

ISSN 0177-8706

28. Jahrgang 2012
3. Quartal

3/12



Transformation in Nord-Süd-Partnerschaften

Aus meiner Sicht (Johannes Reimer)	114
Gegenseitige Partnerschaften entwickeln Bericht von der CCD-Konferenz 2012 (Thomas Kröck)	115
Als Priester des neuen Bundes in der Mission des dreieinigen Gottes (Thomas Kröck)	116
Transformation – Andacht von Joel Edwards auf der CCD-Konferenz 2012	119
Eine Stimme aus dem Süden – Ein Widerhall zu Elisa Padillas Vorträgen auf der CCD Konferenz 2012 (Ute und Frank Paul)	121
Solidaritätslektionen auf Indisch – C.B. Samuels Vorträge auf der CCD-Konferenz 2012 (Ana Maria Cabodevila)	127
Zur Frage einer kritischen Kontextualisierung der christlichen Botschaft in islamischen Gesellschaften (Johannes Reimer)	134
Ledig – lediglich Gott dienen? (Teil 2) Die Beratung von Singles im interkulturellen Missionseinsatz (Beate Füller)	148
Rezensionen	161
Noteworthy	147
Neugestaltung der George-W.-Peters-Preise	147
AfeM-Tagung 2013	168



Aus meiner Sicht: Unseren Geschwistern aus dem globalen Süden eine Plattform bieten!

Es ist erfreulich festzustellen, dass die Evangelikalen aus dem globalen Süden sich immer deutlicher zu Wort melden und die vielfältigen Brüche in der Mission des Westens kritisieren. Und es ist gut, dass wir Europäer ihnen hierfür die Plattform bieten. Und darum freut es mich, dass wir in Zusammenarbeit mit dem *Christian CommunityDevelopmentNetwork* in dieser Ausgabe von *em* Berichte von dessen Konferenz veröffentlichen können.

Natürlich geht es dabei um sehr viel mehr als nur um einen längst fälligen Meinungsaustausch. Es geht um den Bau des Reiches Gottes auf allen Kontinenten dieser Welt. Heute ist Evangelisation und Mission sogar bei uns zu Hause längst ins Stocken geraten. Im globalen Süden wächst die Gemeinde Jesu dagegen täglich. Wir sind somit gut beraten, unseren Geschwistern im Süden zuzuhören. Auch dann, wenn sie uns gegenüber immer noch ihre bitteren Erfahrungen der Übel des Kolonialismus ansprechen und wir diese Kritik nicht mehr hören können.

Vier Lektionen sind es meines Erachtens, die wir von unseren südlichen Glaubensgeschwistern lernen können.

Sie verstehen ihre Mission ganzheitlich. Der tägliche Kampf ums wirtschaftliche Überleben ist genau so ein geistliches Anliegen wie die Verkündigung der Guten Nachricht vom Heil in Christus allein. Im Gegensatz zu uns trennen sie ihre soziale Verantwortung nicht von Evangelisation. Freilich, ihnen fehlt auch der soziale Staat, auf den sie die soziale Verantwortung abschieben können. Aber der fehlt uns im Westen auch bereits an vielen Stellen. Die Abgabe der sozialen Verantwortung an den Staat hat uns Christen Misstrauen in der Bevölkerung eingebracht, und uns welt- und lebensfremd gemacht. Da sind uns die Brüder im Süden Vorbild. Lernen wir von ihnen.

Die Abgabe der sozialen Verantwortung an den Staat hat uns Christen welt- und lebensfremd gemacht.

Sie leben ihren Glauben öffentlich. Ganzheitlichkeit der Mission führt die Gemeinde in die Öffentlichkeit. Jeder Individualisierung und Privatisierung des Glaubens wird hier eine deutliche Absage erteilt. Ganz im Gegensatz zum Christentum im Westen. Wir haben uns durch den Humanismus ins Private abdrängen lassen und unser öffentliches Gesicht verloren. Deshalb ist Christsein für viele Menschen heute lebensfremd und nicht interessant – ganz im Unterschied zum globalen Süden. Wir können auch hier von unseren Geschwistern lernen.

Sie verstehen ihre Mission total. Wer Christus nachfolgt, der muss auch bereit sein, alle Konsequenzen auf sich zu nehmen, die der neugewonnene Glauben mit sich bringt. Im globalen Süden kann das Verfolgung, Verbannung, Leid, ja sogar Tod bedeuten. Und die Christen gehen konsequent voran. Im Westen würde man da schon lange nach theologischen Entschuldigungen suchen, warum man nicht unbedingt „so fanatisch“ glauben müsse. An Entschuldigungen mangelt es uns nicht, an Zeichen wahren Lebens dagegen schon. Es macht also Sinn, bei den Glaubensgeschwistern im Süden zu lernen.

*Prof. Dr. Johannes Reimer,
Vorstandsmitglied des AfeM*

Gegenseitige Partnerschaften entwickeln

Bericht von der *Christian Community Development Conference* in Schwäbisch Gmünd

Mehr als 140 Mitarbeiter von Missionswerken und christlichen Entwicklungsorganisationen sowie andere Interessierte aus über 20 Ländern trafen sich vom 23. bis 27. April 2012 im Konferenzzentrum Schönblick (Schwäbisch Gmünd) zur *Christian Community Development Conference*. Diese CCD-Konferenzen sind aus dem „Arbeitskreis Mission und Landwirtschaft“ hervorgegangen und werden seit 2004 in ein- bis zweijährigen Intervallen durchgeführt. Träger der Konferenz ist die *Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen* (AEM), die *European Evangelical Mission Association* (EEMA) und das *Micah-Network* (www.micahnetwork.org). Vorbereitet wurde die Konferenz von einem Vorbereitungskreis unter der Leitung von Dave Rose (Allianz Mission), Sheryl Haw (Micah-Network) und Wolfgang Büsing (AEM).

Die diesjährige Konferenz stand unter dem Thema „Partnering for Change“. Die Partnerschaft zwischen Christen im globalen Süden und im Norden wurde auch durch die Wahl der Redner deutlich. Joel Edwards (England) legte eine biblische Basis für christliche Entwicklungszusammenarbeit. Elisa Padilla (Argentinien) stellte ihre Erfahrungen mit Nord-Süd-Partnerschaften dar und zeigte Probleme, Missverständnisse, aber auch Chancen auf. C.B. Samuel (Indien) sprach vor seinem Hintergrund von jahrzehntelanger Erfahrung mit Entwicklungsprojekten über Partnerschaft mit örtlichen Gruppen. An den Nachmittagen wurden sechs Seminar-Stränge angeboten, bei denen u.a. Grundlagen christlicher Entwicklungsarbeit, die Rolle örtlicher Gemeinden, die Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen, Nord-Süd-Partnerschaften und die Einbeziehung von Menschen mit Behinderungen vertieft wurden. Einige Organisationen nutzten die Konferenz zur Fortbildung und schlossen eine Mitarbeitertagung, bzw. Sitzungen an.

Die Konferenz war eine Chance zum gemeinsamen Nachdenken und zum Dialog zwischen Teilnehmern aus allen Erdteilen. Dabei war auch das Gebet für die vorgestellten Organisationen und Projekte wichtig. In vielen Beiträgen wurde deutlich, dass sich Partnerschaft nicht in der Weitergabe von Spendengeldern erschöpft, sondern der Aufbau von Beziehungen in gegenseitiger Wertschätzung und Respekt nötig ist. Sowohl bei den Organisationen im globalen Süden als auch im Norden muss das Verständnis für die Erwartungen, Stärken und Schwächen der Partner wachsen, damit Partnerschaften im gegenseitigen Nehmen und Geben möglich werden. Es war besonders wertvoll, dass die Mitarbeiter aus Europa und Nordamerika nicht unter sich blieben, sondern Gelegenheit hatten, auf die Stimmen der Glaubensgeschwister aus Afrika, Asien und Lateinamerika zu hören. Die Situation der einheimischen Kirche und Mitarbeiter in den Einsatzländern ernst zu nehmen, kann für Missionare und Entwicklungshelfer eine große Herausforderung sein, ist aber eine Voraussetzung für einen fruchtbaren Dienst und gelingende Partnerschaft.

Die nächste *Christian Community Development*-Konferenz soll vom 19. bis 23. Mai 2014 in Schwäbisch Gmünd stattfinden.

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

Als Priester des neuen Bundes in der Mission des dreieinigen Gottes

Andachten von Joel Edwards bei der CCD-Tagung 2012

Thomas Kröck

.....
Rev. Joel Edwards, der internationale Direktor von Micah Challenge, ging mit seinen Andachten auf der CCD-Konferenz auf grundlegende biblische Themen ein und stellte sie in Beziehung zur christlichen Entwicklungsarbeit. Die Zusammenfassung gibt einen Überblick über die angesprochenen Themen, ohne jede einzelne Aussage von Joel Edwards wiederzugeben.
.....

Dr. Thomas Kröck, Jahrgang 1957, verheiratet mit Ulrike, drei erwachsene Kinder, Promotion in Agrarwissenschaft (Gießen), M.A. in Interkulturelle Studien (CIU), wissenschaftliche Arbeit auf den Philippinen, zehn Jahre im Auftrag von Christliche Fachkräfte International und Marburger Mission in Tansania, 1999-2012 Leiter der sozial-missionarischen Arbeit des Deutschen EC-Verbandes, ab Oktober 2012 Studienleiter für Development Studies & Transformation am Marburger Bildungs- und Studienzentrum (www.m-b-s.org).

Wie bei früheren CCD-Konferenzen waren neben Fachvorträgen und Seminaren auch biblische Lehre, Anbetung und Fürbitte wichtige Programmpunkte. Die Konferenztage begannen jeweils mit einer Andacht von Rev. Joel Edwards, dem internationalen Direktor von *Micah Challenge*. Joel Edwards stammt aus Jamaika, ist in England aufgewachsen und leitete über zehn Jahre die britische Evangelische Allianz. Mit seinen Andachten bei der CCD-Konferenz sprach er ein weites Spektrum von biblischen Themen an und setzte sie in Beziehung zur christlichen Entwicklungsarbeit.

Der dreieinige Gott

Die Dreieinigkeit ist ein Geheimnis, und die frühe Kirche brauchte einige Jahrhunderte, bevor sie es in Glaubensbekenntnissen formulierte. Die Bibel spricht von der Dreieinigkeit als der

Beziehung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Dreieinigkeit steht für Einheit und die dauerhafteste Form von Gemeinschaft. Sie ist auch die Antwort auf viele menschliche Fragen und Beziehungen. Wie Gen 1,26, Gal 4,6 und Eph 2,18 andeuten, hat Gott uns Menschen in diese Beziehung einbezogen. Der Gott der Gemeinschaft ist missionarisch: Er möchte die ganze Menschheit und die gesamte Schöpfung erreichen (Joh 17,20; 2.Kor 5,18).

Die Missio Dei

Die Apostelgeschichte entfaltet Gottes Auftrag für seine Gemeinde. In den Kapiteln 4 und 7 erklären Petrus und Stephanus als die ersten Apologeten den christlichen Glauben vor dem Hintergrund des Handels Gottes im Alten Testament. In Apg 13,15 wird Paulus eingeladen zu sprechen. Seine Apologetik gipfelt in David und den Prophezeiungen, die auf Jesus hinweisen. Was Paulus in Vers 36 über David sagt, sollte häufiger in Predigten vorkommen: „Denn nachdem David zu seiner Zeit dem Willen Gottes gedient hatte, ist er entschlafen und zu seinen Vätern versammelt worden und hat die Verwesung gesehen.“ Dieser Vers steht im scharfen Kontrast zu unserem Verständnis von Leben, Gemeinde und Mission: Gewöhnlich sehen wir uns selber als das Zentrum von Gottes Mission. Es geht uns um unseren persönlichen Auftrag und wir denken aus

der Perspektive unserer Organisationen. Wir senden Mitarbeiter dahin, wo wir noch nicht vertreten sind, anstatt herauszufinden, was Gott schon tut und was wir als Einzelpersonen und Organisationen zu seiner Mission beitragen können. Es ist Gottes Mission, die Er auf seine Weise tut:

Gott handelt global: Für das jüdische Verständnis war es eine Revolution, über den eigenen kulturellen Kontext hinaus zu gehen, und auch die Gemeinde brauchte Zeit, dies zu verstehen.

Gottes Mission ist umfassend: Er befreit von jeder Art von Sünde, von allem, das seinem Schalom im Weg steht. Das umfasst die persönliche, gemeinschaftliche und institutionelle Ebene; sexuelle Sünden genauso wie Materialismus und Ungerechtigkeit.

Gottes Mission holt Menschen aus ihren Schubladen: Er interessiert sich für jede Gruppe von Menschen.

Die königliche Priesterschaft

Um König zu werden, muss man in einer königlichen Familie geboren werden. Die Aussage in 1.Pet 2,9 „Ihr seid ... die königliche Priesterschaft...“ wäre Häresie und würde alle religiösen Vorstellungen zerstören, wenn sie nicht als Fortsetzung der

... ein
Paradigmen-
wechsel
ähnlich dem
arabischen
Frühling.

Missio Dei verstanden würde. Sie stellt einen Paradigmenwechsel dar, ähnlich dem Fall der Berliner Mauer, dem arabischen Frühling oder Martin Luther, der die

Bibel über die Bischöfe und den Papst stellte. Dieser biblische Egalitarismus veränderte die Beziehung zwischen den Armen und den Reichen, zwischen denen mit und denen ohne Ausbildung. Er bedeutet, dass die Reichen aus dem Norden den Armen nicht nur Almosen geben können und die Menschen aus dem globalen Süden erkennen müssen, dass auch sie königliche Priester und

Botschafter Christi sind. So geschah auch die Veränderung zwischen Apg 10 und 15, weil die Christen in Antiochien begriffen, dass sie zur königlichen Priesterschaft gehörten.

Wie verstehen wir Priesterschaft? Das Priesteramt, das nach der Befreiung aus Ägypten im Volk Israel eingerichtet wurde, ermöglichte geistliche Leitung selbst in Zeiten, als die Israeliten im Exil und ohne König waren. Aber Gott dachte schon an Priesterschaft, bevor Aaron und seine Söhne als Priester eingesetzt wurden (2.Mo 19,3-8). Die Aufgabe von Priestern ist es, Menschen vor Gott zu vertreten (Heb 5,1). Die Gemeinde soll ihren Dienst nicht hinter geschlossenen Türen ausüben, sondern in der Öffentlichkeit. Priester müssen die Schmerzen der Menschen, das politische Trauma, Armut und Ungerechtigkeit kennenlernen. Jüngerschaft muss unsere Verantwortung als Bürger verstärken, sonst wird sie Privatsache.

Petrus ermahnt dazu, die Gesetze radikal zu befolgen (1.Pet 2,12ff): als Gottes Sklaven, die in Freiheit handeln und den König ehren; in den Beziehungen am Arbeitsplatz und in der Familie. Königliche Priester gehören in die öffentliche Gemeinschaft. Für die ersten Christen bedeutete königliche Priesterschaft, als vorbildliche Bürger des römischen Reiches zu leben.

Der Neue Bund

Obwohl ich mein Leben lang am Gemeindeleben teilgenommen habe, verursacht das Abendmahl bei mir immer noch eine innere Nervosität und ein Gefühl der Unzulänglichkeit. Die ersten Christen erlebten Freiheit und waren berauscht von der Priesterschaft aller Gläubigen. Sie waren versucht, alles Alt-hergebrachte umzustürzen. Deshalb ermahnt Paulus in 1. Kor 11, das Abendmahl nicht leichtsinnig zu nehmen. Die Gemeinde muss die Spannung zwischen

den Extremen von Freiheit einerseits und historischer Kontinuität andererseits halten: die Reinheit des Evangeliums in der Vielfalt der Formen.

Das Evangelium spricht davon, dass Christi Blut vergossen ist – gewaltsam ausgeschüttet für die Vielen. Gottes Reich ist offen und jeder ist zu dem neuen Bund eingeladen. Die Offenbarung spricht von der unzählbaren Schar, und die Vielzahl der Bundesmitglieder finden wir auch schon am Anfang der Evangelien: Mit dem großen Fischzug (Luk 5,11) führte Jesus seine Jünger in die Aufgabe ein, viele Menschen zu fischen. Wenn du fischst, denke nicht an die wenigen, sondern denke großzügig. Die Partnerschaft, um die es bei dieser Konferenz geht, hat mit Überfluss zu tun. Das ist etwas, was wir als Evangelikale nicht gewohnt sind. Es geschieht etwas in dieser Welt und viele Gemeinden engagieren sich in der Mission und in Entwicklungsprojekten. Oft sind wir skeptisch gegenüber Gemeinden, die mit großen Zahlen umgehen, aber es gibt Gelegenheit für Zusammenarbeit, auch wenn wir unseren Neid überwinden müssen.

Wir können den Gedanken der Vielen annehmen und trotzdem treu mit den Wenigen arbeiten. Wir müssen diese Balance halten und dürfen die Anstößigkeit des Kreuzes nicht ausblenden. Was dort geschah, gilt jedem, aber in der Inklusivität gibt es auch eine Exklusivität. Wir sind versucht, diese Exklusivität zu verstecken, wenn wir mit Regierungsstellen oder UN-Organisationen zusammenarbeiten. Unser Dienst soll alle einschließen, aber die Exklusivität des Kreuzes nicht verleugnen. Der neue Bund ist in ihre Herzen geschrieben (Jer 31,31ff). Der neue Bund besteht nicht in der Manipulation von Menschen, sondern in der Transformation von Herzen. Wir sind zu einem Bund mit Gott berufen, der für die Vielen offen ist und

sein Zentrum im lebensverändernden Kreuz Christi hat. Diese Spannung müssen wir aushalten.

Transformation

Bei Transformation geht es darum, dass alle Schmerzen einmal ein Ende haben. Durch den Sündenfall leben wir in einer Welt, die von Schmerzen geprägt ist – nicht nur körperlichen Schmerzen, sondern auch Schmerzen aufgrund sozialer Entwurzelung, wirtschaftlicher Abhängigkeit, psychischem und geistlichem Leiden und Umweltzerstörung. Jesu Wirken hatte das Ziel, diesen Schmerz zu beseitigen, und das ist auch die Bedeutung von Transformation. Dazu müssen die Herzen von Menschen verändert werden, es muss ihnen in ihren akuten Nöten geholfen und auch zur Veränderung von politischen Systemen und Strukturen beigetragen werden. Wirkliche Transformation muss die Kultur verändern. Es geht nicht um Konfrontation mit Menschen, sondern mit der Kultur.

Solch eine Transformation geschah durch Wesley und Wilberforce. Ein sozialistischer Autor schrieb, dass die Labour-Partei in England John Wesley mehr zu verdanken habe als Karl Marx. Die Anti-Sklaverei-Bewegung setzte gesellschaftliche Diskussionen und Veränderungen auf politischer, philosophischer, theologischer und kultureller Ebene in Gang.

Transformation erfordert langfristiges Engagement. Sie erwartet Gottes endgültige Erneuerung und ist daher immer nur unvollkommen und vorübergehend. Aber sie ist die Aufgabe der Priesterschaft des neuen Bundes in der Mission des dreieinigen Gottes, der alle Dinge mit sich versöhnen möchte.

(Eine ausführliche Zusammenfassung der Ansprache von J. Edwards zum Thema „Transformation“ finden Sie im folgenden Beitrag.)

Transformation

Andacht von Rev. Joel Edwards auf der *Christian Community Development Conference* in Schwäbisch Gmünd, 27. April 2012

Thomas Kröck

.....
Eine der Andachten von Rev. Joel Edwards bei der CCD-Konferenz 2012 beschäftigte sich mit dem Thema „Transformation“. Er spricht von der Überwindung von Schmerz als dem Ziel von Transformation. Dazu ist langfristiges Engagement nötig, das die Kultur der Gesellschaft herausfordert und verändert. Dieser Artikel ist eine ausführliche Zusammenfassung der ursprünglich auf Englisch gehaltenen Andacht.
.....

Als meine Tochter vor zwei Wochen ihr Kind zur Welt brachte, wurde ich an die Schmerzen erinnert, die der Freude über ein neues Leben vorangehen, und ich sehnte mich nach der Zeit, wenn es keine Schmerzen mehr geben wird, so wie wir es in dem überwältigenden Text in Offenbarung 21,4 lesen können. Vielleicht ist es eben das, worum es bei „Transformation“ geht: Die Überwindung der Schmerzen.

Wir leben in einer Welt der Schmerzen

Wie können wir Transformation gestalten? Die Geschichten, die wir auf dieser Konferenz gehört haben, geben uns Einblicke in den großen Rahmen der Transformation. Die Überwindung von Schmerzen macht wesentlich die Natur von Transformation aus, denn die grundlegende Beschreibung des Sündenfall ist mit Worten verfasst, die von Schmerzen sprechen: Unter Schmerzen wirst du gebären und arbeiten. In Röm 8 wird die gefallene Welt als eine seufzende Welt definiert, die die Erlösung vom Schmerz ersehnt. Bei dem Wirken Jesu ging es um Linderung von Schmerzen, nicht nur von körperlichen Schmerzen, sondern auch von Schmerzen aufgrund sozialer Ausgrenzung, wirtschaftlicher Abhängigkeit und Umweltproblemen sowie von geistlichem und seelischem Schmerz. Schmerz macht letztendlich den Unterschied zwischen Hölle und

Himmel aus. Himmel ist die Abwesenheit von Schmerz und die Gemeinschaft mit Gott und miteinander, oder wie die Offenbarung sagt: kein Tod, kein Weinen, keine Tränen.

Leid und Schmerz sind Teil der Realität der gefallenen Welt. Wo versäumt wird, die Macht des Leides zu erkennen, da entsteht eine Theologie, die keinen Raum für Verletzlichkeit hat. Einige Kirchen beschäftigen sich nie mit Ungerechtigkeit und Armutsbekämpfung, weil ihre Theologie sie von der Realität des Leides abschirmt. Wir müssen die Realität des Leids anerkennen und sie in unsere Theologie einschließen. C.S. Lewis sagt, „Leid ist das Megaphon, das Gott benutzt, um zu uns zu sprechen.“ Darum sind Leid und Schmerz von zentraler Bedeutung für unseren Auftrag und wir sind berufen, in dieser Spannung zu leben. Der Katalog des Leides ist schrecklich: 75% der Weltbevölkerung leben in Situationen, wo ihre Menschenrechte auf die eine oder andere Weise verletzt werden; 1,4 Milliarden Menschen leben von weniger als 1,25 Dollar am Tag; 27 Millionen Menschen sind Opfer von Menschenhandel – das bedeutet ein Mensch pro Minute, jeden Tag. Wohin du auch schaust, findest du eine Welt in Schmerzen, die auf Linderung wartet.

Wo versäumt wird, die Macht des Leides zu erkennen, da entsteht eine Theologie, die keinen Raum hat für Verletzlichkeit.

Transformation erfordert langfristiges Engagement

Die Aufgabe der Transformation bringt uns zum Herstück des Kampfes gegen Schmerz und Leid. Wir kämpfen ohne Unterlass gegen die Folgen des Sündenfalls, die hartnäckig bestehen bleiben. Es ist eine anhaltende, ermüdende, bedeutsame Arbeit, und letzten Endes ist Transformation die Aufhebung von allem, was Schmerzen verursacht und Gottes Bild in den Menschen entstellt. Und eben das ist die Aufgabe der Mission Gottes in uns. Als Christen antworten wir auf die Aufgabe der Transformation auf zahlreiche Weisen. Einige Leute denken, der einzige Weg zur Transformation bestehe in Gebet und Erweckung. Sie meinen, dass Transformation nur durch die innere Veränderung des Menschen geschieht und durch nichts anderes. Es ist wahr, dass christliche Mission niemals an den Herzen vorbei geschehen kann. Wir müssen zum Herzen der Dinge vordringen, um die Welt zu verändern. Aber Gebet und Erweckung sind nicht der einzige Weg. Im Rückblick erkennen wir, dass Erweckungen nicht lange an-

Gottes
Einsatz für
Transformation
ist ein
Kontinuum –
von Genesis bis
Offenbarung.

halten und dass sie immer wiederholt werden müssen. Gott berührt Menschen, und Leben werden verändert, aber Transformation kann nicht ohne langfristiges Engagement geschehen.

