis Indien“, S. 111-127) und Kapitel 7 („Christenverfolgung in Südostasien und China“, S. 129-145). Neben interessanten Bemerkungen etwa zur Kulturgeschichte des arabischen Raums, verblüfft auch bei Ludwig-Porsche, dass er manchmal floskelhaft und verallgemeinernd formuliert: „Der arabische Raum ist – mit wenigen Ausnahmen (Zweistromland, Libanon) – durch Wüste gekennzeichnet. Insofern konnten sich im Nahen Osten nur wenige Kulturzentren herausbilden“ (S. 111). Zählt er Ägypten nicht zur arabischen Welt? Falls er vom arabischen Kernland ausgeht, würde wiederum Mesopotamien nicht dazugehören. Zu fragen ist auch, warum in einem Buch über islamische Länder auch Indien und China recht ausführlich geschildert werden.

Meine Hauptkritik richtet sich aber gegen die drei vom Publizisten Michael Mannheimer verfassten Kapitel (S. 9-100). Nach Umfang und Stoßrichtung bilden sie den eigentlichen Hauptteil des Buches. Natürlich muss auf Gefahren durch den Islam, auf seine antichristliche Stoßrichtung und auf konkrete Beispiele von Christenverfolgung hingewiesen werden. Da wird man bei Mannheimer durchaus fündig. Die Aussagen des Publizisten, die ich nachprüfen kann (und das betrifft vor allem die Türkei), erwecken in mir jedoch den Eindruck: Hier sammelt einer alles Grausame zusammen, was er über den Islam finden kann

und selektiert dabei nicht nach der Glaubwürdigkeit der Quellen, sondern nach dem Grad der Grausamkeit. Er hat kein wirkliches Interesse an mühevoller Recherche, sondern will einfach so wirkungsvoll wie möglich, Deutsche gegen den Islam mobilisieren.

Ein paar Belege für mein Urteil: Zu den Malatya-Morden von 2007 (zu den Opfern gehörte auch mein Schwager) präsentiert Mannheimer auf S. 74-75 ein „Protokoll der Malatya-Morde“, das ein vorschneller Christ auf Grund von Zeitungsberichten ein paar Tage nach den Morden versandte. Die Morde waren brutal genug; aber viele Einzelheiten im „Protokoll“ sind vollkommen unzutreffend und längst vielfach korrigiert (z.B. S. 74: „Finger wurden ihnen abgehackt, Nase, Mund und After aufgeschlitzt“). S. 92 wird in der Überschrift behauptet „Alle drei Minuten wird ein Christ wegen Seines Glaubens in den Ländern des Islam getötet“ (S. 92). Im folgenden Text wird allerdings klar, dass sich die „drei Minuten“ von der Erklärung eines Evangelikalen ableiten, dass in 2003 weltweit (also nicht nur in islamischen Ländern) 170.000 Christen starben, weil sie Christen waren. Mannheimers Aussage „Auch in der Gegenwart werden Christen in der Türkei systematisch verfolgt“ (S. 81) kann so nur stehenbleiben, wenn man sauber unterscheidet, welchen Anteil der Staat, welchen Anteil die Gesellschaft und bestimmte politische Gruppen am tatsächlichen Druck auf Christen in der Türkei haben. Das tut Mannheimer nicht. Bezeichnend für den Stil Mannheimers ist, wie er zu Beginn seiner Schlussbemerkung, aber eben doch fast am Ende (!) des ausführlichen Kapitels 3 über „Terrormonat Ramadan“ (S. 39-68) plötzlich bemerkt: „Um jedes Missverständnis bereits im Vorfeld auszüräumen: Selbstverständlich wird der Ramadan von der Mehrzahl der Muslime friedlich begangen“ (S. 60). Eine Hauptthese Mannheimers ist „Der Terror ge-

gen „Ungläubige“ kommt aus dem Herzen des Islam“ (S. 93). Für Aufrufe zur Gewalt lassen sich natürlich tatsächlich zahlreiche Belege in Koran und Sunna finden. Zum einen lässt hier Mannheimer aber keine abweichenden Meinungen im Islam (die es auch gibt) zu Wort kommen. Zum anderen fordert er gleichsam (S. 63-65) von „moderaten Muslimen“, sich eindeutig vom Islam zu distanzieren, um glaubwürdig zu sein. Damit stellt er jeden Muslim etwa in Deutschland unter einen Generalverdacht, und das halte ich für äußerst gefährlich.