Einige Leute betreiben Nothilfe- und Entwicklungsarbeit, weil sie denken, damit das Kernproblem zu treffen. Aber sie können es nicht vollständig lösen. Nothilfe und Entwicklungshilfe verändern vorübergehend die Umstände, aber sie

dringen nicht bis zur institutionellen und strukturellen Ebene vor. Es mag sein, dass wir mit Politikern in Kontakt kommen und meinen, wir könnten die Welt verändern. Aber langfristige Linderung des Leides wird niemals durch Not- und Entwicklungshilfe erreicht werden, egal wie viel Geld wir dort einsetzen und wie professionell wir arbeiten. Hier ist *Advocacy* nötig: Einfluss nehmen und politische Systeme und Strukturen in Frage stellen. Das ist das Anliegen von *Micah Challenge*. Wir arbeiten mit Institutionen, um die Folgen des Sündenfalls zu lindern. Das ist ein langfristiger Prozess und bringt uns zurück zur *Missio Dei*, denn Gott hat schon immer eine langfristige Perspektive gehabt.

Gottes Einsatz für Transformation ist ein Kontinuum und zieht sich durch die ganze Bibel von Genesis bis Offenbarung. Dies ist in Heb 11,39f zusammengefasst: Wir sind Mitarbeiter in Gottes Mission, die die endgültige Aufhebung von Schmerz und Leid zum Ziel hat, an dem Ort, den wir Himmel nennen.

Die wirkungsvollste Transformation in der Geschichte geschah durch Wesley. Seine Erweckung sickerte in die Gesellschaft ein. Sie veränderte die Umgangsformen, führte zur Beendigung des Sklavenhandels und veränderte die Kultur von Grund auf. Moderne Autoren sprechen vom „Gesetz der Wenigen“, die vernetzt und informiert sind, langfristige Beziehungen aufbauen und so Veränderungen bewirken können.

Transformation erfordert langfristiges Engagement. Sie ist unvollkommen und vorübergehend, aber sie erwartet Gottes vollkommene und endgültige Erneuerung.

Eine Stimme aus dem Süden

Ein Widerhall zu Elisa Padillas Vorträgen auf der CCD Konferenz im April 2012

Ute und Frank Paul

Der vorliegende Artikel spiegelt Inhalt und Atmosphäre der Vorträge wider, die Elisa Padilla zu den Themen „Why partner?“, „Partnering with one another“ und „Aid and dependency“ auf der Konferenz hielt. Ergänzend und erklärend sind biographische Informationen eingefügt.

Ute und Frank Paul wurden 1990 von Dr. René und Cathy Padilla nach Buenos Aires, Argentinien eingeladen. Zunächst ging es um ein Jahr des Lernens unter ihrer Mentorenschaft. Daraus entwickelte sich eine Zusammenarbeit bis 1994 in einem Armenviertel von Buenos Aires und anschließend der Ruf in den Norden Argentiniens ins Equipo Menonita, wo sie bis 2008 in der Begleitung der unabhängigen indigenen Kirchen mitarbeiteten. Die Geschichte dieser Kirchen, des kleinen internationalen Teams und der alternativen Praxis der begleitenden missionarischen Arbeit wurde 2010 in Spanisch und 2011 in Deutsch veröffentlicht. Heute leben Pauls in der ökumenischen Kommunität OJC in Reichelsheim/Odenwald, von wo aus sie intensive Kontakte nach Argentinien pflegen.

Die Manuskripte der drei Vorträge können sowohl im englischen Original, als auch in einer deutschen Übersetzung bei frank.paul@ojc.de angefragt werden.

Die kleine, dunkeläugige Frau steht aufrecht hinter dem Rednerpult und stellt viele unbequeme Fragen. Sie dreht und wendet die ihr aufgetragenen Themen in Richtungen, die gewohnte Begriffe neu definieren, die alt hergebrachte Argumente widerlegen, die Schamröte provozieren und Widerspruch wecken.

Sie löst Polemik aus unter den Konferenzteilnehmern von der einen und Zuspornung bei denen von der anderen Seite der Erdkugel.

Sie redet auf Augenhöhe zu den vielen westlichen Missionaren und christlichen Entwicklungshelfern und den Teilnehmern aus dem globalen Süden, die sich zur Konferenz versammelt haben. So will sie wahrgenommen werden: Als eine Stimme aus dem Süden, die Wichtiges zu denen aus dem Norden zu sagen hat. Das, was diese sich nicht selber sagen können und was sie, Elisa, in sich schon lange hat heranreifen lassen. „Bitte, lasst es mich alles sagen – wie jemand, der lange Gedanken gespeichert hat und sich endlich traut, sie auch zu sagen“, bittet sie die Zuhörer zu Beginn ihres zweiten Vortrags zum Thema: „Partnering with one another“.

Und dann legt sie los, wie sie am Ende des ersten Vortrags versprochen hatte: Sie würde sich tiefergehend mit den Problemen beschäftigen, die dazu führen, dass Partnerschaft zwischen Nord und Süd zu einer frustrierenden Erfahrung werden kann.

Welche frustrierende Erfahrung meint sie, in welchem Kontext hat sie diese gemacht – und: Wer ist sie?

Wer ist sie?

Elisa Padilla wurde als dritte Tochter von Dr. René und Catalina Padilla in Buenos Aires geboren. Beide Eltern stammen gebürtig nicht aus Argentinien: Er kommt aus Ecuador, sie aus den USA. Wenn Elisa über ihre Kindheit und

Jugend redet, dann leuchten ihre dunklen Augen noch klarer:

Ich kann mich nicht daran erinnern, dass meine Eltern jemals versucht hätten mich von ihrer Art, das Evangelium zu verstehen, zu überzeugen. Aber da sind so viele Bilder in meinem Kopf, wie sie aus dem Haus rennen, um einen Bibelgesprächskreis mit Leuten zu leiten, die gerade von der Straße in einem Drogenrehabzentrum gelandet waren. Oder wie sie unseren leidgeprüften alten VW mit Gemüse und Obst voll luden, damit Leute in einem Armenviertel billiger einkaufen könnten. Oder dass während der Militärdiktatur in Argentinien die Nummer von Amnesty International immer neben dem Telefon lag. Oder dass auf dem Titelbild der Zeitschrift „Mission“, die mein Vater herausgab, das Foto des von den Engländern während des Falklandkrieges versenkten Militärschiffes prangte, und sich in der Zeitschrift ein Artikel fand, in dem er den Krieg als unlauteres Mittel anprangerte, den sozialen Unruhen zu begegnen ...

Ich erinnere mich an unser Heim, in dem es einfaches, nahrhaftes Essen und weitergereichte Kleidung gab und eine offene Tür für alle, die Hilfe brauchten, sei es für einen Tag, für einige Wochen oder Monate. All das hat über Jahre meine Einstellungen, meine Werte, meine Beziehungen und meine Perspektiven geformt und geprägt.

Zu diesen Prägungen gehört für sie zentral auch die Zugehörigkeit zu und das Engagement in ihrer Baptisten Gemeinde. Diese vollzog in den 80er Jahren eine Wandlung, die aus einer wohlhabenden Mittelschichtskirche eine Gemeinde machte, in der

...das Mitdenken und Mitverantworten aller Mitglieder gefördert wurde, die ihre Türen öffnete für Drogenabhängige und Slumbewohner, in der die Bibel auf ihre Bedeutung sowohl für die persönlichen als auch die gesellschaftlichen Fragen hin gelesen wurde.

Elisa beschreibt ihre Gemeinde als „Gottes experimentellen Gemüsegarten, in dem wir einen Vorgeschmack von dem

bekamen, was in Gottes Reich einmal Wirklichkeit sein wird.“

Elisas Eltern, Dr. René und Cathy († 2009) Padilla, gehören zu den wichtigsten evangelischen theologischen Stimmen in Südamerika, die selbstbewusst und unbeirrbar (und immer mit der Bibel in der Hand) für eine ganzheitliche Mission eintreten, die als *evangélicos* die Analysemethoden und Schlussfolgerungen der Befreiungstheologie kritisch geprüft, aber ihre Anliegen für gerechtfertigt befunden haben. Sie gaben sich nicht mit ideologischen Antworten zufrieden, sondern fragten mit offenen Augen und pochenden Herzen weiter, „was denn das Evangelium zu den drängenden Problemen der Armut, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung zu sagen hat“.

Beide haben Generationen von denkenden und suchenden Christen in Südamerika durch Vorträge, theologischen Unterricht, Literatur und Lebenszeugnis Orientierung und Dialog angeboten. Als Werkzeug dient ihnen dazu bis heute die Kairós-Stiftung in Buenos Aires, die einen Verlag und ein Retreat-Center verantwortet und sich u.a. mit einem Jugendbildungsprogramm für Gesellschaftstransformation engagiert. Die theologische Grundüberzeugung, dass die Nachfolge Jesu alles durchdringen und verändern kann und soll, führte zu einem „Interdisziplinären Theologischen Studienprogramm“ (CETI, *Centro de Estudios Teológicos interdisciplinarios*), das heute in ganz Lateinamerika als Fernstudium angeboten wird. Es ist nicht für Vollzeit-Theologen gedacht, sondern für engagierte Christen, die ihren beruflichen und privaten Lebensraum mit Blick auf das Evangelium durchdenken und (um-) gestalten wollen.

Elisa Padilla hat in der Kairós-Stiftung seit 2008 die Geschäftsführung über-

... mit pochenden Herzen fragen, was denn das Evangelium zu den drängenden Problemen der Unterdrückung zu sagen hat.

nommen und ist so in die Fußstapfen ihres Vaters getreten.

Die Erfahrungen von Partnerschaft mit Organisationen aus Argentinien und solchen aus Europa oder USA, über die sie redet, kommen aus diesem Kontext. Aber sie greift noch auf andere Erfahrungen zurück, denn sie kennt die andere Welt des Nordens aus eigener Anschauung: Zweisprachig aufgewachsen ging sie mit 18 Jahren zum Studium in die USA und schrieb sich an einem christlichen College für Wirtschaft und Theologie ein.

Sie landete dort in der Zeit der Partnerschaft von Ronald Reagan, des kalten Krieges und der Aufrüstung, der militärischen und strategischen Unterstützung vieler brutaler Militärregierungen in Südamerika und musste zu ihrer größten Verwirrung und Empörung erleben, wie die meisten ihrer Kommilitonen (90 % Republikaner und Christen) Aufrüstung, Krieg und Militäraktionen mit der Vorstellung verteidigten, dass auf diese Weise Freiheit und Demokratie aus den gesegneten Vereinigten Staaten von Amerika in die Welt getragen würden. Im Rückblick spricht sie von einem Kulturschock, der zwar auch von der ande-

Die USA zur Zeit
des kalten Krieges
und der
Unterstützung
vieler brutaler
Militärregierungen
in Südamerika.

ren Lebensweise herrührte, aber viel mehr noch und zu ihrem großen Schmerz von ganz anderen Vorstellungen über den christlichen Glauben und Nachfolge Jesu. Wenn christlicher Glaube darin bestand, dass Christen so viel Ungerechtigkeit unterstützten und so viel Reichtum im Angesicht des Hungers anhäufen konnten, wenn das Evangelium nicht die Kraft hätte, das politische und soziale Denken und Handeln zu verändern, dann wollte sie mit diesem Glauben nichts zu tun haben. Am Scheidepunkt ihrer existentiellen Auseinandersetzung wurde sie berührt von der lebendigen Erinnerung

an „die Bibelstellen und die theologische Prägung durch die Menschen und die Lebenswirklichkeit meiner Kindheit und Jugend“. Das Bild von Gott als dem mitleidenden Gott, der sich zu den Armen und Unterdrückten stellt, leuchtete in ihr wieder auf. Das war das Bild von dem Jesus, „dem ich beschlossen hatte zu folgen“.

Wer Elisa heute hört, der spürt ihr diese existentielle Auseinandersetzung noch ab. Diese bringt eine gewisse Kompromisslosigkeit mit sich, die ausgehalten werden möchte und die herausfordert.

Was heißt Partnerschaft?

Wenn Elisa Padilla von Partnerschaft redet, dann stellt sie zunächst einiges klar: Was versteht denn eine Partnerorganisation, die finanzielle Unterstützung leistet, unter „Mission“? Denkt sie bei dabei vorwiegend daran, dass einzelne Menschen gerettet werden und ihre Beziehung mit Gott in Ordnung kommt, ohne dass das wesentliche Auswirkungen auf das Leben miteinander und die Gesellschaft hat? Was passiert nun aber, wenn im Gegensatz dazu die finanzierte Organisation die Herrschaft Jesu sowohl individuell als auch sozial versteht, also als eine Herrschaft, die die Beziehung zu Gott genauso verändert wie alle zwischenmenschlichen Beziehungen, Freundschaften, und die so wiederum soziale und politische Auswirkungen im eigenen Land und auf der ganzen Welt hat? Müssen diese unterschiedlichen Grundannahmen, so schlussfolgert Elisa, nicht unweigerlich zu Problemen in der Zusammenarbeit führen, weil die beiden Organisationen unterschiedliche Ziele verfolgen? Elisa Padillas Wahl ist klar: Hinter die ganzheitliche Mission kann und will sie nicht zurück, mehr noch: Sie möchte die Christen im Norden in die Pflicht nehmen, dass auch sie damit ernst machen, wenn sie sich mit Geld und Mitarbeitern im Süden engagieren. Was es bedeutet, damit ernst zu

machen, dazu hat sie eine Fülle von konkreten Vorschlägen bereit, die sie vier Themen zuordnet: Finanzen, Macht, Status und Kultur.

Schonungslos beschreibt sie die enormen Unterschiede zwischen den Arbeitsbedingungen von christlichen Organisationen im Norden und denen im Süden:

Schonungslos beschreibt sie die enormen Unterschiede zwischen den Arbeitsbedingungen im Norden und im Süden.

... manchmal geht es uns so, dass wir uns schämen, wenn ihr kommt, weil wir den Komfort kennen, an den ihr gewöhnt seid ..., wenn unsere Autos und Gebäude keine Klimaanlage haben, wenn wir sehen, wie ihr unter unseren ungeheizten Wintern leidet, unter unseren dünnen Matratzen und schäbigen Decken oder wenn ihr das Zimmer

teilen müsst.

Sie fährt fort:

Konferenzen werden in teuren Hotels abgehalten, sogar solche, die sich mit der Arbeit unter den Armen beschäftigen. Die Büros sind technisch hochgerüstet, während wir Druckerfarbe äußerst sparsam verwenden.

Leidenschaftlich wirbt Elisa dafür, diesen großen Unterschieden ins Auge zu sehen.

Wir sind frustriert und verbittert, wenn wir empfinden, dass ihr uns beibringen wollt, wie wir mit Geld umgehen. Denn wir wissen, dass ihr nie dazu gezwungen wart, mit so niedrigen Budgets zu arbeiten wie wir.

Und wieder kommt das Evangelium ins Spiel, das alle Lebensbereiche beleuchten und verwandeln möchte. Denen, die weniger haben, ruft Elisa zu:

Schämt euch nicht für das, was ihr habt! Denkt daran, dass Jesus uns einen einfachen Lebensstil vorgelebt hat. Ihr seid ihm auf der Spur! Und nehmt euch in Acht, damit ihr nicht vom Konsum verführt und dann in übermäßigen Reisen und Hotel-Leben gefangen werdet. Schwierige Situationen stärken den Charakter. Lasst nicht zu, dass ihr

von Entscheidungsprozessen ausgeschlossen werdet und seid gewiss, dass ihr genauso Missionare seid, wie die Ausländer. Ihr seid ein Teil von Gottes Mission...

Für die, die mehr haben, hat sie eine lange, detaillierte Liste bereit, die sich wie ein Handbuch für kulturell sensibles Arbeiten liest. Da geht es unter „Finanzen“ z.B. darum, einen einfachen, den lokalen Bedingungen angepassten Lebensstil zu führen, die Ausgaben so gering wie möglich zu halten, um viel zum Weitergeben zu haben, ohne damit die Regeln festzulegen, wie es ausgegeben werden darf. Unter „Macht“ fordert sie auf, statt von „ihr“ und „euch“ von „wir“ und „uns“ zu sprechen und eher sich selbst aus dem Entscheidungsprozess herauszunehmen als jemals jemanden von den „southern partners“. Es geht darum, mehr als das eigene Wissen und die eigenen Fähigkeiten das Wissen und die Fähigkeiten derer zu achten und zu schätzen, bei denen man als westlicher Missionar zu Gast ist, und bei jeder Art von Verbesserungsvorschlag demütig zu bleiben.

Zum Thema „Status“ ist Elisa Padilla wichtig, dass alle diejenigen Missionare genannt werden, die sich in Gottes Reich einsetzen, und dass dieser Terminus nicht nur für die „eingeflogenen“ verwendet wird.

Und schließlich hört man unter dem Thema „Kultur“ grundlegende Verhaltensregeln, die das Leben im fremden Land bestimmen sollten: Die Sprache mit großem Engagement lernen, alles essen und trinken, was man angeboten bekommt, weniger zurückgezogen und abgeschottet leben, weniger auf Pünktlichkeit pochen und Beziehungen mehr Bedeutung beimessen als den Ergebnissen. Und bei allem lieber langjährige Wurzeln schlagen, anstatt nur vorübergehend im Land zu verweilen.

Den Umgang mit ihrem Handbuch stellt sie auch gleich mit bereit: „Hört meine Vorschläge an. Es hilft überhaupt nicht, wenn ihr euch nur schuldig fühlt: Setz es in die Tat um!“

Alle, die sich in Gottes Reich einsetzen, sind Missionare, nicht nur die „eingeflogenen“.

Eingestreu in ihre Vorträge lässt sie noch weitere Stimmen zu Wort kommen: Sie blendet Interviews ein, die mit Verantwortungsträgern von indigenen Völkern aus dem argentinischen Norden gedreht wurden. Durch dieses Fenster lässt sie Menschen in die Konferenz hereinkommen, die gleichermaßen die aus dem Norden und die aus dem Süden herausfordern.

So jedenfalls beurteilen wir Autoren die Aussagen der drei interviewten Männer. Die Adressaten ihrer Worte sind mal Europa, das „viel zu lernen hat“ und von dem sie sich „de-kolonisieren“ möchten, um sich ihre eigenen Gedanken zu machen, mal ist es die argentinische Regierung, die

... uns auslöschen wollte, aber wir sind nicht zurückgewichen, weil wir glauben, dass Gott mit uns ist... Die Christen in den indigenen Kirchen leben den Glauben an Jesus mit großer Inbrunst und Zähigkeit. Was auch immer kommen mag, wir werden Gott lieben. Die nicht-indigenen Kirchen in Argentinien und in der Welt sollen sich daran erinnern, dass sie alles, was sie erreicht haben, nur der Gnade Gottes zu verdanken haben.

Es ist auch im südamerikanischen Kontext noch neu, dass Christen aus den indigenen Völkern nach ihrer Sicht und Meinung gefragt werden. Es ist hier wie dort noch ungewohnt, dass ihre theologischen Erkenntnisse ernst genommen und mit in den Chor der Theologen aus anderen Teilen der Welt aufgenommen werden. Die Augenhöhe muss noch geübt werden, wenn indigene Christen ihre Werte und Lebensweise derjenigen gegenüberstellen, die sie in der argentinischen Gesellschaft und in der Welt

beobachten. Wir fragen: Trauen wir diesen Menschen, die ganz ohne Macht und ohne Geld sind, zu, dass sie nicht nur für sich selbst, sondern auch für uns in den Krisen in unseren Gesellschaften Wege und Auswege aufzeigen können?

Elisa Padilla rechnet offensichtlich fest damit. Deshalb zählt sie auch das Thema „Aid and dependency“ in ihrem dritten Vortrag von hinten auf.

Wer hilft hier wem?

Man spürt ihren Unmut, wenn sie die Worte „Hilfe“ und „Abhängigkeit“ umkreist und mit neuem Sinn und Inhalt belegen möchte. Wer hilft hier wem, fragt sie. Sind wir im Westen nicht diejenigen, die „in einem Umfeld leben, in dem hohe Selbstmordraten, durch Übergewicht bedingte Herzkrankheiten, extreme Einsamkeit und Isoliertheit, eine wachsende Säkularisierung und ein zunehmender Sinn-Verlust überhand nehmen“?

Überhaupt, was heißt denn eigentlich der Begriff „Hilfe“? Ist es nicht so, dass wir

... gewohnt sind, dabei zuallererst an finanzielle Hilfe zu denken? ... Der Paradigmenwechsel könnte schon an dem Punkt beginnen, an dem wir anerkennen, dass Menschen und Völker mehr sind als ihre wirtschaftlichen Ressourcen und dass gerade deshalb diejenigen viel zu geben haben, die zwar wenig Geld, aber dafür viel Gemeinschaftssinn, viel Solidarität, viel Mut und tiefes geistliches Leben besitzen.

Für Elisa Padilla haben Menschen aus dem globalen Süden sehr viel zu geben, und es ist an der Zeit, dass diejenigen, die sich über „Hilfe“ Gedanken machen, zuerst ihre eigene Hilfsbedürftigkeit wahrnehmen und anerkennen. Mit dieser Herzenshaltung der Demut und der Lernbereitschaft könnte der offene und fruchtbare Dialog beginnen.

Elisa fühlt sich verstanden und unterstützt in diesem Thema durch John Rowell, aus dessen Buch *To give or not*

*to give? Rethinking dependency, restoring generosity and redefining sustainability*¹ sie mehrfach zitiert. Die Ergebnisse von Rowells Analyse dessen, was „reiche Missionare in einer Welt des Hungers“ auslösen, sind ernüchternd und erschreckend. Isoliert von der Lebenswirklichkeit der Menschen, denen sie helfen möchten, und geprägt von unangemessenem Überlegenheitsgefühl, provoziert der Lebensstil der Missionare ein Gefühl von Neid und Abwehr unter den Einheimischen, die rätselnd und empört das Evangelium und manche Verbesserungsvorschläge aus dem Munde derer hören, die in sicheren, privilegierten Umständen leben.

„Ist es wirklich so schlimm?“, möchten wir Autoren fragen. Gibt es nicht unter den Missionaren solche, die sensibel und kulturell angepasst leben, die auf Privilegien verzichten, die in den Mokassins der Einheimischen laufen? Elisa (und John Rowell) scheinen sie nicht zu kennen. Oder es sind so verschwindend wenige, dass sie die laute und mit dem Evangelium wenig kongruente Botschaft der anderen reichen Missionare nicht wesentlich aufwiegen können?

Hilfe und Abhängigkeit jedenfalls kann aus Elisa Padillas Sicht nicht einseitig geleistet werden. Und auch Abhängigkeit kann gesunderweise nur beide Partner betreffen und wird dann zur „interdependency“. Das wäre dann sogar erstrebenswert. Die Christen auf dieser Welt brauchen einander. Und finanzielle Hilfe **nicht** zu leisten sei keine Alternative, sondern nur eine Ausrede: „Lasst uns eher dadurch sündigen, dass wir zu großzügig geben, als dadurch, dass wir zu spärlich geben!“. Es geht darum, finanzielle Hilfe mit größter Sorgfalt zu leisten, indem

die Bereitschaft zur Arbeit und die Verlässlichkeit geprüft, weniger Wohlfahrt als eher Mut zur Arbeit gefördert, gleiche Bezahlung für nationale und ausländische Mitarbeiter gezahlt und Demut in allem gewahrt wird.

Elisa Padilla legt größten Wert darauf, dass gegenseitige Unterstützung nur über tragfähige, freundschaftliche Beziehungen des Vertrauens gelingen kann. Damit fängt alles an, darauf kann eine Zusammenarbeit gebaut werden, damit kann es zu einem Geben und Nehmen kommen und zu echter Bereicherung und hilfreicher Korrektur. Es tut gut, dass Elisa neben den frustrierenden Erfahrungen in Sachen Partnerschaft auch von echten Freundschaften mit Menschen aus dem Norden spricht, die ihre Teilnahme an der Konferenz ermöglicht haben.

Abschließend stellt Elisa die Frage, ob Missionsgesellschaften heute schon dazu bereit wären, statt ihrer eigenen Mitarbeiter, auch solche aus indigenen Völkern in ein afrikanisches Land zu senden, weil diese auf besondere Weise verstehen, wie mühsam das Ringen um Identität und Selbstachtung, um eigene Kraft und eigene Ziele ist. Sie beantwortet ihre Frage zweifelnd.

Gegenseitige Unterstützung kann nur über tragfähige Beziehungen des Vertrauens gelingen.

Aber sie hat einen Traum: Dass der Tag kommt, an dem Christen aus Norden und Süden, Osten und Westen in Einheit zusammen arbeiten werden, wirtschaftliche und ethnische Vorurteile überwinden, sich solidarisch der Not der anderen annehmen, opferbereit und großzügig finanzielle Ressourcen teilen, gemeinsam gegen ungerechte Strukturen kämpfen, in geschwisterlicher Liebe leben, das theologische Denken jedes Landes und jedes Volkes achten und jede Initiative unterstützen, die dazu führt, dass Lebensbedingungen verbessert werden und dass unbezahlter und bezahlter Einsatz auf der ganzen Welt verstärkt wird.

¹ John Rowell, *To Give or Not to Give?: Rethinking Dependency, Restoring Generosity, and Redefining Sustainability*, Authentic Publishing 2007.

Auf diesem Weg, so ihr Traum, wird Partnerschaft die Welt verwandeln und Jesus Christus und sein Reich Gestalt gewinnen.

Theologische Grundlagen, Geschichte und Praxis der „begleitenden Mission“ finden sich in: **Begleiten statt erobern – Missionare als Gäste im nordargentinischen Chaco**, Ute und Frank Paul (Herausgeber), 190 S., Schwarzenfeld, 2010, ISBN 978-3-

Solidaritätslektionen auf Indisch

C.B. Samuels Vorträge auf der CCD-Konferenz 2012

Ana Maria Cabodevila

Mit guten Rednern und Impulsgebern bot die *Christian Community Development* Konferenz 2012 zu dem Thema „Partnerschaften“ viel Interessantes, zum Teil Kontroverses, aber auf jeden Fall Nachdenkenswertes, wie beispielsweise die Vorträge von C.B. Samuel, der aus dem Vollen seiner jahrelangen Erfahrung im Kontext der indischen Not- und Entwicklungshilfe schöpfte. Er sprach über Partnerschaften im Entwicklungs- und Missionskontext und vertiefte das Thema in Bezug auf die Zusammenarbeit mit örtlichen Gemeinschaften und auf die wechselseitige Beeinflussung der in den Prozessen beteiligten Akteure. Seinen Vortrag beendete er mit einem leidenschaftlichen Appell zur Solidarität zwischen Nord und Süd, die nicht nur aus Absichtserklärungen bestehen, sondern auch klare und konsequente Umsetzungen beinhalten sollte.

Ana Maria Cabodevila, Jahrgang 1964, studierte Betriebswirtschaft, Politikwissenschaft und Interkulturelle Forschung (USA). Sie verfügt über mehrere Jahre Management- und Projekterfahrung in multinationalen Unternehmen, hat verschiedene Lehraufträge inne und promoviert nebenberuflich an der University of South Africa zu einem Thema der Unternehmens- und Führungsethik. Seit 2010 ist sie Geschäftsführerin von Medair Deutschland (www.medair.org), einer internationalen humanitären Hilfsorganisation mit Sitz in der Schweiz. E-Mail: ana-maria.cabodevila@medair.org.

C.B. Samuel hat langjährige gute Beziehungen zum Micha Netzwerk, wo er auf vielen globalen und regionalen Tagungen ein gern gesehener Redner ist. Er war nicht nur der Direktor einer der

größeren Nothilfe- und Entwicklungsorganisationen in Indien, sondern setzt sich als Lehrer, Theologe und Mentor unermüdlich für die Armen der Welt ein. C.B. Samuel ist ein begnadeter Redner, der es schafft, erfrischend und mit viel Humor seine Zuhörer von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu begeistern, sie zu ermuntern und herauszufordern.

Bei der CCD Konferenz 2012 waren C.B. Samuels kurzweilige Vorträge hochgradig lehrreich, augenöffnend und humorvoll zugleich. Die enorme Lebens- und Arbeitserfahrung im humanitären Sektor machte ihn zu einer Autorität an den Vormittagen der Konferenz. Dieser Beitrag soll eine inhaltliche Zusammenfassung seiner Vorträge bei der CCD Konferenz vermitteln.

1. Partnerschaften mit örtlichen Gemeinschaften

C.B. Samuels erster Vortrag galt den Partnerschaften mit den „communities“, den örtlichen Gemeinschaften. Die Kernaussage hier lautete, Gemeinschaften müssten neu definiert werden. Die Gefahr für einen Außenstehenden ist, so C.B. Samuel, dass er zu wissen meint, wie sich eine Gemeinschaft zusammensetze. Aber in Wahrheit bestimmten stets die Reichen und Mächtigen vor Ort, wer zu einer Gemeinschaft dazugehört und wer nicht. Oft bestärkten Missionare ungewollt diese fatale Einseitigkeit und sorgten für eine Befestigung der Trennung von Bevölkerungsgruppen, und, im Fall von Indien, einer Befestigung des Kastensystems. Anstatt Trennungen, die gegen Gottes Willen sind, zu überbrücken und Grenzen zu überwinden, sorgten Missionare und Entwicklungshelfer oft noch dafür, dass die Reichen und Mächtigen am Ende diejenigen seien, die die Hilfe empfangen.

Christliche Entwicklungshilfe spricht leider oft nicht die Sprache der Armen.

Unsere Aufgabe als christliche Entwicklungshelfer und Missionare sollte es aber sein, gemeinsam mit den Bedürftigen in der Gemeinschaft deren Träume und Vorstellungen umzusetzen, ihnen zuzuhören und Gehör zu verschaffen. Christliche Entwicklungshilfe spreche leider nicht die Sprache der Armen, so die ernste Kritik von C.B. Samuel. Das werde auch daran deutlich, dass Entwicklungshelfer meist in Projektkategorien dächten, dem Aufbau von Beziehungen in den Gemeinschaften aber oft keine Priorität einräumten. Es seien aber die Beziehungen, die eine große Rolle spielen in der Not- und Entwicklungshilfe.

Er bediente sich biblischer Beispiele wie Moses, der dafür sorgte, dass Israels Traum von Freiheit tatsächlich an der richtigen Stelle Gehör fand, und wie

Nehemia, der zwar die äußere Not (die brachliegende Mauer) erkannte und anging, aber dem schnell klar wurde, dass es die Menschen waren, die hier zusammenfinden mussten. Anhand dieser beiden Beispiele zeigte C.B. Samuel auf, dass christliche Entwicklungshelfer und Missionare bereit sein müssen, sich politisch aktiv zu verhalten. Ansonsten bestehe die Gefahr, die Diskrepanz zwischen der am Anfang eines Projekteinsatzes von Seiten des Entwicklungshelfers perzipierten Not und der realen Not der bedürftigen Bevölkerung weder zu realisieren noch zu überbrücken. Dann bleibe die Hilfe bestenfalls vage. Am Anfang eines Projekts würde oft auch nicht realisiert, dass es nicht die Entwicklungshelfer sind, die Gott in die Projektarbeit mit hineinnehmen, sondern dass Gott längst dort ist. Jede Gemeinschaft habe nämlich bereits eine Geschichte, bevor die Helfer bzw. Missionare kommen. In Prediger 9,13-18 wird deutlich, dass jede Gemeinschaft über Personen mit Weisheit verfügt. Diese Erkenntnis auch in der Entwicklungshilfe anzuwenden, sei explizit erwünscht. Es gelte, den Geschichten der einheimischen Hilfsbedürftigen zuzuhören und von ihnen zu lernen. Damit gewinne auch der Aspekt an Bedeutung, dass Entwicklungshilfe den Entwicklungshelfern stets Respekt gegenüber den Einheimischen abverlange. Partnerschaft erfordert Respekt. Das bedeute, dass es den finanziellen Gebern nicht erlaubt werden könne, sich als etwas Besseres zu fühlen im Verhältnis zu den den Empfängern der Hilfsleistungen. In der Realität geschehe aber oft das Gegenteil. Geber sähen sich in einer gedachten Hierarchie oft als die Überlegenen.

Wichtig sei auch, nicht alle von der partizipativ eingebundenen Gemeinschaft präsentierten Lösungen unkritisch zu übernehmen. Man denke da nur an Moses und das goldene Kalb. Kaum war Moses unterwegs, entschloss sich die

zurückgebliebene Gemeinschaft, einen Gott aus Gold zu machen. Die Devise kann also nur lauten: wir müssen dahin gehen, wo Gott uns hinschickt, und nicht

immer dahin, wo die Leute uns haben wollen.

Nicht alle

Themen

gehören an die

Öffentlichkeit.

In diesem Zusammenhang ist auch der von C.B.

Samuel vorgetragene Gedanke zu sehen, dass nicht alle Themen an die Öffentlichkeit gehörten. Wieder zeigte er Parallelen zu Moses auf: Moses war allein vor dem Pharao, er mobilisierte nicht die Massen. Gleiches sei manchmal nützlich und sinnvoll, wenn es um soziale Themen gehe. Hier seien

Fingerspitzengefühl, Verhandlungsgeschick und Gespräche im kleinen Rahmen oft hilfreicher, als sofort die Gemeinschaft als Ganzes einzuschalten. Ungeachtet dessen gehörten aber sensible Themen grundsätzlich erkannt und konkret angesprochen.

Für einen Not- oder Entwicklungshelfer, der in einer Gemeinschaft arbeitet, könne es also nicht darum gehen, den Status Quo der Gemeinschaft zu erhalten, sondern er habe genau genommen dafür Sorge zu tragen, dass positive Veränderung in einer Gemeinschaft angestoßen wird. Diese positiven Veränderungen müssten nachhaltig bewirkt und verfolgt werden, und dieses erfordere die Notwendigkeit einer kulturellen Transformation in den Gemeinschaften. Diese kulturelle Veränderung dürfe aber keinesfalls aus dem Westen aufgetrieben werden, sondern müsse von innen, aus dem Herzen der Gemeinschaft, kommen.

Partnerschaften, die sich in einem Not- bzw. Entwicklungshilfeprojekt respektvoll begegneten, könnten nur über eine gemeinsam definierte Vision an Tiefe gewinnen. Der Charakter der Vision definiere dabei letztendlich die Tiefe dieser Partnerschaften.

2. Die wechselseitige Beeinflussung unterschiedlicher Interessengruppen

In seinem zweiten Vortrag beleuchtete C.B. Samuels die Frage, wer eigentlich wen in der weltweiten Entwicklungszusammenarbeit beeinflusse. Er beschrieb die verschiedenen, oft miteinander konkurrierenden Ansichten und Pläne der unterschiedlichen Akteure. Seine Erfahrungen und Beobachtungen waren ernüchternd: Jeder Akteur in der Entwicklungszusammenarbeit habe seine eigene Agenda. Interessenskonflikte und -kollisionen seien dabei nicht ausgeschlossen. Seiner Ansicht nach wollten beispielsweise die Regierungen lediglich Ausschreitungen und soziale Unruhen verhindert wissen, sie seien aber nicht wirklich an den Hilfsbedürftigen interessiert. Regierungen erstrebten ein Höchstmaß an „maintain law and order“, am Aufrechterhalten der öffentlichen Ordnung, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Die Notleidenden, Hilfsbedürftigen und Armen hingegen kämen erst dann auf ihre Agenda, wenn sich Wahlen abzeichneten. Dann erst könne davon ausgegangen werden, dass deren Interessen in den Vordergrund gerückt, zumindest aber angesprochen würden. Für die lokalen Behörden und deren Leiter gelte Ähnliches. Ihre Agenda bestehe vor allem aus dem Anliegen, ihre Positionen innerhalb der lokalen Strukturen beizubehalten. Das bedeute in der Konsequenz, dass Veränderungen nicht gewünscht seien. Jede Veränderung könne nämlich dazu führen, dass an ihren Stühlen gesägt würde, und dies gelte es unbedingt zu vermeiden.

Auch die unterschiedlichen Kulturen, die im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit aufeinandertreffen, hätten, so C.B. Samuel, stets eine eigene Agenda. Hier zählte er einige kulturelle Aspekte auf, die ihm immer wieder in seiner Arbeit begegnet sind. Die Zusammenarbeit mit

Deutschen beispielsweise würde sehr gut laufen, solange alles gut gehe. Falls jedoch irgendwas schief laufe, gebe es keine Gnade und keine Vergebung mehr. Bei den US-amerikanischen Partnern sei der Bezug zu den Leitern immer sehr persönlich und eng, sobald aber ein Leiter nicht mehr da sei, weil er z.B. seine Stelle wechselt oder in Rente geht, könne es sein, dass die Geldquelle abrupt versiege. Den koreanischen Partnern unterstellte er aufgrund seiner Erfahrungen, dass es ein Wort für „Partnerschaft“ wohl in ihrer Sprache nicht gebe. Hier führte er als Beispiel an, dass Koreaner sich nicht mit den Einheimischen auseinandersetzen würden. Sie lebten ein von der einheimischen Bevölkerung isoliertes Leben, das sogar dahin führe, dass sie ihre eigenen, per Satellit empfangenen Gottesdienste besuchten, sich bei den einheimischen Kirchen und Gottesdiensten aber nicht blicken ließen. Lateinamerikaner andererseits seien so hoch-emotional, dass deren Projekte oft nach emotionalen Gesichtspunkten, nicht aber nach Aspekten der Sinnhaftigkeit durchgeführt würden. Deutlich selbstkritisch fügte er aber hinzu, dass es kein Land gebe, das rassistischer sei als sein eigenes, Indien.

Nicht zuletzt habe das Geld immer auch eine eigene Agenda. Machtverhältnisse verschoben sich aufgrund der Geberstruktur erheblich. Es gebe Dinge, die für Geld nicht zu haben sein sollten. Dazu gehöre auch der „Kauf“ von Partnerbeziehungen in der Entwicklungszusammenarbeit.

Die Alternative für das oben beschriebene, aufgrund der Höhe der Gaben in Schiefelage geratene Machtgefüge sei, dass die Geber und die Empfänger von Hilfsleistungen gemeinsam an Projekten arbeiteten, und zwar so, dass zunächst die Vision der gemeinsamen Arbeit definiert werden sollte. Dies sei wichtig, denn viele indische Hilfsorganisationen könnten zwar mit formulierten Visionen

aufwarten, diese aber nicht umsetzen, weil das Interesse der Geldgeber andere Vorgehensweisen als die von ihnen selbst geforderte voraussetze.

Gute Partnerschaften erforderten, wie eingangs bereits erwähnt, schlussendlich eine große und gemeinsame Vision, um Ziele zu erreichen, die nicht im Alleingang bewerkstelligt werden könnten.

Gute Partnerschaften erfordern eine gemeinsame große Vision, die nicht im Alleingang bewerkstelligt werden kann.

3. Solidarität

In seinem dritten Vortrag beschäftigte sich C.B. Samuel mit der Solidarität, der Zusammenarbeit untereinander im Alltag. Wie kann gemeinsames Arbeiten unter einer gemeinsamen Vision überhaupt aussehen?

3.1 Solidarisch in der Zielsetzung

Zunächst einmal forderte C.B. Samuel eine Solidarität in der Zielsetzung („solidarity of purpose“). Diese könne und dürfe sich nicht auf die Projektdefinition reduzieren lassen, sondern müsse das große, klare Ziel vor Augen haben, nämlich, dass wir, die Partner in der Entwicklungszusammenarbeit, nicht nur Projekte durchführten, sondern gemeinsam für die Hoffnung in der Welt einstünden. Wozu betreiben wir Partnerschaft? Doch nicht zum Selbstzweck, sondern zur Hoffnung für die Menschen. Wir dürfen Partner in der Hoffnung sein!

Er zitierte eine Textpassage aus Sacharja 8, in der Gott sagt: „So spricht der Herr der Heerscharen: Ich eifere für Zion mit großem Eifer, und mit großem Zorn eifere ich dafür“ (Sach. 8,2).¹ C.B. Samuel forderte von den Zuhörern diesen Eifer, diesen Zorn, diese Emotionen für die Hilfsbedürftigen und Armen dieser Welt. Anders ließe sich Mission und

¹ Alle Bibelstellen sind der revidierten Elberfelder Bibelübersetzung entnommen.

Entwicklungshilfe nicht bewältigen. Er ging so weit, zu sagen, dass wir, wenn wir uns nicht diese Emotionen Gottes für die Menschen zueigen machen können, auch nicht in Gottes Auftrag unterwegs seien und letztendlich auch nicht glaubwürdig auftreten könnten.

Weiter forderte C.B. Samuel eine „solidarity for truth“, das gemeinsame Entstehen für die Wahrheit, siehe Sach. 8:3: „So spricht der Herr: Ich kehre nach Zion zurück und wohne mitten in Jerusalem. Und Jerusalem wird ‚Stadt der Wahrheit‘ genannt werden ...“. In vielen Kulturen sei es wichtiger, nicht das Gesicht zu verlieren, als die Wahrheit zu sagen. Bei Gott ist das anders! Für Gott hat Wahrheit einen sehr hohen Stellenwert, etwas, was man heutzutage leider nicht von vielen Leitern in den Regierungsstellen behaupten könne. Für viele von ihnen sei Wahrheit und Transparenz weniger wichtig. Gerade darum sei es essentiell für uns und unsere Arbeit vor Ort, diesen Wert auszubauen und gemeinsam für den Erhalt der Wahrheit einzustehen.

Daher brauchen wir eine Solidarität im Streben nach Charakterbildung und Werten („solidarity in character and values“), dargestellt im „heiligen Berg“ Gottes (Sach. 8,3). In vielen Kulturen werde wenig Wert auf die Charakterbildung gelegt, obgleich diese von enormer Wichtigkeit sei. John Wesley beispielsweise setzte sich sehr für Charakter und Heiligung ein und legte großen Wert auf die Ausbildung dieser Werte bei seinen Schülern.

Bei der „solidarity in health“ geht es um die Zusammenarbeit auf dem Feld der Gesundheit. Dies schließt C.B. Samuel aus Sach. 8:4, wo es heißt „... es werden Greise und Greisinnen auf den Plätzen von Jerusalem sitzen, jeder seinen Stab in seiner Hand wegen der Fülle der Tage.“ Diese Fülle der Tage erleben viele Menschen nicht, sie sterben vor-

zeitig, weil Medikamente zu teuer und Gesundheitssysteme sehr komplex geworden sind. Von der Erreichung der Millenniumsziele in Bezug auf Kinder- und Müttersterblichkeit ist man erst recht weit entfernt. Auch dass Kinder auf der Straße spielen können (Sach 8,5: „und die Plätze der Stadt werden voll von Jungen und Mädchen sein, die auf ihren Plätzen spielen“), ist in vielen Ländern keineswegs selbstverständlich. In indischen Städten werden Kinder davor gewarnt, draußen zu spielen, weil es zu gefährlich sei. Welch ein Kontrast zu der Aussage in Sach 8,5! Es gelte, gemeinsam darauf hinzuwirken, dass Kinder wieder eine unbeschwerte Kindheit genießen können.

Von der Solidarität mit den Vertriebenen („solidarity for the displaced“) sprach C.B. Samuel mit Hinweis auf Sach. 8,7: „... Siehe, ich werde mein Volk retten aus dem Land ... und ich werde sie zurückbringen und sie werden mitten in Jerusalem wohnen.“ Diese Stelle spreche zwar von Israel, und dennoch lässt sich erkennen, wie Gott Menschen, die vertrieben waren, in ihr Land zurückbringt und wieder ansiedelt. Die Frage sei: Wie sieht es aus mit unserer Solidarität im Kampf für die vielen Vertriebenen und Flüchtlinge in dieser Welt?

Aus Vers 10 leitet C.B. Samuel ein solidarisches Eintreten für Gerechtigkeit („solidarity in justice“) ab. Dieses deute darauf hin, dass Gott mit Ungerechtigkeiten bei der Bezahlung von Arbeitnehmern nicht einverstanden sei: „Denn vor diesen Tagen war kein Lohn für den Menschen ...“. Faire Bezahlung für getane Arbeit, das müsste von uns deutlicher unterstützt werden. Gott beobachte uns dabei, wie wir unsere Preise und Löhne festsetzen! Was wir brauchen sei eine Zusammenarbeit in Bezug auf Wirtschaftssysteme, die dafür sorgen, dass Menschen fair bezahlt werden. Die Tendenz heutzutage, Arbeitsplätze in Billiglohnländer zu verlagern, dann aber

wegzusehen, wenn dort Ungerechtigkeiten passierten, könne nicht akzeptiert werden. Auch hier brauche es klare Solidarität und Partnerschaft.

In demselben Vers gehe es auch um eine Solidarität für Sicherheit („solidarity in security“). Der Vers mache klar, wie gefährlich die Welt geworden sei, in der wir leben: „... Und wer aus- und einging, hatte keinen Frieden vor dem Bedränger, und ich ließ alle Menschen gegeneinander los“. C.B. Samuel stellte klar, dass wir Menschen diese Unsicherheit selbst verschuldet haben und dass heutzutage niemand mehr wirklich sicher sei. Es sei an der Zeit, dass wir partnerschaftlich zusammen arbeiteten, um Sicherheit wieder herzustellen.

Dies schließt auch ein solidarisches Engagement für die Umwelt („solidarity in environment“) ein. In V. 12 heißt es: „... die Erde wird ihren Ertrag geben“. Hier ist von Fruchtbarkeit und fruchtbaren Böden, die ihren Ertrag geben, die Rede. Es gehe hier deutlich um unsere Verantwortung für die Umwelt. C.B. Samuel unterstrich, wie wichtig das gemeinsame Einstehen für die Umwelt sei, denn sie benötige ebenso wie die anderen Punkte unsere ganze Aufmerksamkeit und Kooperation.

Weiterhin forderte C.B. Samuel eine „Solidarität des Feierns“ („solidarity in celebration“), „... zum Jubel und zur Freude und zu fröhlichen Festzeiten ...“ gemäß Sach 8,18-20. Diese Verse zeigten, dass das Feiern ein Zeichen dafür sei, dass Gott in der Mitte gegenwärtig war. In Indien sei eine Folge der jahrzehntelangen Missionsarbeit, dass Feste nicht mehr gefeiert würden. Dies sei von Missionaren in der falschen Annahme durchgesetzt worden, dass kulturelle Feste gleichzeitig auch religiöse Feste bedeuteten. Aber die indische Kultur sei eine Kultur, in der gerne gefeiert würde. Unsere Aufgabe sei es, das Feiern in unseren Kulturen wieder herzustellen.