Dass es Christenverfolgung in der islamischen Welt gibt, habe ich in der Türkei hautnah selbst erlebt. Ich hoffe, viele werden schreiben und berichten über Gewalt und Unrecht gegen Christen im islamischen Umfeld; aber bitte: So nicht!

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

Johannes Zimmermann (Hg.), Darf Bildung missionarisch sein? Beiträge zum Verhältnis von Bildung und Mission (BEG-Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Bd. 16) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, 250 S., 22,90 Euro.

Die wissenschaftliche Buchreihe BEG wird vom Greifswalder Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung verantwortet. Herausgeber des Sammelbandes ist der Pfarrer und praktische Theologe Johannes Zimmermann, der einleitend den Kontext der Beiträge bespricht. Die Anliegen des EKD-Impulspapiers „Kirche der Freiheit“ sollen weitergeführt werden, indem man das Verhältnis von kirchlicher Erwachsenenbildung und missionarischen Angeboten beleuchtet.

Der erste Teil des Bandes bietet Situationsanalysen und praktische Ansätze. Heraus kommen ein kommunikations-

orientiertes Bildungsmodell mit starkem Taufbezug (Christian Grethlein) und die Einordnung der evangelischen Erwachsenenbildung als missionarische Vorübung. Erwachsenenbildung könne nicht selbst missionarisch sein und sei auf die Kirche angewiesen (Rudolf Weth/Reinhard Hempelmann). Michael Nüchtern thematisiert kontroverse Anfragen an den Missionsbegriff: evangelische Erwachsenenbildung könne aber unter bestimmten Bedingungen eine Form des Missionarischen sein. Er kritisiert Engführungen bei Glaubenskursen und Bildungsangeboten gleichermaßen und zeigt Veränderungsmöglichkeiten auf.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit den in vielen Kirchengemeinden beliebten Glaubenskursen und dem darin erkennbaren Verhältnis von Mission und Bildung. Burghard Krause gibt Eckdaten eines reformatorisch geprägten Bildungsbegriffs und postuliert den Weg zum Glauben als Bildungsaufgabe. Auch untersucht er Glaubenskurskonzepte anhand etablierter Bildungsstandards. Danach geht es um Unterschiede von Bildungs- und Glaubensprozessen (Beate Hofmann) sowie um die Differenzierung einer „Hermeneutik der Vermittlung bzw. der Verständigung“. Die These ist, dass die Inszenierung des Glaubens von einem liturgischen Rahmen abhängt. Innerhalb von Bildungsangeboten sollte höchstens zur Auseinandersetzung mit dem Glauben eingeladen werden.

Michael Herbst fragt, ob Bildung missionieren oder Mission bilden kann. Christliche Bildung erkennt er als Vorstufe der Konversion. Der Autor reflektiert den neuzeitlichen Bildungsbegriff und kritisiert die Überschätzung menschlicher Möglichkeiten angesichts der Sünde. Antje Rösener erklärt hingegen das Anliegen diverser Bildungsstandards und betont, dass verschiedene Milieus verschiedenartig angesprochen werden sollten. In einem zweiten Beitrag geht Herbst auf Kritik an Glaubenskursen ein

und verteidigt ihre Ergebnisunsicherheit. Johannes Zimmermann erkennt in seinem Beitrag Konvergenzen von Bildung und Mission, sieht beides von der *missio Dei* her und verweist auf die performative Religionspädagogik. Zudem geht er auf die Intentionalität und Offenheit von Bildungsprozessen ein.

Der letzte Teil des Bandes erfasst ergänzende Perspektiven. Hartmut Rupp untersucht diverse Gemeindeentwicklungskonzepte und erarbeitet so Perspektiven für eine missionarische (nicht missionierende) Bildungsarbeit. Danach fragt Jens Martin Sautter nach der „Inszenierung einer Antwort des Glaubens“ als allgemeinem Kritikpunkt an Glaubenskursen. Geistliche Geschehen sichtbar zum Ausdruck zu bringen erkennt er als liturgische Herausforderung, was er mit der Ergebnisoffenheit von Bildungsprozessen verbindet. Der letzte Beitrag (Anna-Konstanze Schröder) wählt einen religionspsychologischen Ansatz und verknüpft Gedächtnis- mit Konversionsforschung. Auf Konversionserfahrungen hätten nicht die kirchlichen Bildungsangebote den größten Einfluss, sondern die religiösen Vorerfahrungen des Einzelnen.