Schließlich verwies C.B. Samuel auf eine Solidarität des Wissens („solidarity in knowledge“). Denn am Ende von Sacharja 8 heißt es, dass Menschen Gott suchen werden (V. 21.22: „Lasst uns doch hingehen [...] den Herrn der Heerscharen zu suchen!“). Niemand kann Gott suchen, wenn er Gott nicht kennt. Eine Solidarität in der Entwicklungszusammenarbeit, die es ermöglicht, dass das Wissen um Gott jedermann zugänglich gemacht werden kann, sei nötige Voraussetzung für gelingende Transformation. Auch in diesem Punkt gelte es, aktiv und solidarisch zu handeln.

Solidarität in der Entwicklungszusammenarbeit macht das Wissen um Gott jedermann zugänglich.

C.B. Samuel wandte sich von der Solidarität in der Zielsetzung gegenüber den Armen und Hilfsbedürftigen („solidarity of purpose“) zur Umsetzung derselben. Hierbei ging es ihm darum, einzelne Prozesse und die Konsequenzen unserer Handlungen zu beschreiben, wobei die Kürze der verbliebenen Vortragszeit ihn dazu zwang, diese Themen nur noch kurz anzusprechen.

3.2 Solidarisch in der Umsetzung

Die von C.B. Samuel so genannte „solidarity of process“ kann als solidarisches Einstehen in der Umsetzung auf der Prozessebene übersetzt werden. Bisher ging es nur um solidarische Absichtserklärungen. Wie aber kann das gemeinsam Beabsichtigte umgesetzt werden?

Fest steht laut C.B. Samuel, dass es auf jeden Fall möglich ist, aus der Ebene von Absichtserklärungen herauszukommen, und sich über Umsetzungsmöglichkeiten Gedanken zu machen. Umsetzbar seien die Absichtserklärungen z.B. über Projekte oder auch unterschiedliche Aktionen. Wichtig sei es hierbei, immer gemeinsam mit den Einheimischen aktiv zu

werden. Oft hörten Projekte auf, bevor überhaupt Transformation stattfindet. Dies erschwere die Nachhaltigkeit. Die Zusammenarbeit mit den Einheimischen sei also essentiell. Aktionen könnten dafür sorgen, dass Wissen vermittelt wird und Menschen zusammenarbeiten. Hier gelte es wichtige Hürden zu meistern, z.B. das Problem mit dem Copyright. In Indien würde man dies eher so formulieren, dass jeder ein „right to copy“ habe. In den westlichen Ländern gibt es das Recht, das jeder sein Wissen für sich behalten kann. So aber werde die Welt nicht besser, wenn jeder auf sein Copyright bestehe. C.B. Samuel forderte uns daher auf, unser Wissen zu teilen, damit Transformation entstehen kann. Dies sei ein Beispiel, wie Solidarität innerhalb von Prozessen ermöglicht werden könne.

3.3 Solidarisch in den Konsequenzen

Mit „solidarity of consequence“ fordert C.B. Samuel eine Solidarität in der konsequenten Handlung. Transformation erfordert Konsequenz. Beispielsweise bei der Zusammenarbeit mit Regierungen sehe diese im Westen ganz anders aus als in Indien. In westlichen Ländern sei es möglich, seine eigene Regierung zu kritisieren, in Indien aber wäre das nicht nur unerhört, sondern man würde sehr schnell als antinational oder gar als Spion (der USA) betrachtet werden. Die Konsequenz wäre eine Marginalisierung in der Gesellschaft, die sich in Indien als sehr problematisch erwiese. Denn für eine Hilfsorganisation könnte dies möglicherweise bedeuten, dass nicht nur Geldquellen versiegten, sondern auch der Zugang zu bereits empfangenem Geld gesperrt würde. Kritik auszusprechen käme einem Drahtseilakt gleich. Die

Stimme zu erheben gegen die eigene Regierung (z.B. bei Themen wie Kinderhandel oder Transparenz) könnte Konsequenzen haben für eine indische Hilfsorganisation. Die Einstufung als antinational könne zu ihrem Zusammenbruch führen. Es könnte soweit gehen, dass Mitarbeiter verschleppt würden und verschwänden. Wo käme dann die Solidarität ins Spiel? Sie fängt laut C.B. Samuel da an, wo wir gemeinsam sagen, wir begleiten euch auf dem Weg und wir beten für euch. Daher seien für ihn die Konferenz und der Austausch unter den Konferenzteilnehmern auch so wichtig. Es sei zwar schwierig in Indien, die Stimme gegen Missstände zu erheben, aber man wisse sich nicht alleine! Andere stünden ihnen solidarisch bei und beteten für sie. C.B. Samuel plädierte dafür, weltweit die Stimme zu erheben, z.B. indem Produkte boykottiert würden, durch die Kinder in Indien oder in anderen Ländern ausgebeutet werden. An die Länder im Norden richtet sich sein Schlussappell:

Wir leben in einer globalen Welt, wir können uns auch global helfen. Das Leid ist global, und es wird in so vielen Fällen verursacht von Menschen, die in einem sicheren Land leben.

Im Fazit heißt das für ihn, zusammenzustehen, zusammenzuarbeiten und keine Unterschiede zwischen Süd und Nord zu machen. Wir sind *ein* Team, ein globales Team und arbeiten gemeinsam am Reich Gottes. Dem gilt es Ausdruck zu verleihen und das gilt es in die Praxis umzusetzen und mit Leben zu füllen.

Das Leid ist global, und es wird in vielen Fällen verursacht von Menschen, die in einem sicheren Land leben.

Zur Frage einer kritischen Kontextualisierung der christlichen Botschaft in islamischen Gesellschaften

Johannes Reimer

In der Diskussion um einen so genannten „C5-Ansatz“ als Kontextualisierungsmodell insbesondere für islamische Gesellschaften geht es zumeist um Fragen der Strategie, der Methoden und der praktischen Ergebnisse. Dabei gerät schnell die grundsätzliche Frage aus dem Blick, inwiefern hier tatsächlich ein missionstheologisch reflektiertes, eigenständiges Kontextualisierungsmodell für das Ganze der christlichen Botschaft vorliegt. Nach einer kurzen Einführung in die Thematik setzt sich dieser Artikel kritisch mit den in der Literatur angeführten biblischen Grundlagen eines „C5-Ansatzes“ auseinander und kommt zu dem Schluss, dass dieser Ansatz zwar Anknüpfungspunkte für eine strategische Durchdringung des islamischen Lebensraumes mit dem Evangelium bietet, jedoch *per definitionem* nicht das Ganze des christlichen Glaubens vermitteln kann.

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

1. Kontextualisierung in gesellschaftlich geschlossenen Räumen

Menschen anderen Glaubens leben oft in engen sozialen Gemeinschaften, die man nicht so ohne Weiteres verlassen kann. Im Islam zum Beispiel ist der soziale Raum praktisch mit dem religiösen Raum identisch. Eine Trennung zwischen profan und sakral, wie das in der westlichen Gesellschaft üblich ist, kennt man hier kaum. Der Ausstieg eines Muslims aus der islamischen Glaubensge-

meinschaft hat somit immer sofort Folgen für das soziale Miteinander und die eigene Stellung in der Gesellschaft, wie z.B. den Verlust einer bestimmten sozialen Stellung und sozio-politischer Rechte, ja sogar des Lebens. „Das macht es fast undenkbar für einen Muslimen seine Religion zu verlassen und zu einer anderen zu wechseln“, schreibt Martin Goldsmith (1976: 318).

In den letzten 35 Jahren wurden Kontextualisierungs-Modelle entwickelt, die den christlichen Glauben so nahe wie möglich an die Kultur, Form, Sprache und sogar den Glaubensausdruck bringen sollen. So hofft man, die konversationshinderlichen Bedingungen der jeweiligen Kultur zu überwinden. Man spricht dann von der Jesus-Synagoge, Jesus-Moschee, messianischen Juden, Jesus nachfolgenden Hindus und Muslimen.¹ Es war vor allem das Buch des Amerikaners Phil Parshall (Parshall 1980) *New Paths in Muslim Evangelism* („Neue Wege in der Muslim Evangelisation“), in dem er sein Konzept einer Jesus-Moschee vorstellte,

¹ Siehe in diesem Zusammenhang als Beispiel folgende Darstellungen: Conn 1979:97-111; Green 1989:233-250; Kraft 1979:78-92; Parshall 1980; ders. 1985; ders. 1989; Sam Schlorff 2000; Woodberry 1989:282-312.

das die Flut der innovativen Ansätzen auslöste.

Der Amerikaner John Travis hat in seiner 1998 vorgelegten Systematisierung dieser Ansätze einen Standard gesetzt (Travis 1998),² der zwar nicht unumstritten ist, aber bis heute gebraucht wird. Travis führte hierfür den Begriff des C1- bis C6-Spektrums ein. Wobei das C für „Christ-centred communities“, d.h. christuszentrierte Gemeinschaften steht.³ Dabei steht C1 für das am weitesten an die christliche Welt und C5 für das am weitesten an die islamische Kultur adaptierte Modell. Die C1-Konvertiten aus dem Islam nennen sich bewusst Christen, die C5 zuzuordnenden Christusgläubige lehnen es ab, Christen genannt zu werden, und bezeichnen sich als Muslime, die Jesus nachfolgen.

Die C1-Gemeinschaft der MBBs (*Muslim Background Believers*) orientiert sich an ihren christlichen Vorbildern und benutzt sogar die Sprache der Missionare (oft Englisch), während die C2-Gruppe sich bewusst der Sprache des Volkes bedient, aus dem die Konvertiten gewonnen wurden. Im Inhalt und Form stellen aber beide Modelle eine weitgehende Adaption an christliche Vorbilder dar.

C3 nutzt dagegen auch religiös-neutrale Formen der Kultur für die Gestaltung des religiösen Lebens der MBB. Allerdings wird dabei jede Form, die an die islamische Verehrung Gottes erinnert, vermieden. Hier werden nur eindeutig als kulturell eingestuft Formen übernommen.

Die C4-Gemeinden gehen einen Schritt weiter und übernehmen auch religiöse

Symbole und Sprache des Islam. So werden islamische Begriffe für Gott (Allah), Moses (Musa), Jesus (Isa), oder Gebet (Salat), das Neue Testament (Injil) u.a. bewusst übernommen. Feste wie Ramadan werden gefeiert. Rituale (z.B. Beschneidung oder Beerdigungsformen), die Gebetshaltung usw. werden in die Glaubenspraxis der Christen integriert. Allerdings distanzieren sich die C4-MBBs deutlich vom Islam. Sie verstehen sich eindeutig als Christen, auch wenn sie gegebenenfalls den Begriff selbst vermeiden würden. Eine wie auch immer geartete Identifikation mit dem Islam wird vermieden.

Die C5-MBBs verstehen sich dagegen als „messianische Muslime“ (Tennent 2006:102). Sie bleiben bewusst in der islamischen Gemeinschaft, besuchen die Moschee und nehmen an den meisten muslimischen religiösen Handlungen teil, es sei denn, diese widersprechen eindeutig der von den C5-Gläubigen angenommenen biblischen Wahrheit. Man spricht bei C5 auch von einer „Insider-Bewegung“⁴ und dort, wo diese Gemeinden ihre besonderen Treffen abhalten, von einer „Isa-Moschee“ (siehe Bridges 1997:19).

Und schließlich leben viele MBBs im tiefen Untergrund und können sich in keinsten Weise zu ihrem Glauben an Jesus bekennen, ohne zugleich ihr Leben zu gefährden. Travis spricht an dieser Stelle von den C6-Gemeinden. Diese lassen sich jedoch nicht so leicht kategorisieren und können daher an dieser Stelle auch nicht diskutiert werden. In manchen Kreisen wird auch eine C7-Kategorie bemüht, die davon ausgeht, dass nicht nur die Konvertiten, sondern

2 Das Spektrum ist mehrfach in der Literatur vorgestellt (siehe z.B. Leffel; Phil Parshall 2003), und auch kritisch besprochen worden (siehe u.a. Nikides 2006:1; Jonathan Bonk 2008:118-119).

3 Siehe hierzu: Travis 1998a:407-408. Weitere Information findet sich bei: Parshall 1998:404-406, 409-410, Williams 2003:75ff, u.a.).

4 Siehe in dieser Hinsicht die gesamte Ausgabe von *Mission Frontiers* September-Oktober 2005, vol. 27:5.

auch die Missionare selbst zu der Zielreligion übertreten.

2. Religionsbezug als Problem

Das eigentliche Problem beginnt im Bereich der hochspektralen C5-Kontextualisierung. Kann eine bewusste Identifizierung der Gläubigen mit dem Islam oder auch Hinduismus noch als biblische Jesus-Nachfolge bezeichnet werden? Die Verteidiger des Modells bejahen dies. Doch schon beim oberflächlichen Hinsehen, wird deutlich, wie schwer sich die Proponenten tun, die religiöse Verortung des Glaubens an Jesus den Messias praktisch darzustellen. Sie zeigen selten, was sie unter ihrem Ansatz verstehen (Tennet 2006:104). Deutlich wird nur, dass die Einbindung in das religiöse System des historischen Christentums abgelehnt wird. In der Literatur werden in der Regel nur Stimmen der Kritiker behandelt. Was aber nötig wäre, ist eine Theologie des C5 *Common Ground* Ansatzes, die sowohl die jeweilige religiöse Tradition als auch die biblische Offenbarung ernst nimmt. Eine solche Theologie ist jedoch bis dato nicht entwickelt worden. Da, wo man Eckdaten einer C5-Position formuliert, sind es in der Regel Vorstellungen, die auch bereits unter C4 gedacht und praktiziert werden. Joshua Massey, einer der Hauptvertreter des C5 *Common Ground* Ansatzes, gibt frei zu, dass der wichtigste Unterschied zwischen C4 und C5 die Frage nach der gewählten Identität ist (Massey 1999:191). Doch, ob man sich nun Muslim oder Christ nennt, das beschreibt noch keinen Ansatz. Ein missionstheologischer Ansatz sollte den Anspruch stellen, eine eigene Interpretation der biblischen Offenbarung und eigene Wege des Transfers dieser Offenbarung in den religiösen und kulturellen Kontext aufzuzeigen. Haben die Proponenten des C5-Modells eine solche Grundlage vorgelegt?

Die im Folgenden dargestellten biblischen Begründungen lassen da eher Zweifel zurück.

3. Biblische Begründung des C5-Ansatzes

Auch die C5-Missionsstrategen argumentieren mit der Bibel. Allerdings fällt die biblische Basis für ihre Überzeugungen eher dünn aus. Studiert man die Literatur der Vertreter des Ansatzes, so findet man folgende biblische Texte als Beleg für ihre Theorie: Apg. 15:19, 1Kor. 7:20, 1Kor. 9:19-22, Joh. 4, Apg. 17,16ff und 2Könige 5:18f. Immer wieder verweist man auch auf die Abwehr der Judaisierer durch Paulus.

Wie werden die Texte interpretiert und warum enthalten sie nach der Meinung der C5-Vertreter eine Begründung für ihren Ansatz? Finden wir in diesen Texten die Möglichkeit, dass Menschen, die Jesus als ihren Herrn und Erlöser gefunden haben, ihre alte Religion beibehalten? Gehen wir diesen Textstellen einmal im Überblick nach.

In Bezug auf das Apostolische Konzil in Apg. 15 heben C5-Vertreter hervor, dass unter den Führern der Urgemeinde Konsens darüber herrschte, dass den Gläubigen aus den Heiden nicht unnötigerweise religiöse Bürden aufzulegen seien (Apg. 15,19), sondern, dass sie ermutigt werden, Jesus nachzufolgen, ohne zugleich einen religiösen Wechsel nachvollziehen zu müssen. Diese Interpretation scheint mir jedoch weit über die wirklichen Aussagen des Textes hinauszugehen. Apg. 15 bestätigte zwar, dass die Heiden, wenn sie Jesus-Nachfolger geworden waren, nicht mehr die jüdischen Gesetze einzuhalten hatten, aber die Hinwendung zu Jesus trennte sie doch deutlich von ihren alten heidnischen religiösen Praktiken. Die Vorstellung von einem Jesus-Nachfolger, der bewusst weiterhin Heide bleibt, liegt

diesem Text fern.⁵ Freilich haben die Apostel beschlossen, dass man es einem Heiden nicht unnötig schwer machen solle (15,19), aber doch nicht auf Kosten seiner bewussten Zugehörigkeit zu Jesus. Apg. 15 stellt eine großartige Ermutigung zur Kontextualisierung dar, aber keineswegs im Sinne von C5. Das Apostolische Konzil hat an keiner Stelle die Heiden ermutigt, an ihrer heidnischen Identität festzuhalten, was sicher so auch nie möglich gewesen wäre, denn zu

Juden wie Heiden finden zu einer neuen religiösen Identität.

unterschiedlich waren die religiösen Entwürfe. Die Vertreter des C5 wehren sich an dieser Stelle, den Islam mit dem Heidentum gleichzusetzen, gehe es doch im Islam um eine abrahamitische monotheistische Religion. Beim Apostelkonzil ging es aber nun einmal um Konvertiten aus dem Heidentum. Monotheistisch waren die Heiden nicht. Die Juden waren es. Sie sind jedoch nicht Gegenstand der Verhandlungen in Apg. 15. Auf das messianische Judentum wird an anderer Stelle Bezug genommen. Und auch da ist ein Verharren in der religiösen Kultur der Juden nicht möglich. Das Neue Testament setzt sich deutlich dafür ein, dass in Christus beide, Juden wie Heiden, zu einer neuen religiösen Identität finden können und gefunden haben (Eph. 2,14ff). Apg. 15 als Belegtext für C5 erweist sich meines Erachtens als unbrauchbar.⁶

Ein weiteres Argument finden die Vertreter des C5 in 1Kor. 7,20.⁷ Paulus er-

mutigt hier jeden, in dem Zustand zu bleiben, in dem er war, als Gott ihn rief. Es ist allerdings nicht schwer zu sehen, dass es ihm hierbei um den gesellschaftlichen Status geht. Es geht um das Beschnitten-Sein (V.18), Sklave-Sein (V. 21) und Verheiratet-Sein (V.27). Die Vertreter von C5 verweisen vor allem auf den Hinweis auf Beschneidung als dem Akt einer eindeutig religiösen Identität. Wenn Paulus die Korinther ermutigt, sich nicht an der Beschneidung aufzuhalten, ist dann also ein religiöser Identitätswechsel für ihn sekundär? Wenn es hier um den Wechsel vom Heidentum zum Christentum ginge, dann wäre diese Konklusion sicher möglich, aber Paulus geht es in diesem Text darum gerade nicht.⁸ Die Korinther haben sich für Christus entschieden, sie haben die Beschneidung ihres Herzens erlebt und damit den religiösen Identitätswechsel *per se* vollzogen. Jetzt sind manche von ihnen damit beschäftigt, ganz ihren kulturellen Raum zu verlassen und durch Beschneidung Juden zu werden. Paulus wehrt sich dagegen. Nicht um ein mögliches Festhalten an ihrer heidnischen Identität geht es ihm hier, sondern um die Option eines totalen Wechsels in die religiöse Kultur der Juden.⁹ Gerade im Kontext des gesamten Briefes erschließt sich mir der Hinweis auf diese Stelle als Argument für C5 nicht. Viel mehr lassen die Vertreter an dieser Stelle die nötige exegetische Tiefe vermissen.

Der dritte Text, der immer wieder ins Feld geführt wird, findet sich in I Kor.

5 Zu den Aussagen und Empfehlungen des Konzils siehe unter anderem Schneider 1982:168-192; F.F. Bruce 1990: 344ff; u.a.

6 Wie exegetisch schwach diese Argumentation ist, beweisen die Antworten der Vertreter des C5 auf die Anfragen seitens der Kritiker in Gary Corwin 2007:11.

7 Siehe z.B. Massey 2004:10-12. Nikides 2006:2 bezeichnet die Auslegung von Massey als Isogesis.

8 Zur Exegese des Textes siehe Kistemaker 1993:191-192; Fee 1987:314. Einen guten Überblick über das Christentum in Korinth gibt auch Adams 2004, der ähnlich wie oben ausgeführt die Option einer in die korinthische heidnische Religiosität integrierte Gemeinde von der Hand weist.

9 Zum überaus komplizierten Verhältnis von Paulus zu den Juden und Israel siehe Martin Hengel 2002:418-472.

9,19-22.¹⁰ Hier erklärt Paulus, dass er „den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche geworden ist ... ja allen alles ... um wenigstens einige zu gewinnen.“ Die Aussage ist klar – es geht um die Inkarnation des Missionars in die Kultur seines Adressaten. Dabei geht es Paulus offensichtlich darum, diesen kulturell anders geprägten Adressaten für Jesus zu gewinnen (Kistemaker 1993:304-312; Fee 1987:422-432; u.a), der ja dann „in Christus eine neue Kreatur ist“. Denn mit der Hinwendung zu Jesus „ist das Alte vergangen und Neues ist geworden“ (2Kor. 5,17). So wichtig dieser Text in Fragen der Kontextualisierung ist, eine C5-Position unterstützt er nicht.¹¹ Ähnlich verhält es sich mit dem von Higgins (2004:10-163) diskutierten Text aus Apg. 17,16ff. Higgins hat Recht, wenn er in diesem Text eine mögliche Kontextualisierungspraxis des Paulus erblickt. Jedoch zielt der Text nun wahrlich nicht darauf, die potenziellen Konvertiten aus dem griechischen Heidentum im Heidentum zu belassen. Wie immer auf seinen Missionsreisen kommt es auch in Athen zur Scheidung der Geister. Wie dieser Text eine C5-Strategie begünstigen, ja gar begründen soll, erschließt sich mir nicht.

Higgins (2004:158-159) führt die Geschichte der Begegnung zwischen der Samariterin und Jesus (Joh. 4) ins Feld. Für ihn kommt es in der Geschichte darauf an, dass die zum Glauben an Jesus gefundenen Samariter nicht von Jesus gezwungen werden, Gott im Tempel

10 Siehe z.B. Higgins 2004:161.

11 Die wichtigsten Vertreter der C5 Kontextualisierung, John Travis und Joshua Massey, haben sich in den letzten Jahren von der Vorstellung distanziert, christliche Missionare könnten um des Evangeliums willen Muslime werden. So schreibt John Travis, dass er es nicht sehen kann, dass Christen aus missionarischer Motivation Muslime werden können (John Travis 2000:55). Siehe auch Parshall 1998:409 zur gleichen Fragestellung.

anzubeten, sondern in „Wahrheit und im Geist“ Gott dienen sollen (Joh. 4,24). Wie diese Geschichte aber als Begründung für eine C5-Strategie dienen kann, bleibt unbeantwortet. Higgins scheint davon auszugehen, dass die Samariter auch weiterhin ihrer religiösen Praxis nachgegangen sind, auch wenn sie jetzt Gott so anbeteten, wie Jesus es sie lehrte. Eine solche Folgerung kann aber unmöglich aus dem Text entnommen werden.¹²

Eine letzte Stelle, die die Vertreter von C5 als Argument für ihre Position nutzen, findet sich in 2 Könige 5,18-19 (Travis 2000, Higgins 2004:158). Es geht in diesem Narrativ um den heidnischen Heeresführer Naaman, der vom Propheten Elischa vom Aussatz geheilt wird und zum Abschied den Propheten bittet: „Nur dies möge Jahwe deinem Knecht verzeihen: Wenn mein Herr zur Anbetung in den Tempel Rimmons geht, stützt er sich dort auf meinen Arm. Ich muss mich dann im Tempel Rimmons niederwerfen, wenn er sich dort niederwirft. Dann möge es Jahwe deinem Knecht verzeihen.“ Und darauf antwortet der Prophet Elischa: „Geh im Frieden!“

Das Argument liegt auf der Hand. Wie Naaman, der die Größe Jahwes erfahren hatte und eigentlich nicht mehr in den Tempel Rimmons gehen würde, es nun um seines Herrn willen doch tut, so auch der MBB, der aus Liebe zu seinem Volk in die Moschee geht und hier vor Allah niederfällt. Nach den Vertretern der C5-Theorie wäre ein solches Verhalten durch den Friedenssegen Elischas legitimiert. Wieder erscheint mir die Exegese des Textes zweifelhaft.¹³ Naaman scheint sich der Falschheit seines rituellen Aktes im Tempel Rimmons bewusst zu sein. Er bittet noch vor der Handlung

12 Siehe hierzu auch die Ergebnisse der Exegese zu diesem Text in u.a. Rudolf Schnackenburg 1992:469ff; Klaus Wengst 2000:153-175.

13 Zur Exegese des Textes siehe Carl Friedrich Keil 1988: 266-267.

um Vergebung. Der Friedensspruch des Propheten kann doch nicht als Legitimation dieser Praxis verstanden werden, sondern bestenfalls als Zeichen einer wohlwollenden Antwort auf eine Bitte. Wie daraus ein Segen für C5-Verhalten abgeleitet werden kann, entzieht sich meiner Kenntnis.

Eine rein auf Bibeltexte bezogene Argumentation erscheint mir nun wenig ergiebig für eine theologisch adäquate Begründung des C5-Ansatzes. Da hilft auch der Versuch Travis (2006:22) nicht, die Bibel an dieser Stelle maximieren zu wollen. Herauskommt eher eine permanente Minimalisierung des Textes der Bibel und seiner Bedeutung für Lehre und Leben der Gläubigen – ein Prozess, der höchstproblematisch werden kann, wie John Piper (2006:16-17) mit Recht feststellt. Erfahrungsgemäß folgen auf eine solche Minimalisierung allerlei Verdrehungen des Glaubens.¹⁴

Die Opponenten des C5-Ansatzes werden mit Judaisierern identifiziert.

Die Verfechter von C5 bemühen allerdings nicht nur Texte, sondern auch die Hermeneutik des Apostel Paulus, der einen harten Kampf gegen alle judaisierenden Tendenzen seiner christlichen Mitbrüder geführt habe, die von den Heiden eine Hinwendung zum Judentum verlangten, um Jesus nachfolgen zu können. Ähnlich würden sie, so die Anhänger des C5-Ansatzes, sich nun dafür einsetzen, dass Muslime oder Hindus nicht zum Christentum konvertieren müssen, um genuine Jesus Nachfolger zu werden.¹⁵

14 Flamming (2005) hat mit seiner Arbeit zu Kontextualisierung im Neuen Testament eine wichtige Arbeit vorgelegt, die deutlich macht, dass die im Bereich des C5 vorgetragenen Argumente sich nur schwerlich auf die neutestamentliche Praxis beziehen lassen. In der Regel werden hier „biblische Texte gesucht und gefunden“, um so die in der hochspektrenalen Kontextualisierung benutzten Methode zu rechtfertigen.

15 Siehe hierzu die Argumentation von Joshua

Massey geht sogar so weit, die Opponenten des C5 mit jenen Judaisierern zu identifizieren (2000:8).

Sicher lehnte es Paulus ab, die Heiden über die Übernahme einer jüdischen religiösen Identität zu Jesus führen zu wollen. Aber auf der anderen Seite verlangte Paulus auch von den Konvertiten, eine neue religiöse Kultur in der Nachfolge Christi anzunehmen.¹⁶ Und sicher wäre es grundfalsch, von den Konvertiten zu erwarten, die religiöse Identität des Kulturchristentums, beispielsweise des Westens, zu übernehmen. Aber das würde auch jede ernstzunehmende Kontextualisierung so sehen. Genau das geschieht ja bereits im C4-Ansatz, ohne dass hierfür die Beibehaltung der muslimischen religiösen Identität notwendig wäre, wie Tennent (2006:110) in seiner Kritik des C5-Ansatzes richtig feststellt. Aber die Behauptung, die ersten Christen seien nicht angehalten worden, ihre religiöse Identität zu ändern, ist nicht nachzuweisen. Dagegen sprechen alle historisch zugänglichen Daten aus den ersten vier Jahrhunderten der Geschichte des Christentums.¹⁷

Eine biblisch-theologische Begründung des C5-Ansatzes, wie sie von den Vertretern vorgelegt wird, erweist sich als sehr preliminär und unvollständig. Im Grunde geht es in den vorgetragenen

Massey 2000:8. Auch der prominente amerikanische Missiologe Ralph Winter schloss sich dieser Argumentation an, siehe Ralph Winter 2005:4.

16 Dies ist ein Gedanke, der von der Paulus-Forschung immer wieder unterstrichen wird. Siehe u.a. Schreiner 2001:151-161; Gnlika 1996:162ff; Bruce 1977:126-133; Becker 1989:437-446; Ridderbos 1970:148-164; u.a.

17 Siehe dazu unter anderem MacMullen in seiner herausragenden Arbeit über die Ausbreitung des Christentums in dieser ersten Phase der christlichen Geschichte, der geradezu das Gegenteil beweist. Die ersten Christen standen immer vor der eindeutigen Wahl zwischen ihrer alten Religion und ihrem Anspruch und dem neuen Glauben an Jesus dem Christus (MacMullen 1984:86.109-110).

Texten eher um eine generelle Notwendigkeit der Kontextualisierung des Evangeliums in den religiösen Räumen. Zur möglichen Beibehaltung der ursprungsreligiösen Identität tragen die Texte eigentlich nichts bei. Sie stellen eine solche Möglichkeit sogar eher in Frage.

4. Was geschieht in der Praxis?

Eine biblisch-theologische Begründung des C5-Ansatzes erweist sich als eher schwierig. In der Regel verweisen die Verfechter des Ansatzes dann auf die angeblich erfolgreiche Praxis. Die Bewegung sei eine genuine Erweckung und der Geist Gottes sei der eigentliche Autor dieser Bewegung.¹⁸ Jesus nachfolgende Muslime blieben ihrem neugewonnenen Glauben treu und verfallen nicht in den Synkretismus, wird hier behauptet. Es war Phil Parshall (1998:404-406 und 409-410), der im Oktober 1998 seine Sorge zum Ausdruck brachte, dass die hochspektrale Kontextualisierung Tor und Tür für Synkretismus öffne. Der Vater der neuen Wege der Evangelisation sah nun in der Beibehaltung der islamischen religiösen Identität eine potenziell problematische Entwicklung, die der Entwicklung des Glaubens im islamischen Raum eher hinderlich sei. Man müsse doch immer weitergehen, als das die islamische Religiosität erlaube. Sein Buch *Beyond the Mosque* (Parshall 1985:177-227) bringt diese Forderung sogar im Titel selbst zum Ausdruck.

Im Jahre 1998 veröffentlichte Phil Parshall eine Studie, die von 25 Interviewteams in 66 muslimischen Dörfern mit einem hohen Anteil an Isa-Gläubigen durchgeführt wurde (Parshall 1998:406). Die 72 befragten Leiter, die 4500 C5-Isa-Gläubige repräsentierten, gaben mit 97%

an, dass für sie Isa der Erlöser sei und man durch ihn und nicht durch die Gebete Mohammads erlöst werde. 76% der Befragten sagten, dass sie sich immer wieder mit anderen Isa-Nachfolgern im Geheimen treffen, um die Bibel zu studieren, gemeinsam Gottesdienst zu feiern und Gemeinschaft zu pflegen. Das waren ermutigende Zahlen. Auf der anderen Seite gaben 96% an, dass für sie der Qur'an eines der vier vom Himmel offenbarten heiligen Bücher sei, und zwar neben dem Gesetz (Torah), den Propheten (Zabur) und dem Evangelium (Injil). 66% behaupteten gar, der Qur'an sei das größte der vier Bücher. Andere Ergebnisse waren noch problematischer. 45% der Probanden gingen nicht davon aus, dass Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist zu sehen ist.

Neuere Untersuchungen bestätigen diese Zahlen. Die Mehrheit der messianischen Muslime scheint die zentralen Lehren des Neuen Testaments abzulehnen, und zwar genau diejenigen, die an der Schnittstelle zwischen den beiden Religionen stehen. Lehnt doch der Islam mit absoluter Vehemenz die Vorstellung vom dreieinigen Gott oder von Tod und Auferstehung Jesu ab (vgl. Nikides 2006:3f.). Phil Parshall, der ansonsten immer wieder für eine weitgehende Kontextualisierung des Evangeliums in die islamische Kultur plädierte, äußerte ob solcher Ergebnisse grundsätzliche Zweifel, ob es wirklich möglich sei, Jesus als Herrn und Erlöser nachzufolgen und zugleich eine islamische religiöse Identität zu behalten (Parshall 1998:406). Andere, wie Joshua Massey, spielen diese Ergebnisse eher herunter und unterstreichen die Tatsache, dass diese Muslime eine persönliche Beziehung zu Jesus gefunden haben. Darauf käme es schließlich an und nicht auf eine Akzeptanz von christlichen Dogmen, die Jahrhunderte

Niemand hat am Tag der Bekehrung alle wichtigen Dogmen des christlichen Glaubens verstanden.

¹⁸ Andere Stimmen behaupten dagegen, dass die C5-MBB's nur ein Produkt des hochspektralen Ansatzes der Missionsgesellschaften aus dem Westen sind. Siehe in dieser Hinsicht: Butcher; Nikides 2006:3f.

nach der apostolischen Zeit formuliert wurden (Massey 2004:29). Ähnlich argumentiert Rick Brown, der die Bedeutung des Glaubens an die Gottheit und den Sühnetod Jesu relativiert. Brown (2000:14-15) schreibt:

Die Dogmen über die Gottheit Jesu und den stellvertretenden Sühnetod Jesu sind herrlicher Teil der Guten Nachricht und es ist wert, diese mit den Suchenden zu besprechen, wie es Paulus mit den Römern tat. Aber das biblische Zeugnis beweist klar, dass diese Dogmen zwar wichtig sind von einem Jünger Jesu verstanden zu werden, sie aber dennoch keine Voraussetzung für die Erlösung sind.¹⁹

Damit unterscheidet Brown zwischen dem, was ein Christ unbedingt wissen und glauben muss, um eine Beziehung zu Jesus aufzubauen, und dem, was im Laufe des Jüngerschaftsprozesses alles dazu gelernt werden kann. Dass niemand von uns Christen bereits am Tag seiner Bekehrung zu Jesus zu allen wichtigsten Dogmen des christlichen Glaubens gestanden, geschweige denn diese verstanden hat, ist schwer von der Hand zu weisen. Die Frage ist jedoch berechtigt, gerade im islamischen Raum, in dem ein recht deutliches islamisches Bild, ja Zerrbild, von der Person und dem Werk Isas herrschen, ob diese Fragen nicht doch deutlicher geklärt werden müssen, um potenzielle Missverständnisse und damit Synkretismen zu vermeiden. Immerhin schließt der Islam sowohl den Sühnetod als auch die Auferstehung Jesu aus, kann nichts mit seiner Gottheit anfangen und reduziert sein Heilswerk wesentlich auf die im Islam hervorgehobene menschliche Seite seines Dienstes.

Die Vertreter von C5 werden nicht müde zu betonen, dass der Heilige Geist auch da zu wirken vermag, wo, wie Dean Gillingland (1998:417) es einmal ausdrückte, „die Gläubigen schlecht informiert und manchmal gar verführt worden sind“.

19 Übersetzung J. Reimer.

Das lässt sich in der Tat an vielen Stellen aus dem Neuen Testament belegen. Der Schächer am Kreuz wird sicher nicht kurz vorher einen Glaubenskurs belegt haben, genau so wenig wie der Kerkermeister von Philipp, der samt seiner Familie durch das Zeugnis des Paulus gläubig wurde. Beispiele aus dem Neuen Testament und aus der Missionsgeschichte geben genug Grund, zu glauben, dass persönliche Errettung nicht notwendigerweise Hand in Hand mit einer weitgehenden Kenntnis der Grundwahrheiten des christlichen Glaubens gehen muss. Ich selbst bin als atheistisch sozialisierter junger Mann ohne tiefe Kenntnisse der christlichen Religion zum Glauben an Jesus gekommen und habe mich erst viel später mit den grundlegenden Lehren meines neuen Glaubens beschäftigt. Man kann schon zu einer Beziehung mit Jesus kommen, ohne die theologischen Implikationen einer solchen Beziehung zu verstehen. Niemand kann und niemand wird an dieser Stelle die Validität einer „unvollständigen“ theologischen Information in Frage stellen. Die Frage ist jedoch, ob man auf der Stufe des Erstkontakts zu Jesus stehen bleiben darf. Genau das behaupten aber die C5 Vertreter. Sie wollen die Jesus Nachfolge in einer bewusst gelebten, in diesem Fall islamischen Religiosität verorten. Nicht die Möglichkeit der Bekehrung des Muslim im Rahmen seiner islamischen Glaubensvorstellungen steht hier zur Debatte, sondern die Nachfolge, die Jüngerschaft eines zum Glauben an Jesus gekommenen Menschen.

5. Umma oder Gemeinde?

MBBs, die sich als Muslime identifizieren, spielen die Zugehörigkeit eines Nachfolgers Jesu zur Gemeinschaft der Gläubigen herunter. Die bloße Zugehörigkeit zu Jesus genügt – das ist die Botschaft. Die Frage sei deshalb erlaubt, ob Nachfolge Christi außerhalb einer

sichtbaren Gemeinde wirklich wahrgenommen werden kann. Mit anderen Worten, kann die Soteriologie von der Ekklesiologie getrennt werden? Das Neue Testament kennt ein solches von der Jesus-Gemeinschaft getrenntes Glaubensleben nicht. Hier kamen Menschen zum Glauben an Jesus, ließen sich taufen und wurden der Gemeinde hinzugetan.²⁰ Der Heilige Geist, der in den Menschen den Glauben an Jesus wirkt (*creator fidei*), erweist sich zugleich auch als *creator ecclesiae*.²¹ Tennent (2006:111) verweist auf den Text in Judas 3, der deutlich macht, dass der christliche Glaube als kollektiver Glaube aller Heiligen zu verstehen ist. Und Paulus wird in seinen Schriften nicht müde, darauf hinzuweisen, dass das von ihm gepredigte Evangelium ein Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus ist (1Kor. 1,23d; 1Kor. 15,1ff), das da den Leib Christi, die Gemeinde konstituiert (Eph. 1,3-23). Dieser Glaube ist für alle Nachfolger Jesu bezeichnend. Man kann da nicht beliebig ausscheren und wesentliche Positionen der Glaubenslehre auf Dauer für irrelevant erklären, auch wenn diese sich weder kulturell noch religiös in dem gegebenen Kontext einfügen lassen. In solchen Fällen haben die Gläubigen schon immer Verfolgung auf sich genommen und sind den Weg des Leidens gegangen (siehe hierzu 1 Petr. 1ff).

Persönliche Nachfolge Jesu und die Zugehörigkeit zum Leib Christi gehören zusammen.²² Es fällt auf, dass die Vertreter von C5 in der Regel aus parakirch-

lichen Organisationen kommen, die sich auf persönliche Evangelisation spezialisiert haben und die Einbindung des Gläubigen in die Gemeinschaft der Gläubigen als eher sekundär betrachten. Typisch für diese Missionare sind eine weitgehende Individualisierung ihres eigenen Glaubens auf der einen Seite und eine Relativierung ihrer Einbindung in die lokale Gemeinde auf der anderen Seite. Andere Missionsorganisationen, die sich eher mit dem Aufbau von Gemeinden beschäftigen, betonen dagegen die Notwendigkeit der Integration der Konvertiten aus dem Islam in christustreue Gemeinden (Tennent 2006:112).

Wir fassen zusammen: Der C5-Ansatz lebt von der theologischen Reduktion des Missionsauftrags auf die Frage der Erlösung, getragen vom westlichen Individualismus, der den Glauben vor allem als Privatsache betrachtet. Im Zentrum steht die persönliche Beziehung zwischen Jesus und dem Individuum. Alle anderen Fragen werden als sekundär betrachtet. So erscheint das bewusste Festhalten an einer islamischen religiösen Identität plausibel und akzeptabel. Die Gefahr eines solchen Vorgehens liegt auf der Hand. Hier werden Menschen zu Jesus geführt und zugleich dem Volk Gottes entfremdet, in dem sie in eine nicht-christliche Religiosität eingebunden werden – ein biblisch gesehen wohl kaum zulässiger Vorgang. Diesem Vorwurf begegnen die Proponenten von C5 mit purem Pragmatismus, wie das Beispiel von Herbert Höfer zeigt. In seinem Artikel mit dem bezeichnenden Titel „Proclaiming a theologyless Christ“ (Den „theologielosen Christus verkündigen“) schreibt er (Höfer 2005:98):

Können wir einmal auf die Gemeinde sehen als einem Haus mit vielen Türen? Da macht es keinen Unterschied, welche Tür sie benutzen, um in das Haus zu gelangen. Wenn sie das Haus untersuchen, kommen sie so oder anders zur ganzen Wahrheit. Der Schlüssel zu jeder Tür ist die Bereitschaft,

20 Siehe App. 2,37ff. Siehe hierzu die herausragende Studie von David Seccombe 1998:349-372.

21 Siehe hierzu meine Ausführungen zur neutestamentlichen Ekklesiologie in Reimer (2009).

22 Siehe hierzu den überaus überzeugenden Aufsatz von Jonathan Bonk (2008), der genau an diesen Stellen seine Anfragen an die asiatischen Vorstellungen von Erlösung stellt.

Jesus als den Herrn über das eigene Leben zu akzeptieren. Wie das vor sich zu gehen hat, das ist eine Frage von Freiheit und Kreativität in Konsultation mit den anderen im Haus.

6. Die Frage nach der Redlichkeit

Alle heutigen C5-Verfechter wehren sich gegen den Übertritt von christlichen Missionaren zum Islam mit dem Ziel effektiverer Evangelisation. Für sie ist ein solcher vorgeschobener Übertritt ethisch nicht zu vertreten. Es wäre ja *de facto* ein „nur vorgeschobener Übertritt“. Die Frage ist nun, ob es denn ethisch zu vertreten ist, sich religiös islamisch zu verhalten und mit dem Herzen Jesus, dem Messias zu folgen? Denn genau das erwarten die C5-Proponenten doch von ihren Konvertiten im Islam. Joshua

... eine Art „fünfte Kolonne“ im Islam?
Massey (Massey 2000:9) beschreibt ein solches islamisches Verhalten als Einhaltung äußerer Formen der islamischen Kultur. Doch, wie Tennent mit Recht bemerkt (Tennent 2006:113), sind dies weniger religiöse als viel mehr kulturelle Identitätsmerkmale, die übrigens auch von C4-MBBs praktiziert werden. Wenn der C5-Gläubige wirklich an der islamischen religiösen Identität festhält, dann wird er diese nur durch die Akzeptanz Mohammads als gesetzgebender Instanz und der Ablehnung der Gottheit Jesu gewinnen können. Phil Parshall (Parshall 1998: 409) wies mit Recht darauf hin, dass „die muslimische Moschee schwanger geht mit islamischer Theologie, in der Mohammad als Prophet Gottes bestätigt und die Gottheit Christi konstant verleugnet wird“ (siehe auch Parshall 2004: 288ff). Kann ein Jesus Gläubiger das unterstützen? Wohl kaum. Wenn er aber nur so tut, als würde er es unterstützen, dann ist sein Verhalten ethisch fraglich und gefährlich dazu. Wie Tennent (Tennent 2006:114) richtig feststellt, sind die C5-MBBs eine Art

„fünfte Kolonne“ im Islam, die, „einmal entdeckt“, mit scharfer Ablehnung seitens der Muslime zu rechnen hat. In der Regel ist danach das christliche Zeugnis für Jahre unmöglich gemacht. Und das, was ursprünglich als Vorteil erschien, erweist sich als größter Nachteil. C5 wird von seinen Verfechtern als probates Mittel für eine weitflächige Hinwendung der Muslime an Jesus gesehen. In der Praxis könnte der Ansatz jedoch genau das Gegenteil bewirken. Als subversive Kraft im Islam enttarnt, würden die C5-MBBs harsche Verfolgung auf sich nehmen würden.

7. Muslime kommen zu Jesus – wie gehen wir damit um?

Ist C5 ein denkbarer Ansatz zur Evangelisation der Muslime? Niemand wird ernsthaft die Tatsache in Zweifel ziehen, dass heute Muslime zum Glauben an Isa gelangen, ohne dass sie vorher eine typisch christliche Belehrung erfahren haben. Sie begegnen Jesus in ihren Träumen, hören ihn reden, sehen Visionen und erfahren andere übernatürliche Signale seiner messianischen Vollmacht. Ich denke da an eine Begegnung mit einer jungen Frau aus Nordafrika, die am Rande einer Evangelisation plötzlich in das Seelsorgezimmer gelaufen kam, mich an die Hand packte und fragte, ob ich Johannes Reimer sei. Ich bestätigte. Dann fragte sie mich, ob ich ihr den Weg zu Isa, dem Messias, weisen könne. Wieder bestätigte ich. Und dann erzählte sie mir, wie sie in der Nacht davor einen Traum hatte. Isa sei ihr erschienen und habe ihr gesagt, sie solle ihn suchen und finden. Und er habe ihr im Traum das Haus gezeigt, in dem die Evangelisation mit mir stattfand, und mich, den Evangelisten. Deutlich hörte sie meinen Namen. Deshalb kam sie nun. Nie zuvor habe sie Kontakt zu Christen gehabt. Sie sehnte sich nur über alles in der Welt Allah näher zu kommen – und dann passierte das alles mit Jesus.

Immer wieder begegne ich Menschen, die mir von ähnlichen Erfahrungen berichten. Offensichtlich wirkt Jesus unter den Muslimen auf Weisen, die sich nicht klassisch einordnen lassen. Wie geht man mit einer solchen Erfahrung um? Wie führt man eine solche Person zu Jesus? Und wenn sie Jesus gefunden hat, lässt man sie dann im Raum des Islam?

Eine generelle Übernahme eines der vorgeschlagenen Modelle verbietet sich allein schon deshalb, weil es keinen einheitlichen Islam und auch keine einheitliche islamische Kultur gibt. Joshua Massey (Massey 2000:12) zeigt deutlich wie schwierig eine Einordnung der Muslime in einen Verhältnisrahmen zum Islam ist. Massey schlug an dieser Stelle eine Skala von M1 bis M9 vor, die von absoluter Gleichgültigkeit des Muslims gegenüber seinem Glauben bis zum radikalen Fanatismus reicht (ebd.). Gerade durch die Globalisierung hat sich das Verhältnis der Muslime zu ihrem Glauben noch einmal weiter diversifiziert. Monshipouri (2002:99) unterscheidet drei Typen von muslimischer Reaktion auf die Globalisierung. Der erste Typ ist konservativ, lehnt jeden Einfluss der Globalisierung ab und behält somit die islamische Glaubenspraxis unverändert bei. Globalisierung wird hier als der Versuch des Westens gewertet, die Welt zu beherrschen. Der zweite Typ, die Modernisten, sucht den Islam zu modernisieren und fördert daher eine Erneuerung und Anpassung der Glaubensvorstellung an die Bedürfnisse des modernen Menschen, um so zu einem globalen Akteur in Sachen gelebter Spiritualität zu avancieren. Und der dritte Typ, die Liberalen würden am Liebsten den Islam in jeder Hinsicht religiös und kulturell so anpassen, dass der Islam zu einem allgemein akzeptierten religiösen Gut der Menschen werden könnte. Muslime sind demnach nicht alle gleich. Wer sie mit dem Evangelium erreichen will, der wird sich um einen dif-

ferenzierten Zugang bemühen müssen. Hesselgrave und Rommen sprachen an dieser Stelle von der Notwendigkeit „den Kontext innerhalb von Kontexten“ zu berücksichtigen (Hesselgrave 1989:165). Kein Ansatz kann also allein alle Schattierungen einer diversifizierten islamischen Gesellschaft abdecken. Das gilt vor allem für den urbanen Islam. Jeder Versuch, eine bestimmte Methode zu idealisieren, muss deshalb im Ansatz scheitern.