Die Beiträge des Sammelbandes unterscheiden sich in ihren Anliegen, der Lesbarkeit und Qualität. Der Band klärt insgesamt über die Debatte innerhalb der EKD auf und zeigt Positionen von Bildungs- und Missionsvertretern. Positiv zu sehen ist der Versuch, Mission und Bildung ins Verhältnis zu setzen, was nicht immer ganz gelingt. Teilweise werden Thesen geliefert, deren Axiome nur unzureichend erörtert werden. Beispielsweise findet sich eine differenziertere Reflexion des Bildungsbegriffs nur bei dem Theologen Herbst, nicht bei den Pädagogen. Wer die Beiträge aus einer freikirchlichen Perspektive liest, wird sich möglicherweise über die dargeleg-

ten Tauf- und Missionsverständnisse wundern. Der Band ist größtenteils für die Arbeit in landeskirchlichen Strukturen geschrieben, manche Ansätze überzeugen jedoch auch für die gemeindliche Praxis außerhalb der EKD. Die Inhalte weisen auf Grundsätzliches hin und fordern zu einer notwendigen pädagogischen Reflexion heraus, die bei manchen Missionsstrategien zu kurz kommt. Der Band ist insofern lesenswert, als dass Fragen über das Wesen von Mission und Bildung in den gesellschaftlichen Kontext der Postmoderne gestellt werden. Dies lädt zum Weiterdenken ein und macht den Bedarf an weitergehender Forschung deutlich. Verantwortliche im missionarischen und pädagogischen Bereich werden hier also zahlreiche Denkanstöße finden.

Daniel Vullriede, M.A., Theologe und
Student für „Bildung, Kultur und Anthropologie“ an der Universität Jena.

Missiologische Neuerscheinungen/ Zugesandte Bücher (Rezension vorbehalten)

Bosch, David, Ganzheitliche Mission. Theologische Perspektiven, Marburg: Francke, 2011. [Deutsche Übersetzung von David Bosch, *Witness to the World* (1980)].

Giulio Cipollone – Clara Orlandi, Aborigeno Con Gli Aborigeni: Per L'Evangelizzazione in Australia. Il Testo della Relazione (1883) per Propaganda Fide del vescovo Rudesindo Salvado (Pontificio Comitato di Scienze Storiche: Atti e Documenti 32), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

Jahrestagung des AfeM, 6. bis 7. Januar 2012

in Wiedenest / Bergneustadt

Der drei-eine Gott - Anstoß der Mission

aus dem Programm

Freitag, 6. Januar:

11:00-12:30 Thema 1: „**Trinität – Fiktion oder Fundament?**“ – Anstöße aus dem **Bekenntnis der Alten Kirche** für missionale Existenz heute (Dr. A. Loos, Chrischona)

14:00-15:30 Thema 2: „**Trinität – ein unglaublicher Anstoß?**“ – **Wenn Moslems an Christus glauben** (Podiumsdiskussion, u.a. mit Dr. R. Strähler, EMO/Wiesbaden und einem Mitarbeiter von *frontiers*)

16:00-17.00 Workshops zu Thema 2 und aktuellen Themen der Mission

17.30 Mitgliederversammlung – 19:00 Festabend mit integriertem Abendessen, Verleihung der G.W.-Peters-Preise.

Samstag, 7. Januar:

10:45-12:00 Thema 3: „**Trinität neu entdeckt**“ – **Zur trinitarischen Begründung der Mission** in der neueren missiologischen Diskussion“ (Dr. A. Meier, Neues Leben)

14:00-15:30 Workshops: Trinitarische **Entwürfe für die Praxis** (Kommunikation/ Bibelübersetzung, globaler Wandel, Gemeindebau)

Anmeldung bitte bis zum 20.12.2011 direkt bei der Tagungsstätte unter Nennung von Adresse, An- und Abreisezeit sowie Zimmerwunsch: enns@wiedenest.de, Tel. 02261-406-127 (Frau V. Enns) oder über unsere Website www.missiologie.org

Übernachtung mit Vollpension: DZ 55,65 €; mit Dusche /WC 60,30 €, EZ 60,65 €, mit Dusche/WC 65,30 € **Tagungsbeitrag:** Ganze Tagung € 25, (Ehep. € 40), Studenten € 10; Tagesgast: € 17,50 (Ehep. € 30), Studenten € 7,50.

Tagsesgäste werden gebeten, sich für die Mahlzeiten anzumelden.

Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), www.missiologie.org, **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org oder über die Geschäftsstelle; Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgießen.de. Bücher zur Rezension an: Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Redaktionsleitung edition afem:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömberg, BuD. Brandl@t-online.de. **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungswartals. Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements: bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/CHF 30,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konto für em-Abonnenten:** AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. Angaben für Auslandsüberweisungen: IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EIK1. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.