Muslime können, wie übrigens alle Menschen, die Jesus nicht kennen, in der Sprache ihres Herzens angesprochen werden. Das verlangt nach einer Kontextualisierung. Ohne eine solche geht es nicht. Aber wo auch immer wir nun das Instrument der Kontextualisierung bemühen, wir sollten uns der Aufgabe christlicher Kontextualisierung bewusst sein. Pocock definiert Kontextualisierung als einen Prozess der Adaption der Formen und des Inhalts des christlichen Glaubens in einer solchen Weise, dass der Glaube zu den Herzen und dem Verstand der Menschen im Kontext kommuniziert werden kann. Dabei muss es dem Kontextualisierer darum gehen, den Glauben als Ganzes im Blick zu behalten (Pocock 2005:323). Dieser Prozess kann mit einer „re-invention of Christianity“ (Neuformulierung des Christentums) innerhalb der empfangenden Kultur verglichen werden. Das setzt unbedingt ein Studium sowohl der Kultur der Adressaten als auch der Botschaft des Evangeliums voraus (Hesselgrave 1989:128).

Kontextualisierung ist möglich, weil jede menschliche Kultur und jede Religion Spuren des göttlichen Handelns aufweist (Luzbetak 1988:72). Deshalb findet das Evangelium zu jeder Kultur Zugang und der Glaube kann in jede Kultur inkulturiert werden (Bosch 1991:453).

Allerdings ist der Prozess der Inkulturation keineswegs einfach. Unkritische

Kontextualisierung kann schnell zu synkretistischen Entwicklungen führen, die dann der Ausbreitung des Evangeliums eher schaden (Hiebert 1994:84). Paul Hiebert schlug daher eine kritische Kontextualisierung vor (Hiebert & Meneses 1995:168). Eine solche Kontextualisierung stellt sich (a) der kulturellen Realität, in die das Evangelium übersetzt werden soll, überprüft (b) die kulturellen Werte auf dem Hintergrund der biblischen Offenbarung, evaluiert (c) die kulturelle Praxis auf dem Hintergrund biblischer Lehren und formuliert (d) eine neue Praxis, die transformative Dienste ermöglicht (Gilliland 1998:21-29). Wendet man diese Kriterien an, dann wird man sicher nicht mehr von der Möglichkeit einer C5-Kontextualisierung reden können. C5 kann *per definitionem* nicht das Ganze des christlichen Glaubens vermitteln. Das Festhalten an der islamischen Religiosität erweist sich hier als unüberwindbare Barriere. Andere Ansätze auf dem C1- bis C5-Spektrum von John Travis sind dagegen willkommene Modelle der Kontextualisierung und sie werden je nach der religiösen und kulturellen Situation der Muslime ihre Berechtigung haben.

C5 kann dagegen als Anknüpfungspunkt für eine strategische Durchdringung des islamischen Lebensraumes mit dem Evangelium gesehen werden. Nidas Unterscheidung zwischen „common ground and a point of contact“ erweist sich hier als hilfreich (Nida 1990:15). Der Islam wie auch die anderen Religionen, bieten in der Tat dem christlichen Missionar eine Fülle von Anknüpfungspunkten für das Glaubensgespräch und die Begegnung mit Jesus. Eine religiöse Basis für den Glauben im Sinne des Neuen Testaments bietet er allerdings nicht.

Bibliographie

ADAMS, Edward und Horrell, D. G. (Hg). 2004. *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster/John

- Knox.
- BECKER, Jürgen. 1989. *Paulus. Der Apostel der Völker*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- BONK, Jonathan. 2008. „Salvation, Other Religions and Mission: Reflection on the Legacy of Christendom and Asian Understanding of Salvation“. In: *Asian Missiology* 2/1:99-132.
- BOSCH, David. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books.
- BRIDGES, Erich. 1997. „Of ‘Jesus Mosques’ and Muslim Christians“. In: *Mission Frontiers* (Juli–Oktober 1997).
- BROWN, Rick. 2000. „What Must One Believe about Jesus for Salvation?“. In: *International Journal of Frontier Missions* 17/4.
- BRUCE, F.F. 1977. *Paul. Apostel of the Heart set Free*. London: Paternoster Press.
- , 1990. *The Acts of the Apostles. Greek Text with Introduction and Commentary*. 3. rev. u. erw. Aufl., Grand Rapids: Eerdmans.
- BUTCHER, Andy. „Radical Missionary Approach Produces ‘Messianic Muslims’ Who Claim to Retain their Islamic Identity“. In: www.beliefnet.com.
- CORWIN, Gary. 2007. „The Jerusalem Council Applied. A Humble Appeal to C5/Insider Movement Muslim Ministry Advocates to Consider Ten Questions“. In: *International Journal of Frontier Missions*, vol. 24/1: 5-20.
- CONN, Harvey. 1979. „The Muslim Convert and His Culture“. In: *The Gospel and Islam*, hg. v. Don McCurry. Monrovia: MARC: 61-77.
- FEE, Gordon. 1987. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- FLAMMING, Dean. 2005. *Contextualization in the New Testament*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- GILLILAND, Dean. 1998. „Context is critical in ‘Islampur Case‘“. In: *EMQ*, vol. 34/4.
- GNILKA, Joachim. 1996. *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*. Herders Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- GOLDSMITH, Martin. 1976. „*Don't Just Stand There. A First Book On Christian Mission*“, Intervarsity Press.
- GREEN, Denis J. 1989. „Guidelines from Hebrews for contextualization“. In: *Muslims & Christians on the Emmaus Road* hg.v. J. Dudley Woodberry.

- Monrovia, CA: MARC: 233-250.
- HENGEL, Martin. 2002. *Paulus und Jakobus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 141. Tübingen: Mohr&Siebeck.
- HESSELGRAVE, David. 1989. *Contextualization: Meanings, Methods and Models*. Grand Rapids: Baker.
- HIEBERT, Paul G 1994. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker Books.
- HIEBERT, Paul G & Meneses, E. Hiebert 1995. *Incarnational Ministry*. Grand Rapids: Baker Books.
- HIGGINS, Kevin. 2004. „The Key to Insider Movements – the ‘Devoted’ of Acts“. In: *International Journal of Frontier Missions* 21/4:155-165.
- HÖFER, Herbert 2005. „Proclaiming a ‘Theology-less Christ’“. In: *International Journal of Frontiers Mission* 22 (3): 97-100.
- KEIL, Carl Friedrich. 1988. *Die Bücher der Köninge*. Nachdruck der 2. Aufl. Giessen: Brunnen.
- KISTEMAKER, Simon J. 1993. *I Corinthians*. Grand Rapids: Baker.
- KRAFT, Charles It. 1979. „Dynamic Equivalence Churches in Muslim Society“. In: *The Gospel and Islam*, hg. v. Don McCurry. Monrovia: MARC: 78-92.
- LEFFELL, Jim. „Contextualization: Building Bridges to the Muslim Community“. Xenos Christian Fellowship (www.xenos.org/ministries/crossroads/OnlineJournal).
- LUZBETAK, Louis J 1988. *The Church and Cultures*. Maryknoll: Orbis Books.
- MASSEY, Joshua. 1999. „His Ways are Not Our Ways“. In: *EMQ* 35/2.
- . 2000. „God’s Amazing Diversity“. In: *International Journal of Frontier Missions* 17/1
- . 2004. „Misunderstanding C5 and the Infinite Translatability of Christ: Why C5 has been so misunderstood by its critics“. In: *EMQ* Unabridged online edition (Juli 2004).
- MACMULLEN, Ramsay. 1984. *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*. New Haven: Yale University Press.
- MONSHIPOURI, Mahmood 2002. „Islam and human rights in the age of globalization“. In *Islam Encountering Globalization*, hg.v. Ali Mohammadi. New York: RoutledgeCurzon.
- NIDA, Eugene A 1990. *Message and Mission: The Communication of the Christian Faith*. Pasadena: William Carey Library.
- NIKIDES, Bill. 2006. „Evaluating ‘Insider Movements’: C5 (Messianic Muslims)“. In: *St Francis Magazine* Nr 4/2006), hg.v. Interserve and Arab Vision. www.stfrancismagazine.info.
- PARSHALL, Phil. 1980. *New paths in Muslim evangelism: Evangelical approaches to contextualization*. Grand Rapids: Baker Book House.
- . 1985. *Beyond the Mosque: Christians within Muslim community*. Grand Rapids: Baker Book House.
- . 1989. „Lessons learned in contextualization“. In: *Muslims & Christians on the Emmaus Road* edited by J. Dudley Woodberry. Monrovia, CA: MARC: 251-265.
- . 1998. „Danger! New directions in contextualization“. In: *EMQ* 34/4:404-406 und 409-410.
- . 2003. *Muslim Evangelism – Contemporary Approaches to Contextualization*. Waynesboro: Gabriel.
- . 2004. „Lifting the Fatwa“. In: *EMQ* 40/3:288-293.
- PIPER, John. 2006. „Minimalizing the Bible: Seekers Driven Pastors and radical Contextualization in Mission“. In: *Mission Frontiers* 2006: 16-17.
- POCOCK, Michael, Van Rheenen, G. & Mc Connell, D. 2005. *The changing face of world missions*. Grand Rapids: Baker.
- REIMER, Johannes 2009. *Die Welt umarmen - Theologische Grundlagen gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg: Francke Verlag.
- RIDDERBOS, Herman. 1970. *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie*. Wuppertal: Brockhaus.
- SCHLORFF, Sam. 2000. „A translational model for mission in resistant Muslim society: A critique and an alternative“. In: *Missiology* 28/3:305-328.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. 1992. *Das Johannes Evangelium*. 1. Teil. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- SCHNEIDER, Gerhard. 1982. *Die Apostelgeschichte*. 2. Teil. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- SCHREINER, Thomas R. 2001. *Paul. Apostle of God’s Glory in Christ*. Downers Grove: IVP.
- SECCOMBE, David. 1998. The New People of God. In: *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, hg. v. J. H. Marshall und D. Peterson. Grand Rapids: Eerdmans: 349-372.

TRAVIS, John. 1998. „Must all Muslims leave ‘Islam’ to follow Jesus?“. In: *EMQ* 34/3

TENNENT, Timothy C. 2006. „Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques: A Closer Examination of C-5 ‘High Spectrum’ Contextualization“. In: *International Journal of Frontier Missions*, 23/3: 101-115.

TRAVIS, John. 1998. „Must all Muslims leave ‘Islam’ to follow Jesus?“. In: *EMQ*, 34/3:411-415.

-----, 1998a. „The C1 to C6 Spectrum. A Practical Tool for Defining six Types of ‘Christ-centred-communities’(“C”) found in the Muslim Context“. In: *EMQ*, 34/4: 407-408.

-----, 2000. „Messianic Muslim Followers of Isa: A Closer Look at C5 Believers and Congregations“. In: *International Journal of Frontier*

Missions 17/1:53-59.

TRAVIS John und Anna. 2006. „Maximizing the Bible!: Glimpses From Our Context“. In: *Mission Frontiers* 28/1:22.

WENGST, Klaus. 2000. *Das Johannes Evangelium*. 1. Halbband. Stuttgart: Kohlhammer.

WINTER, Ralph. 2005. „Can We Trust Insider Movements?“. In: *Mission Frontiers*, vol. 27/5.

WILLIAMS, Mark S. 2003. „Aspects of High-Spectrum Contextualization in Ministries to Muslims“. In: *Journal of Asian Mission*, vol. 5/1:75-91.

WOODBERRY, J. Dudley. (Hg). 1989. *Muslims & Christians on the Emmaus Road*. Monrovia: MARC.

Noteworthy

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

Aktuelle Erklärung der *Asia Theological Association (ATA)* zur Autorität, Bedeutung und Auftrag der Heiligen Schrift

<http://www.ataasia.com/>

Tagung „Mission in Deutschland – gemeinsam und ohne kulturelle Grenzen“, 7.-9.9.2012 im Westerwald

w.ferderer@allianz-mission.de

Neue Gestaltung der George-W.-Peters-Preise

Seit 1992 hat der Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AfeM) in Erinnerung an das Lebenswerk des Missiologen George W. Peters jährlich den *Großen G.W.-Peters-Preis* für eine wissenschaftliche Veröffentlichung verliehen. Ab 1993 schloss sich der *G.W.-Peters-Förderpreis* für kleinere, unveröffentlichte missiologische Arbeiten an. Eine Liste der prämierten Arbeiten finden Sie auf unserer Homepage (<http://missiologie.org/unsere-aktivitaeten.html>).

Diese Tradition soll nach 20 Jahren mit einem neuen Konzept weitergeführt werden. Als der AfeM gegründet wurde, erschien kaum evangelikale Literatur zur Missiologie, 20 Jahre später hat sich dies – auch Dank des AfeM – grundlegend geändert. Auch sonst hat die missiologische Literatur stark zugenommen, etwa auch aus dem globalen Süden. Deswegen will der AfeM-Vorstand eine neue Ausrichtung erarbeiten, für die auch wieder Sponsoren gewonnen werden können, und einen neuen Modus für das Auswahlverfahren erarbeiten. Das macht es notwendig, die Preisverleihung 2013 für ein Jahr auszusetzen.

Ledig – lediglich Gott dienen? (Teil 2)

Die Beratung von Singles im interkulturellen Missionseinsatz

Beate Fűßer

Dieser Artikel ist der zweite Teil eines Plädoyers zur Entfaltung der Gabe der Ehelosigkeit für die weltweite christliche Missions- und Entwicklungszusammenarbeit. Er zeigt den Bedarf einer biblischen Ethik als Grundlage für die spezifische seelsorgerliche Lebensberatung von ledigen Frauen und Männern gerade in der weltweiten interkulturellen Arbeit, um die noch unerreichten Volksgruppen zu gewinnen. In diesem Artikel werden soziologische Aspekte und Beratungsansätze für Singles unter Berücksichtigung der missionsgeschichtlichen und theologischen Aspekte des ersten Teiles des Artikels in der vorangehenden Ausgabe beleuchtet, begründet und zur weiteren Erforschung empfohlen.

Beate Fűßer (geb. 1963,) Krankenschwester und Gemeindepädagogin, arbeitete von 1991–1999 mit der Deutschen Missionsgemeinschaft unter islamischen Flüchtlingsfrauen im sozialdiakonischen Dienst in Ostafrika. Danach war sie Mitarbeiterin im Deutschen Institut für Ärztliche Mission (Tübingen) und bei der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (Korntal). Während dieser Zeit konnte sie an der Akademie für Weltmission den M.A. in interkulturellen Studien erwerben. Zurzeit ist sie in Frankfurt im Bereich Migration und interkulturelle Beratung tätig sowie aktiv bei EmwAg e.V. Der vorliegende Artikel entstand in Zusammenhang mit dem Kurs „Als Single weltweit aktiv“ an der AWM. Email: kalluun@web.de.

1. Ledig-Sein – die alternative Lebensform

Während in unserer Gesellschaft verschiedenen Formen der (verbindlichen) Lebensgemeinschaft diskutiert und gelebt werden, dominiert in der evangelisch geprägten christlichen Ethik fast konkurrenzlos die Ehe zwischen Mann und Frau. Ehelosigkeit als alternative Lebensform wird selten empfohlen, gefördert oder bewusst gewählt.

Studien belegen, dass entgegen der steigenden Zahl der Singles in unserer Ge-

sellschaft die Zahlen der ledigen Mitarbeitenden in den Missionswerken sinken.¹ Warum sind heute weniger Singles als früher in der vollzeitlichen Mitarbeit der Weltmission? Sind Singles eine Bereicherung oder Belastung, gerne gesehen oder eher geduldet?

Braucht es eine christliche Ethik der Ehelosigkeit angesichts der Tatsache, dass es Missionen gibt, die ledigen Männern eine Heirat als Bedingung zur Ausreise stellen und ledigen Frauen vom selbständigen Langzeiteinsatz abraten?

Während Marjory Foyle² und Ursula Wiesemann³ zum Beispiel bewusst ihren Weg als Single verfolgten, ist das heute selten. Eine bewusste Entscheidung für die Ehelosigkeit kann jedoch hilfreich sein. Wäre dazu eine spezifische Lebensberatung für Singles nötig, um die Resilienz in diesem Stand zu fördern?

Folgende Aspekte helfen, dieses Thema zu ergründen: einige Fakten zu Singles in der Weltmissionsgeschichte, soziolo-

1 Lois McKinney Douglas, „Single Missionary“. *Evangelical Dictionary of World Mission*, A. Scott Moreau, 2000, 880.

2 Marjory F. Foyle. *Can it be me? An inspiring insight into an extraordinary life*, 2nd edition 2007, Christian Medical Fellowship, London, 31-32.

3 Ursula Wiesemann. *Die Indios meine Freunde: Als Frau unter südamerikanischen Indianern*, R. Brockhaus Verlag Wuppertal, 1977, 5-9,49.

gische Aspekte, das biblische Vorbild von Paulus und die sich daraus ergebenden Beratungsansätze für Singles im vollzeitlichen interkulturellen Missions-einsatz.

2. Ledige prägen die Missionsarbeit

Nicht nur im orthodoxen und katholischen Ordensleben, sondern auch in den protestantischen Missionsbewegungen, spielten Ledige eine wichtige Rolle. Weil jedoch heute in den Gemeinden im Vergleich zu den allgemein steigenden Singlezahlen wenige Ledige zu finden sind, beschreibt Gerhard Naujokat die Alleinlebenden als die Unerreichten unserer Gesellschaft.⁴

2.1 Die konkrete Förderung von ledigen Frauen zur Mission

In den letzten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begannen einige deutsche Missionen zuerst zögerlich auch allein-stehende Frauen in den Missionsdienst auszusenden. Die Gründung des Deutschen Frauen-Missionsgebetsbundes (DFMGB) im Jahr 1900 hat dann den ledigen Frauen im letzten Jahrhundert den Einsatz in der Weltmission erleichtert. Aufgrund des Anstoßes von Pastor Ernst Lohmann versammelten sich adlige Frauen um Hedwig von Redern in Berlin, um einen Frauenarbeits- und Gebetsbund ins Leben zu rufen.⁵ So entstand der DFMGB, der die Aussendung von ledigen Frauen in die Auslandsarbeit durch Gebetskreise in ganz Deutschland in Kooperation mit bestehenden Missionswerken fördert.

4 Gerhard Naujokat. *Noch allein – wieder allein: Ledig – geschieden – verwitwet*. Weißes Kreuz Verlag, Vellmar-Kassel, 1990, 5-7.

5 Ursula Pasut. *Frauen in der Welt – Frauen in der Mission: Geschichte und Gegenwart des Deutschen Frauen-Missions-Gebets-Bundes*, Hänssler Verlag, Stuttgart, 2009, 24-27. Im Folgenden zitiert als: Pasut. *Frauen in der Mission*, 2009.

Die Malche als Ausbildungsstätte für Gemeindediakoninnen, die auf die Initiative der Gründerfrauen des DFMGB zurückgeht, förderte das Engagement der ledigen, freien Mitarbeiterinnen in den deutschen Kirchengemeinden und in der äußeren Mission. Auch heute unterstützt der DFMGB jährlich mindestens 100 Mitarbeiterinnen im weltweiten Einsatz, und trägt so zu deren Finanzierung bei. In etwa 60 Bezirken sind über 850 Gebetskreise organisiert, die für weltweit aktive ledige Frauen beten und diese mitfinanzieren.⁶

In demselben Zeitraum haben viele ledige Frauen einen Ruf als Diakonisse erlebt und standen im vollzeitlichen Dienst. Die zahlreichen sozialen und teils theologischen Ausbildungsstätten der Diakonissenmutterhäuser standen Frauen und Diakonissen offen. Die Möglichkeiten der theologischen Ausbildung für Frauen stiegen langsam an.

Ob als Diakonisse oder freie unverheiratete Frau, als lediger Mann mit oder ohne Bruderschaft – viele Ledige haben sich in die interkulturelle Missionsarbeit eingebracht und die Kirche Christi weltweit mit aufgebaut. Ledige Frauen waren Gemeindegründerinnen, lehrten, predigten in entlegenen Gebieten und ermutigten früh die Ältesten in den neu gegründeten Gemeinden, Leitungsaufgaben zu übernehmen. Die von Frauen gegründeten Kirchen waren sogar schneller selbständig als andere.⁷ Ohne Organisationen wie die Mutterhäuser, Frauenbibelschulen, Frauenmissionen oder den DFMGB wäre es vielen ledigen Frauen nicht möglich gewesen, in der Weltmission aktiv zu sein. Für ehelose Män-

6 Pasut. *Frauen in der Mission*, 2009, 153-157. Kontaktinformationen sind auf der Internetseite www.dfmgb.de zu finden.

7 Christa Conrad. *Der Dienst der ledigen Frau in deutschen Glaubensmissionen: Geschichte und Beurteilung*, edition afem, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn, 1998, 104.

ner gab es die Kommunitäten und Bruderschaften als Rückhalt. Ein eheloser Mensch braucht Zugehörigkeit, die für Ehepaare in der Familie und später oft bei Kindern und Enkeln gegeben ist.

2.2 Der sinkende Anteil von Ledigen in deutschen Missionen

Von der Deutschen Missionsgemeinschaft (DMG)⁸ und der Überseeischen Missionsgemeinschaft (ÜMG)⁹ wurden Daten ausgewertet, die einen beachtlichen Rückgang des Anteils der Ledigen in der interkulturellen Gemeindegründungs- und Missionsarbeit belegen. Bei der DMG erreichte der Anteil der Ledigen im Jahr 1961 insgesamt 46 %, wobei nach etwa 60 Jahren der Anteil der Singles im Jahr 2010 auf 23,7 %, also auf die Hälfte, gesunken war. Bei der Überseeischen Missionsgemeinschaft betrug der Anteil der Singles im Jahr 1978 49%. 30 Jahre später, im Jahr 2008, machten die Ledigen nur 26 % aller Missionare im Auslandseinsatz aus.

... ein
beachtlicher
Rückgang des
Anteils der
Ledigen in der
Missionsarbeit.

Die Ursachen für den Rückgang des Engagements von Ledigen sind vielfältig. Der Rückgang des Einflusses der Diakonissenmutterhäuser und des DFMGB in der heutigen Generation ist vielleicht die Folge des mangelnden „Herausrufens“¹⁰ von Singles zum vollzeitlichen Dienst. Möglicherweise besteht hier ein Versäumnis, Strukturen zu schaffen, die dem Kulturwandel ent-

sprechen. Dabei fehlt die Überzeugung der Berufung von Frauen zum geistlichen Dienst, wie sie in der frühen Erweckungsbewegung des Pietismus, zum Beispiel bei Hedwig von Redern, klar vorhanden war. Kann es sein, dass die fehlende Theologie der Ehelosigkeit diese Entwicklung mitverursachte? Die Chance der Ehelosigkeit zum geistlichen Dienst wird heute selten gesehen und verkündigt.

Ich hatte die Gelegenheit Diakonissen nach der Gabe der Ehelosigkeit zu fragen.¹¹ Dabei stelle ich fest, dass viele einen Ruf zur Diakonie, nicht aber zur Ehelosigkeit hatten. Manche hatten darüber nie nachgedacht. In der heutigen Zeit, in der das sozial-diakonische Handeln stark vom Staat übernommen wird, braucht es mehr als den Ruf zur Diakonie, um Diakonisse zu werden. Es braucht eine Berufung zur Ehelosigkeit. Wo die Berufung zur Ehelosigkeit fehlt, ist Ehelosigkeit nur der Preis für den Diakonissenstand und keine Berufung zum ehelosen Leben um Christi willen.

Die Leitung von Mutterhäusern lag oft in den Händen von verheirateten Theologen, für die Ehelosigkeit wohl kein Thema der vertieften theologischen Arbeit war. Bis heute fehlt es an den meisten theologischen Ausbildungsstätten an einer Ethik der Ehelosigkeit, obwohl jeder Theologe in der aktiven Gemeindegearbeit Ledige trifft. Manche Gemeinden und Missionen haben keine Ethik des Ledig-Seins und daher einen geringen Anteil von Ledigen,¹² obwohl in un-

8 Detlef Blöcher, Direktor der DMG, stellte mir freundlicherweise diese Zahlen 2004 zur Verfügung.

9 Pia Möbus, Direktionsassistentin der ÜMG, schickte mir die Gebetskalender der verschiedenen Jahrgänge, aus denen ich die Daten entnehmen konnte.

10 Dem Herausrufen zum Dienst steht das Hineinrufen in den Dienst mit den entsprechenden zeitgemäßen Strukturen gegenüber.

11 Unveröffentlichte Umfrage in einem Mutterhaus des Deutschen Gemeinschafts-Diakonie Verbandes in Absprache mit der dortigen Oberin im Frühjahr 2009.

12 So sandte die Liebenzeller Mission zeitweise nur Verbandsschwestern und keine freien ledigen Missionarinnen und Männer aus. Männer hatten die Auflage, vor der Ausreise zu heiraten. Den ledig ausreisenden Männern wurden Frauen vermittelt. Ehelosigkeit war damals im weltweiten Dienst undenkbar. Heute hat die Liebenzeller Mission

serer Gesellschaft Singles eine wachsende Gruppe bilden.¹³

3. Soziologisches zum Single-Sein

Neben der Missions- und Gemeindepraxis besteht die Frage nach soziologisch gesellschaftlichen Aspekten des Ledig-Seins.

3.1 Der Zivilstand: ledig oder alleinstehend

Zuerst sei hier ein Überblick der Definitionen von den heute gängigen Differenzierungen dieses Familienstandes gegeben. Unter Alleinstehende(r)¹⁴, umgangssprachlich Single, wird ein Mensch verstanden, der ohne feste verbindliche Lebenspartnerschaft und ohne Kinder lebt. So definiert sind Alleinerziehende keine Singles. „Alleinstehend“ ist ein statistischer Begriff für Einpersonen-

„ledig“ gilt nur für Personen, die nie verheiratet waren. Juristisch differenziert man ledig, verwitwet, geschieden mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten. Soziologen sehen im Ledig-Sein eine Lebensphase, die, wenn sie andauert, eine stagnierte Sozialisation bedeutet. In diesem Artikel spreche ich von Ledigen als nie verheirateten Personen.¹⁵

3.2 Ursachen für ungewolltes Ledig-Sein

Ledig-Sein ist in der Praxis meistens keine Entscheidung, sondern ein sich ergebender Lebensweg. In unseren Städten nehmen Einpersonen-Haushalte stark zu. In Deutschland sind es über 30 % der Bevölkerung.¹⁶ Davon sehen sich 80 % der Singles nach einer Partnerschaft – wie auch viele ledige Missionare. Die Berufung zur Ehelosigkeit ist auch unter Missionaren selten. Übersicht 1 nennt einige Gründe zum Single-Sein aus psy-

Der typische Single.....	Charakter
... der den Traumpartner sucht	idealisiert, ist stolz
... der enttäuscht wurde	verletzt, verschlossen
... der Karriere machen will	workaholic, aufopfernd
... der nicht abgenabelt ist	Abhängigkeit, selbstsüchtig
... der als Kind missbraucht wurde	Opferhaltung, passiv
... der gleichgeschlechtliche Neigung erlebt	Unkonventionell
... der „zu stark“ ist	Kontrollierend
... die Single-Frau, die an der emotionalen Zurückhaltung der Männer scheitert	Sensibel
... der Single-Mann, für den Frauen nur Nebensache sind	Egoistisch
... der Gottes Ruf verspürt	gehorsam, dienend, idealisierend

Übersicht 1: Gründe zum Single-Sein nach Reinhold Ruthe

Haushalte. Die juristische Bezeichnung

auch freie ledige Männer und Frauen im Einsatz.

13 Heutige Gemeindeaufbau- und Gemeindegründungsansätze werden oft ohne ausreichende Reflexion des demographischen Wandels in der Gesellschaft verfolgt. Gemeindeleiterschaftsentwicklung sollte die Zielgruppe der Singles mehr in den Blick nehmen.

14 Wikipedia am 21. Jan. 2011

15 Für Christen bedeutet das im besten Fall auch, keinen Sexualkontakt gehabt zu haben. Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, auch auf die besondere Situation von Geschiedenen, Alleinerziehenden und Verwitweten einzugehen, die einen anderen Status, andere Herausforderungen und Freiheiten genießen.

16 Reinhold Ruthe. *Als Single erfüllt leben – Sexualität zwischen Lust und Frust*. Brendow-Verlag Moers, 2001, 15. Im Folgenden zitiert als: Ruthe, *Single-Sexualität*, 2001.

chologischer Sicht mit Aspekten zur Therapie-Arbeit.¹⁷

3.3 Reife- und Lebensphasen von Ledigen

Christen sehen das Single-Sein nicht als Entwicklungsstufe, sondern als Reifeprozess. Hilfreich dazu fand ich Marjory Foyles Übersicht zur Persönlichkeitsentwicklung mit Reifephasen, die sich auf Eheleute und Singles anwenden lassen (Übersicht 2).¹⁸

muss seine persönliche Identität im Ausland erneut aufbauen, da er (falls er alleine ausreist) keine Freunde mitnimmt. Das ist eine Krise, die manchmal durch den Aufbruch und das Abenteuer in die Auslandstätigkeit verdrängt ist. Wenn die Trauer über den Verlust von Freunden und die Annahme der Ehe- und Kinderlosigkeit¹⁹ nicht durchlebt wird, kann sie verspätet auch als Depression aufbrechen. Manchmal werden diese inneren Prozesse bei Singles falsch interpretiert.

Phase	Alter	Lebens-Aufgabe	Mangelperscheinung	Wichtige Person
1	0 – 2 Jahre	Basisvertrauen	Misstrauen	Mutter
2	2-4 Jahre	Autonomie	Scham und Zweifel	Eltern
3	4-6 Jahre	Initiative ergreifen	Schuld	Gegengeschlechtliches Elternteil
4	6-12 Jahre	Fleiß, Betriebsamkeit	Minderwertigkeit	Peers, Lehrer, Eltern
5	13-19 Jahre	Persönliche Identität	Identitätsdiffusion	Jedermann
6	20-30 Jahre	Soziale Intimität	Isolation	Partner und Freunde
7	30-65 Jahre	Soziale Verantwortung	Selbst-Sucht	Familie und Gesellschaft
8	65 Jahre	Integrität	Verzweiflung	Familie und Gesellschaft

Übersicht 2: Reife- und Lebensphasen nach Marjory Foyle

Ein Auslandseinsatz kann die Entfaltung von Ledigen fördern oder hemmen. Dem wird in der Personalberatung unter Beachtung des Lebensabschnittes Sorge getragen. Differenziert man zum Beispiel die Phase der Erstaussreise für Singles, so geschieht sie oft im jungen Erwachsenenalter, zur Zeit vieler Hochzeiten im Freundeskreis. Während Freunde soziale Intimität aufbauen (Phase 6), auf der die soziale Verantwortung basiert, rutscht ein Ausreisender Single in Phase 5 und

tiert. So wird die Trauer von Ledigen über den Verlust des Freundeskreises bei einem Umzug zum Beispiel oft falsch verstanden werden. Ledige werden dann ermahnt doch neue Kollegen „als Freunde“ zu haben. Das fördert keine gesunde Entwicklung.

17 Ruthe, *Single-Sexualität*, 2001, 21-31.

18 Marjory F. Foyle, *Honourable Wounded: Stress among Christian workers*, 3. Auflage, Monarch Books, London, 2001, 120.

19 Martina Kessler, „Vom Sein bestimmt: ledige Missionarinnen und ihr Umgang mit sexueller Versuchlichkeit“, *evangelikale missiologie*, 28. Jahrgang 2012, 2. Quartal, 84. Die Autorin stellt fest, dass ledige Missionarinnen „durch ein mehrdimensionales Leben einen unerfüllten Kinderwunsch ausgleichen können ... und die zunehmende Einsamkeit durch ihren Status, nicht mit einem Kind, kompensieren.“

Daneben kann die Hoffnung auf eine Partnerschaft die Annahme der Ehelosigkeit verzögern, was die Entfaltung dieser Gabe hemmt. Partnersuche ist die Suche nach Intimität in Phase 6. Wer immer in dieser Phase bleibt oder ständig Brüche der sozialen Intimität (etwa durch Umzug) erlebt, kann nur schwer soziale Verantwortung übernehmen. Soziale Intimität kann mit dem Ehepartner oder in gleichgeschlechtlichen Freundschaften aufgebaut werden.

In die Phase 6 und 7 fällt normalerweise die Entscheidung zur Ehe oder Familie. Hier ist auch die Entscheidungsförderung zu einem zölibatären Lebensabschnitt oder Lebensentwurf passend.²⁰

Es braucht eine Neuentdeckung der Verbindlichkeit zölibatären Lebens.

Schwester Michaela Klodmann²¹ betont, dass die Entfaltung der ehelosen Liebe nur möglich wird, wo sie angenommen und verbindlich gemacht wird. Auf die Ehe bezogen ist bekannt, dass die ehelichen

Liebe zur Entfaltung die Verbindlichkeit braucht. Dies Geheimnis der bewussten Annahme der ehelosen Liebe, welches im Ordensleben bekannt ist, wird im Gemeinde- und Missionskontext bei Singles und meistens auch bei Verheirateten, mit denen Singles arbeiten, nicht verstanden. Deshalb braucht es die Neuentdeckung der Verbindlichkeit der ehelosen Liebe, die in entsprechenden

20 Debora Ruppert. „Single-Sein im 21. Jahrhundert – eine biblisch-philosophische Betrachtungsweise mit Lösungsansätzen für die Gemeindepraxis.“ Seminararbeit der Werkstatt für Gemeindebau/ Akademie für Leiterschaft 2011: <http://leiterschaft.de/dateien/Debora-Ruppert-Single-sein-im-21.-Jahrhudert.pdf> am 10. Mai 2012.

21 Michaela Klodmann. „Berufen zur ehelosen Liebe: verborgener Schatz, kostbare Perle (Mt. 13)“, Skript der Bibelarbeit gehalten im Januar 2011, Gnadenthal. Sr. Michaela ist Priorin und katholische Theologin der Kommunität Gnadenthal.

(neuen) Formen zum Ausdruck kommen kann.

4. Ledig-Sein im neuen Testament

Während wir im Alten Testament nur wenig zur Ehelosigkeit lesen, beschreibt Paulus die Ehelosigkeit als Gabe Gottes, geeigneter (1.Kor 7,32-35) für die vollzeitliche interkulturelle Arbeit. „Ledig – lediglich Gott dienen“ ist für ihn eine erstrebenswerte Gabe Gottes (1. Kor. 7,7). Um diese christlich motivierte Ehelosigkeit zu entfalten, braucht es die biblische Basis, die bei Paulus zu finden ist.

Wie Ehelosigkeit gesellschaftspolitisch verantwortlich gelebt wird, ist eine Frage der christlichen Ethik. Um zu verstehen, dass eine Berufung zur Ehelosigkeit gefördert werden sollte, gilt es zuerst, die biblischen Grundlagen hören.

4.1 Paulus empfiehlt das Single-Sein

Paulus empfiehlt es, „ledig – lediglich Gott zu dienen“ und sich auf ihn zu konzentrieren (1.Kor 7,7+40). Mit der Berufung zum Dienst gibt Gott Gaben; manchmal auch die Gabe der Ehelosigkeit. Diese Gabe wird jedoch oft verkannt, abgelehnt und entwertet. Paulus bewertet die Ehe und die Ehelosigkeit als gleichwertig.

Paulus lebte ehelos. Als Apostel im geistlichen Dienst lebte und praktizierte er geistliche Elternschaft für jüngere Christen. Sein ganzer Stolz sind seine geistlichen Kinder. Geistliche Kindschaft ist im Alten Testament bei den Prophetenschülern²² und bei Jesu Jüngern im Neuen Testament zu finden. Diese geistliche Perspektive von Mutterschaft ist schon in Jes. 54 für die unverheiratete Frau und die geistliche Vaterschaft in

22 Michael Ernst. „Ehelosigkeit“ in *Die Bibel von A-Z: Das Aktuelle Lexikon zur Bibel*, Karl-Müller Verlag, Erlangen, 2000, 560.

Jes. 56 für den unfruchtbaren Mann beschrieben. Dies ist ein Bild für das neue Volk Gottes im neuen Bund.

Paulus wie Jesus sind Vorbilder im praktischen Lebensstil und eben auch darin, „ledig – lediglich Gott zu dienen“. Ihre Ehelosigkeit war verknüpft mit dem Dienst und der geistlichen Gemeinschaft. Paulus war immer im Team mit anderen unterwegs.²³ Er war kein Single-Einzelkämpfer. Ehelosigkeit sollte mit den praktischen Konsequenzen einer möglichen Single-Gemeinschaft in der Jugend bedacht werden. Richard Foster schreibt dazu:

Eine große Tragödie ist es, ... dass viele christliche Führungspersönlichkeiten sich selbstlos für die Sache Christi hingegeben haben und dabei ihre Ehen und Kinder zerstören. ... Viele von ihnen hätten einfach verstehen müssen, dass die Art, wie sie ihren Ruf empfanden, nicht mit den Verpflichtungen einer Ehe vereinbar ist. Sie hätten das Leben als Alleinstehende wählen sollen. ...

Wir tun den Menschen keinen guten Dienst, wenn wir es unterlassen, das Leben als Alleinstehende als eine echte christliche Möglichkeit zu verkünden. Die Ehe ist nicht für jeden, und wir sollten das sagen. Ein allein-stehender Mensch kann sich in Formen der Einfachheit wagen, die für andere verschlossen sind. Die Kirche sollte diese treuen Diener Christi durch Wort und Tat ermutigen. Man sollte niemals auf sie herabschauen oder sie irgendwie als komisch betrachten. Wir sollten alles tun, um mit denen Gemeinschaft zu pflegen, die das Leben als Alleinstehende gewählt haben, denn sie brauchen unsere Freundschaft und wir brauchen ihre Weisheit.²⁴

Ruth van Reken beschreibt eindrücklich die Schwierigkeiten von Missionarskin-

dern.²⁵ Bei ledigen Missionsbewerbern besteht die Frage, ob nicht bewusst auf Ehe und Kinder zu verzichten ist, zugunsten einer Entscheidung für den Dienst in der Ehelosigkeit.

4.2 Paulus lebte als Single in Gemeinschaft

In unserer individualistischen Welt ist fehlende Freundschaft die Herausforderung der Ehelosen: Sie gestalten ihr Leben ohne Gegenüber oder beständige Lebensgemeinschaft. Die Dienstgemeinschaft, wie sie Paulus lebte, ist ein wichtiger Aspekt der biblischen Ethik der Ehelosigkeit. Ledig-Sein als Christ sollte eingebunden sein in eine verbindliche Dienst- und Lebensgemeinschaft. Bei Paulus war das nicht immer gleichzeitig eine Wohngemeinschaft – aber häufig. Das Teamleben mit anderen Singles, wie Paulus es praktizierte, sollte dringend gesucht werden. Seine Fürsorge in Römer 16,1-2 für Phöbe zum Beispiel entspringt diesem Teambewusstsein, das nicht auf einer Wohngemeinschaft, sondern einer geistlichen Teamgemeinschaft beruht:

Ich möchte euch Phöbe ans Herz legen, die ... Leitungsverantwortung wahrnimmt. Nehmt sie bei euch auf, weil sie wie ihr zum Messias gehört. Empfangt sie so, wie es denen entspricht, die zu Gott gehören, und unterstützt sie in allen Bereichen, in denen sie eure Hilfe braucht. Denn sie hat sich als verantwortliche Leiterin eingesetzt, unter anderem auch für mich.²⁶

Fürsorge für ledige Mitarbeitende durch eine geistliche Zusammenarbeit ist praktizierte ganzheitliche Gemeinschaft. Paulus Fürsorge geschieht im Wissen, dass alleinreisende Frauen nicht nur wohlwollend betrachtet werden. Sie brauchen den

23 Das Studium der Apostelgeschichte sowie des Corpus Paulinum im NT im Hinblick auf Paulus Begleiter ist hier zu empfehlen.

24 Richard Foster. *Das Geschenk der Einfachheit: Wege zu einem erfüllten Leben*, Bundes-Verlag Witten, 1998, 132.

25 Ruth E. Van Reken. *Letters never sent: One Woman's Journey from Hurt to Wholeness*. Indianapolis, 1988.

26 Aus *Das Buch: Neues Testament*, übersetzt von Roland Werner, 4. Aufl., R. Brockhaus im SCM-Verlag, Witten, 2010: 378.

Schutz einer gesunden Gemeinschaft, die leider nicht selbstverständlich gewährt wird.

Das neue Testament bestätigt also klar die Ehelosigkeit als empfohlene Möglichkeit der neuen Bundesordnung und fördert diesen Lebensstil unter der Voraussetzung einer christlichen Dienstgemeinschaft wie Jesus und Paulus sie lebten.

5. Beratung um ledig – lediglich Gott zu dienen

Es gibt typische Eheprobleme und Phasen einer Ehe. Ein erfahrener Eheberater kann Schieflagen erkennen und Lösungsansätze bieten und begleiten. Genauso gibt es typische Probleme von Singles in

Leider gibt es noch keine Fachrichtung Single-Beratung im Sinne der Eheberatung.

bestimmten Phasen. Diese Phasen zu erkennen und entsprechend zu beraten, ist die Herausforderung. Leider gibt es noch keine Fachrichtung Single-Beratung im Sinne der Eheberatung. Es fragt sich, ob nicht eine Beratung und Forschung mit der Spezialisierung auf Singles zunehmend nötig ist. Viele Singles entfalten ohne Unterstützung nicht das Potential ihrer Berufung. Im Folgenden sind einige Anhaltspunkte zur Förderung von Singles genannt.

5.1 Verbindliche Freundschaften fördern

Die gemeinsame Ausreise, Arbeit und Sozialisation von Ledigen kann man fördern. Das beginnt schon früh, etwa in der theologischen Ausbildung und im Bewerbungsprozess. Es kann nicht genug betont werden, wie wichtig es ist, Ledige zu festen Freundschaften untereinander zu ermutigen (Phase 6, soziale Intimität aufbauen). Gemeinsame Zeit mit Ledigen ähnlicher Interessen hat dabei besondere Bedeutung.

Daraus können Beziehungen wachsen, sodass Singles nachhaltig gemeinsam arbeiten und Leben teilen. Manche Missionen lassen Singles nur mit mindestens einem anderen Single ausreisen. Die Zahl von mindestens zwei Singles pro Einsatzort oder Team ist angeraten. Im DFMGB sollten die Missionarinnen grundsätzlich zu zweit oder dritt ausgesandt werden.²⁷ Es ist ein guter Rat, nicht einen einzelnen Single anderen Familien und Paaren im Team zuzuordnen. Denn es entsteht leicht ein ungesundes Beziehungsgefälle, wenn Singles nur Paare als Freunde haben. Die Zeit, die Paare für sich brauchen, steht dann in Konkurrenz mit der Zeit für Gemeinschaft, die auch Singles benötigen. Eine erweiterte Familie zu finden, ist ideal, jedoch nicht jede Familie kann das leisten.

Die hohe Fluktuation bei ledigen Missionaren ist nicht immer, jedoch vielfach zu verhindern. In Afrika lebte ich mit insgesamt 18 Frauen aus mehr als fünf Nationen vorübergehend und unterschiedlich lange in Wohngemeinschaften. Dabei fließt viel Energie in das Kennenlernen. In Krisen ist man alleine, weil die Freundin weiter gezogen ist. Bleibende Single-Freundschaften zu fördern, ist gut und braucht Unterstützung und Schutz durch den jeweiligen Leitenden der Missionswerke. Singles können als kommunitäre Lebenszelle Verbindlichkeit bis ins Alter pflegen. Verbindlichkeit bis zum Lebensende macht reich – auch Ledige.

„Zum Glück braucht es nicht nur Häuptlinge sondern auch Indianer“ sagte Daniela Beyer vor ihrer Ausreise.²⁸ Sie

27 Pasut. *Frauen in der Mission*, 2009, 40. Zum 25-jährigen Jubiläum konnten sogar sechs Missionarinnen auf einmal ausgesandt werden. Diese kleinen Gruppen von Missionarinnen waren allen wichtig.

28 So formulierte Daniela Beyer der Autorin gegenüber ihre Zukunftsperspektive im Ausland. Die Autorin arbeitete damals in der Personalbetreuung und Mitarbeiterschulung des sendenden Werkes.

wollte in einem Team arbeiten, und dieses nicht leiten. Sie fand ein Ärzteteam in Afghanistan, indem sie als Übersetzerin bis zu ihrer Ermordung arbeitete. Sie hatte „ihr Team“ gefunden. Andere Singles sind „Häuptlingstypen“, sie wollen alleine oder in Leitungsfunktionen arbeiten. Deshalb ist es gut, jeden Single für sich ernst zu nehmen, und eine entsprechend reife Selbsteinschätzung und Reflexion zu fördern und dabei grundsätzlich Singles zu bleibenden Beziehungen, Gemeinschaft und partnerschaftlicher Arbeit zu ermutigen. Unter den Singles gibt es „Häuptlingstypen“, diese brauchen „Indianer“ um sich herum. Und die „Indianertypen“ brauchen neben den anderen Indianern auch einen „Häuptling“.

5.2 Verbindliche Ziele und konkrete Pläne

Klare Vision, ein Leitbild, Ziele und konkrete Pläne sowie Verbindlichkeit sind sehr wichtig für einen fruchtbaren Dienst im Ausland, wie Detlef Blöchers Auswertung der ReMAP II Studie belegt.²⁹ Für Singles macht es einen großen Unterschied, ob das Ziel und die dazugehörigen konkreten Pläne für den Auslandseinsatz bewusst für die Situation als Alleinstehende ausgearbeitet werden oder nicht. Dabei ist es wichtig, dass Ledige sich unabhängig von Familien im Team mit ihren eigenständigen Aufgaben und Zielen einbringen können. Es ist festzustellen, dass eine Partnersuche die Lebensplanung und die Teamdynamik im Ausland mitprägt. Teamleiter können Singles mit einer Langzeitberufung besser einsetzen und ihnen Verantwortung übertragen als Singles, bei denen teilweise Unverbindlichkeit wegen eines Partnerwunsches besteht.

29 Detlef Blöcher. „Was den Dienst von Missionaren fruchtbar macht – Einsichten der Missionsleiter (ReMAP II)“, *evangelikale missiologie*, 21. Jahrgang, 4. Quartal 2005, 122 – 127.

Ein Single lebt anders, wenn er seine Ehelosigkeit als Gabe und Aufgabe angenommen hat.

Konkrete, unabhängige Ziele für die Arbeit von Singles in Übersee war schon ein Kriterium der Aussendung von ledigen Frauen im DFMGB. Die konkreten Aufgabenstellungen wurden in der Zielvereinbarung zwischen der sendenden Mission und dem DFMGB vereinbart und schriftlich festgehalten. Die Auflage, das Aufgabenfeld der eingesetzten Missionarin nicht einfach vor Ort zu ändern, war ein wichtiges Anliegen des DFMGB, das ermöglichte, dass ledige Frauen einen unabhängigen selbständigen Dienst im Ausland haben konnten, für den sie sich gerne langfristig engagieren.³⁰ Der Einsatz soll keine Überbrückung bis zu einer Partnerschaft, sondern ein erfüllender Dienst sein.

Wenn Ledige vorwiegend Aushilfen für Familien sind,³¹ dann fehlt ihnen der langfristige Rahmen für eine unabhängige Aufgabe, ein Ziel und eine Vision. Gerade für den unabhängigen Einsatz kämpften die Frauen im DFMGB, indem sie wo nötig bei der Missionsleitung für

Werden das Ziel und die Pläne bewusst für die Situation als Alleinstehende ausgearbeitet?

30 Pasut. *Frauen in der Mission*, 2009, 39-40. Früher finanzierte der DFMGB die ledigen Frauen in den Missionswerken voll und erwartete von den sendenden Missionen, dass die Richtlinien und die abgesprochene Aufgabenstellung für die Ledigen eingehalten wurden. Das hat sich heute verändert.

31 Da viele Mitarbeitende für das *Home-Schooling* gesucht sind, wird viel Energie in die Mitarbeitergewinnung für diese Jahreseinsätze investiert. Selten erleben die jungen Singles jedoch, wie sich eine langfristige Mitarbeit als Lediger gestalten könnte. Manche sehen die Herausforderungen von Ledigen und entscheiden: Wenn ich einen Partner finde, komme ich in die interkulturelle Arbeit zurück, alleine nicht. Single-Gemeinschaft im Ausland zu finden, ist für Kurzzeitler oft leichter als für ältere Singles.

sprache hielten und Ledigen den Rücken stärkten ihr eigenes Aufgabenfeld zu finden, aufzubauen und zu entwickeln.³²

Die ReMAP II Studie hat die Bedeutung dieser schon um 1900 festgelegten Bedingungen des DFMGB bestätigt. Die Anwendung der konkreten Ziel- und Aufgabenstellungen auf alle im Ausland tätigen Ledigen könnte dazu beitragen, dass die rückläufigen Single-Zahlen in der Mission aufgehhalten werden.

5.3 Mobilität produktiv leben

Da unsere westliche Arbeitswelt immer mehr uneingeschränkte Mobilität fordert, wird diese auch bei Single-Missionaren erwartet. Bei Ausbildungskursen zur Ausreisepreparierung, im Heimataufenthalt mit Reisediensten, bei der beruflichen Weiterbildung – immer ist der Ledige alleine unterwegs und muss sich auf neue Menschen einstellen, ohne zu einer Person oder Gruppe zurückzukommen, die konstant ist. Die Verweildauer an einem Ort kann Wochen, Monate oder wenige Jahre dauern. Zu hohe Mobilität kann sich kontraproduktiv auswirken, wenn es zu häufigem Team-, Dienst- oder Wohnungswechseln kommt. Diese hohe Flexibilität zerstört soziale Bindungen oder lässt erst gar keine entstehen und sollte wo möglich vermieden werden.³³ Unvorhergesehene Gründe wie

32 Pasut. *Frauen in der Mission*, 2009, 18. Ein Beispiel für die konstruktive Kommunikation zwischen DFMGB und der Missionsleitung wird beschreiben: Helene Schmitz lernte als DFMGB-Missionarin die Sprache in Südchina und arbeitete auf der Missionsstation. Die Missionarshefrau wollte jedoch die neue Mitarbeiterin ungenügend für den Dienst freigeben. Ledige waren damals oft Hilfskräfte in Familien. Unter dieser Voraussetzung wollte Helene Schmitz jedoch lieber in Deutschland im vollzeitlichen Dienst sein. Die damalige DFMGB-Leiterin von Bethmann-Hollweg setzte sich daraufhin mit der Missionsleitung in Verbindung und ermöglichte H. Schmitz einen ihren Gaben entsprechenden Dienst.

33 Ruthe, *Single-Sexualität*, 2001, 33.

etwa eine Evakuierung aufgrund gesundheitlicher oder politischer Krisen oder (Natur-)Katastrophen erfordern trotzdem oft eine hohe Frequenz an Ortswechseln. Dabei ist es wichtig, zu einer festen sozialen Gruppe von Singles und/oder Familien zu gehören, zu der man wieder zurückkehrt. Singles werden leicht zu globalen Nomaden, die nirgends Heimat haben. Das mag für einige Berufung sein, für andere, deren Beitrag ebenso wichtig ist, ist es aber untragbar.

5.4 Berufsberatung und Weiterbildung

Während der Vorbereitung auf den interkulturellen Einsatz ist eine spezifische Fachausbildung ratsam. In der Berufsberatung ist es wichtig, die Motivation zum Auslandseinsatz sowie die Gaben des Singles herauszuarbeiten. Die passende Organisation, Volksgruppe und soziokulturelle Gegend zu finden, ist Teil einer relevanten Beratung für Ledige. Die Rahmenbedingungen eines Einsatzes sind je nach Organisation sehr unterschiedlich. Nicht jede Missionsorganisation passt zu jedem Single. Werke mit höherem Singleanteil ermöglichen eher Single-Freundschaften und sind daher unter Umständen bevorzugt zu empfehlen.

Die Förderung der beruflichen Kompetenz, die den Gaben der Ledigen entspricht, ist wichtig für den effektiven Dienst und die psycho-soziale Gesundheit der Ledigen. Die berufliche Freude ist ohnehin oft herausgefordert, wenn es um die Anerkennung, Entlohnung oder den Zugang zu Projektgeldern geht. Während Verheiratete immer mit Verweis auf ihre Familie einen finanziellen Bedarf melden können, müssen Ledige für sich kämpfen, was nicht immer wohlwollend aufgenommen wird, und sie so unterversorgt bleiben.³⁴

34 Renate Alleinich. *Ehelos – ein halber Mensch?*

Deshalb sollten langfristig berufliche Qualifikationen erworben und an Weiterbildung gedacht werden – auch im Bereich single-spezifischer Kompetenzen.³⁵ Berufsausbildung sowie theologische Schulung war im DFMGB selbstverständlich.³⁶

5.5 Ganzheitliche Sexualität zulassen

Sexuelle Enthaltbarkeit macht nicht krank. Als lediger Mensch ist es dennoch wichtig, das volle Mann- oder Frau-Sein zu entfalten. Im Bewerbungsprozess kann der sexuelle Lebenslauf seelsorgerlich aufgearbeitet werden, rät Gisela Roth,³⁷ denn im Stress der interkulturellen Arbeit können negative Prägungen und Vorerfahrungen hemmend auftreten.

Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck/Westfalen, 1966, 32

35 Ledige Frauen oder Männern erleben nicht immer in demselben Maß Respekt durch Kollegen, Missionsleitung oder Einheimische wie Verheiratete. Verheiratete männliche Kollegen steigen oft bei geringerem Können viel eher auf in der Gehaltsgruppe oder in Leitungspositionen als ledige Frauen bei besserer Leistung. Single-spezifische Sozialkompetenzen beziehen sich auch auf sexuelle Versuchung, die an Ledige herangetragen wird – nicht nur aus dem säkularen, sondern aus dem kollegialen Umfeld.

36 Pasut. *Frauen in der Mission*, 2009, 15ff.

37 Gisela Roth. Vortrag bei der *European Member Care Consultation* (EMCC IV) 2003 in Lunteren, Holland. Sie fragt nach folgenden Vorerfahrungen in der Kindheit: Wie sind die Eltern mit ihrer Geschlechtsrolle umgegangen? Wie war die Sexualerziehung? Wie die eigene Körperentwicklung? Kommentare anderer? Gab es unangebrachte Berührungen oder Missbrauch? Teenager und Jugendzeit? Wie waren die ersten sexuellen Erregungen, Erfahrungen, Freundschaften, Verbindungen? Waren sie angenehm oder nicht? Gab es Kampf darum z.B. Jungfrau zu bleiben? Gab es Wiederherstellung und Heilung des Zerstorten? Gab es Selbstbefriedigung, homosexuelle Erfahrungen, Pornographie, Prostitution, Perversionen, Missbrauch, sexuelle Abhängigkeiten?

Der Eheberater Mark Laaser beschreibt in den sieben Sehnsüchte des Herzens³⁸ Merkmale gesunder ganzheitlicher Sexualität. Singles wie Paare haben diese Bedürfnisse. Zu den sieben Aspekten gesunder Sexualität zählen das Gehört-Sein, das Bestätigt-sein, das Gelobt-Sein, das Sicher-Sein, das Berührt-Werden, das Begehrt-Werden und das Zugehörig-Sein. Seine Studien belegen, dass sexuelle Probleme auftreten, wenn mindestens ein Element davon im Alltag fehlt. Oft verzichten Singles auf die Erfüllung einiger dieser elementaren Bedürfnisse. Gott will jedoch, dass auch Ledige ganzheitlich gute Gemeinschaft erleben.

Ganzheitliche Sexualität hat viele Facetten und kann bedeuten, sich zum Beispiel an einer Umarmung zu freuen. Gute ermutigende oder unangebrachte Berührungen sind dabei voneinander zu unterscheiden.³⁹ Probleme der „privaten Sexualität“ wie sexuelle Fantasien, Pornographie-Konsum etc. sollten in der Seelsorge bearbeitet werden. Sexuelle Belästigungen bis hin zu Vergewaltigung, die Singles unter Umständen im Auslandseinsatz erleben, brauchen einen geschützten Rahmen für eine Aufarbeitung.

Was in Ehekrisen erfahrbar ist, nämlich dass Gott allein die Sehnsucht nach Liebe stillt, das können Singles im Alltag erleben. „Sexueller Mangel kann uns zum Segen werden, wenn er uns zu Gott treibt, um ihn in unserer Ganzheit zu erfahren.“⁴⁰

38 Mark Laaser. *The Seven Desires of Every heart*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2008, 10ff.

39 Ronald Koteskey. *Was Missionare wissen sollten... Ein Handbuch für Leben und Dienst*, edition iwg – mission scripts, Band 22, Übers./Hg. Friedhilde Stricker, 149.

40 Anselm Grün. *Ehelos – des Lebens wegen*, Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach, 1989, 55.

5.6 Ledige und Paare in der Personalbetreuung

Die Gleichwertigkeit von Paaren und Singles in der Personalbetreuung erfordert, dass beide mit derselben Intensität begleitet werden und spezielle Fortbildungen nicht nur für Familien- und Paare angeboten werden. Ledige brauchen positive Vorbilder, die jedoch vielfach fehlen. Vorbilder können in Biographien oder in persönlichen Begegnungen gefunden werden. Bei Konferenzen sollten deshalb auch Singles unter den Referenten sein. Daneben sind Tagungen emp-

Manche Paare sehen im Single den Assistenten für ihre Ideen.

fehlerhaft wie *Single-Vision*, *Deeper Wells* oder Single-Tagungen des *Mission Encouragement Trust* (MET).⁴¹ Singles zahlen bei MET nur den Flug – MET alles andere. Diese Auszeiten sind sehr geschätzt. Manche Singles finden es allerdings

beschämend auf Single-Tagungen zu gehen und sich als Single zu outen. Scham und Minderwertigkeit sind ein häufiges Lebensgefühl von Singles, die unter ihrem Zivilstand leiden.⁴² Soziale Netzwerke wie *Limisi* und *Called-and-Single* ermöglichen den Austausch im Internet, was keine direkte Gemeinschaft ersetzt, aber zur Ermutigung beiträgt.⁴³

In der Gemeinschaft mit Ehepaaren werden Singles aufgrund von „zwei Stim-

men gegen eine“ manchmal überstimmt und werden so weniger geachtet. Unfair ist z.B., wenn die Kurzzeit-Lernhelfer der Familien immer ungefragt mit Ledigen wohnen sollen. Singles haben dann ständig neue Mitbewohner und keine Chance auf bleibende Beziehungen. Hier geht um den Respekt gegenüber den Bedürfnissen von Singles. Manche Paare sehen im Single den Assistenten für ihre Ideen. Singles und Familien sollten sich gleichwertig gegenseitig unterstützen. Ausgewogene Teambildung mit Ehepaaren und Singles ist sehr wichtig. Bei zwei Ehepaaren kann es hilfreich sein mindestens zwei Ledige im Team zu haben. Das bedeutet nicht, dass diese enge Freunde werden, aber die Situation von Singles ist dann stärker repräsentiert.

Von Paulus wissen wir, dass er mit Aquilla und Priscilla gut leben und arbeiten konnte. Wenn ein Team sich auf Dauer nicht entspannt entwickelt, ist ein Single alleine verletzlicher als das Ehepaar. Die Großfamilie mit Singles ist bewährt, aber sie darf nicht auf Kosten des Singles bestehen, sondern muss für alle Seiten bereichernd sein. Nur einmal habe ich im Vortrag gehört, dass eine Missionarsfrau und Mutter öffentlich den vielen Single „Tanten und Onkel“ ihrer Kinder gedankt hat. Diese Wertschätzung war wohlthuend.

Die Achtung und Gleichbehandlung von Ledigen zeigt sich zweifach.⁴⁴ Zum ersten materiell. Wie werden Paare und Ledige materiell versorgt? Zum zweiten partizipativ: Wie werden Paare und Ledige in Entscheidungsprozesse integriert? In guten Beziehungen halten Geben und Nehmen sich die Waage und

41 *Single-Vision* ist eine jährliche Auszeit für Singles, von MemberCare Personal durchgeführt. www.singlevisioninternational.com Daneben gibt es auch *Deeper Wells*, die internationale Single-Tagung von Frontiers. Der MET finanziert Kurzfreizeiten für Single-Missionare weltweit: www.met-uk.ik.com

42 Astrid Eicher, *emwag-newsletter*, 31. Aug. 2011, <http://www.emwag.de/index.php?id=4179>

43 Soziale Single-Netzwerke sind: a) Single and called: <http://singleandcalled.blogspot.com/> b) Like Minded Single's Mission Plattform: <http://limisimi.ning.com/> (Stand: Juni 2012)

44 Christa Conrad. *Der Dienst der ledigen Frau in deutschen Glaubensmissionen: Geschichte und Beurteilung*, edition afem, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn, 1998, 105.

Ehepaare und Ehelose werden gleich behandelt.

5.7 Ursprungs- und Zukunftsfamilie von Ledigen

Bei erfolgreichen Singles im Dienst stelle ich fest, dass diese eine sehr gute Vater oder Mutterbeziehung hatten, also mindestens eine gesunde Beziehung in der Ursprungsfamilie. Später fällt es diesen Singles dann leichter, echte Freundschaften aufzubauen und gute Berater zu finden. Singles brauchen eine geistliche Familie, da sie keine leibliche Familie haben. Deshalb sollten sie in gute Beziehungen investieren, die zugleich ihr soziales (Familien-)Netz bilden. Hier können Alltagsfragen aufgefangen werden. Besonders in der dritten Lebensphase ist es wichtig, eine „Wahlfamilie“ zu haben.

Die Finanzierung des Lebens im Alter ist für Ledige häufig eine schwierige Herausforderung.

Manchmal wird von Ledigen die Elternpflege erwartet, was große Veränderungen bringt und sogar das Ende des Missionseinsatzes bedeuten kann. Diese wichtigen Entscheidungen verändern bei Singles nicht nur die berufliche

Laufbahn, sondern das soziale Netz, sodass ein Lediger alle seine Beziehungen ganz neu aufbauen muss.

Der DFMGB ist vernetzt mit einem Feierabendheim, das für Frauen aus Diakonie und Mission gegründet wurde und es ist eine Initiative auch für Missionarinnen, die kein anderes Umfeld für ihren Ruhestand finden.⁴⁵ Dabei ist die Finanzierung des Lebens im Alter für Ledige häufig eine schwierige Herausforderung. Die finanzielle Perspektive für die dritte Lebensphase sollte deshalb rechtzeitig bedacht werden. Wer im Ausland arbeitet und nur zu kurzen Heimataufenthalten in Deutschland lebt, verliert oft

die realistische Einschätzung der Möglichkeiten im Ruhestand. Dieser wirft dann viele Fragen auf. Hat der Ledige eine „Wahlfamilie“ im Erwachsenenalter? Wo, wie und vor allem mit wem plant ein Lediger seinen eigenen Ruhestand?

6. Entfaltung der Ehelosigkeit für die Weltmission

Alle genannten Aspekte dienen dem einen Ziel, dass Singles die Gabe der Ehelosigkeit wertschätzen und feiern lernen, um diese Gabe uneingeschränkt und zugleich geschützt in die Weltmission einzubringen – und das bis ins hohe Alter. Weitere theologische Arbeit ist nötig, damit diese Gabe Gottes wieder zur Entfaltung kommt. Max Thurian ist überzeugt, dass man die Ehe nicht schützen kann, ohne die Ehelosigkeit zu festigen.⁴⁶ Das bedeutet, wer die Ehelosigkeit schützt und hilft diese Gabe zu entfalten, der fördert gleichzeitig die gesunde Ehe.

Dazu brauchen wir neben der Eheberatung auch spezifische Beratung der Ledigen. Durch fundierte Single-Beratung könnten Ledige zur relevanten Annahme und Entfaltung ihrer jeweiligen Lebensberufung kommen. Das ist möglich auf der Basis einer biblischen Ethik – nicht aufgrund dessen, was unsere Gesellschaft für richtig hält. Ajith Fernando stellt fest:

Die einfache Lehre der Heiligen Schrift ist, dass viele, die im Reich Gottes sehr Großes erreichten, von Dingen beraubt wurden, die die Welt als nötig ansieht für ein glückliches Leben. ... Ist es nicht bezeichnend, dass der Sohn Gottes nicht einmal einen Platz hatte, um sein Haupt niederzulegen (Luk. 9,58)? Eben dieser Mann ist der Retter, der sagte, wenn seine Freude in uns

⁴⁶ Max Thurian. *Ehe und Ehelosigkeit: zwei Dienstordnungen christlichen Lebens*, Burckhardt-Haus-Verlag, Gelnhausen, Berlin-Dahlem, 1980, 36.

⁴⁵ Ebd., 90.

ist, dann ist unsere Freude vollkommen. ... Doch diese Quelle der vollkommenen Freude war nie verheiratet! Die Weltgeschichte belegt, dass einige der bedeutsamsten Dienste an der Menschheit von Ledigen getan wurden. ... Diese ledigen Missionare jedoch erlebten nie die Freude des Ehelebens oder der Elternschaft. ... Ledig-Sein beraubte sie einiger Freuden, die die Welt

als nötig ansieht für ein erfülltes Leben. Jedoch, wenn sie geheiratet hätten, hätten sie das Allerbeste von Gott für ihr Leben verpasst.“⁴⁷

47 Ajith Fernando. *Spiritual living in a secular world*, Monarch Books, London and Grand Rapids, 2002, 33 (Übersetzung B.F).

Rezensionen

Heinz Dieter Giesbrecht, *Mennonitische Diakonie am Beispiel Paraguays: Eine diakonietheologische Untersuchung* (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 45) Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2011, 308 Seiten, 19 Euro.

Heinz Dieter Giesbrecht ist Nachkomme deutsch-mennonitischer Einwanderer in Paraguay. Er ist Pastor einer Mennoniten Brüdergemeinde in Filadelfia (Chaco – Paraguay) und Dozent für Praktische Theologie an der theologischen Fakultät der Evangelischen Universität Paraguays. Mit der vorliegenden Untersuchung promovierte er im September 2008 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heverlee (Leuven)

Die Monographie umfasst acht Kapitel. Im ersten Kapitel werden die grundlegenden Begriffe „Diakonie“, „Diakonietheologisch“ und „mennonitisch“ definiert. Unter diesen Aspekten formuliert Giesbrecht die Ziele seiner Untersuchung. Erste Absicht sei es, „anhand theologischer Kriterien die Praxis mennonitischer Diakonie in Paraguay zu beschreiben und zu bewerten...“ (27). Weiter möchte Giesbrecht herausfinden,

„welche theologischen Überzeugungen sich hinter dieser diakonischen Praxis verbergen“ (27). Explizit möchte diese Arbeit theologisch ausgerichtet sein und keine sozialwissenschaftliche Untersuchung leisten, die die Folgen mennonitischer Diakonie unter den Empfängern erforscht.

Kapitel 2 erarbeitet den theologischen Rahmen, um die diakonische Praxis in Paraguay ab Kapitel 5 zu bewerten. Giesbrecht stellt sich dafür zwei Leitfragen: 1. „Wie wird diakonisches Handeln biblisch-theologisch begründet und/oder profiliert?“ 2. „Welche theologischen Leitlinien lassen sich für die Zielsetzung und Gestaltung diakonischen Handelns feststellen?“ (30). Zur Beantwortung der ersten Frage orientiert sich Giesbrecht an den wesentlichen heilsgeschichtlichen Grunddaten (Schöpfung, Sündenfall, Inkarnation, pneumatischer Ursprung der Gemeinde und Eschatologie). Dabei geht er auch auf theologische Diskussionen ein, wie das Verhältnis von Wort und Tat und von Schöpfung und Erlösung. Aus dieser theologischen Grundorientierung definiert er anschließend Ziel und Inhalt dia-

konischer Praxis (z.B. Hilfe zur Selbsthilfe).

Anschließend untersucht Giesbrecht im dritten Kapitel, wie mennonitische Theologen des 20. und 21. Jahrhunderts zu dem in Kapitel 2 erarbeiteten theologischen Rahmen Stellung nehmen. Grundsätzlich stellt Giesbrecht hier zwei Tendenzen fest: Erstens akzentuieren Theologen wie H.S. Bender, J.H. Yoder, u.a. die diakonietheologische Bedeutung von Christologie und Ekklesiologie in der Betonung ihrer ethischen Relevanz. Die zweite Tendenz halte grundsätzlich an der ethischen Relevanz von Christologie und Ekklesiologie fest, sehe diese jedoch in der Soteriologie und Pneumatologie verankert. Da der Gnadencharakter hervorgehoben werde, wehre letztere einer latenten ethischen Überfrachtung der Diakonie.

Um die diakonischen Initiativen der Mennoniten in der Kapiteln 5-7 besser zu erfassen, erforscht Giesbrecht in Kapitel 4 den diakonischen Gedanken im Kolonie-Mennonitentum, dessen Anfänge sich historisch im Preußen des 16. Jahrhunderts befinden und ab dem 18. Jahrhundert in Russland zur vollen Reife gelangten. Eben dieses Kolonie-Mennonitentum wurde gemäß seines russischen Vorbildes ab den 1920er Jahren nach Paraguay verpflanzt. Giesbrecht beobachtet, dass der ursprüngliche im Glauben wurzelnde Gedanke der Liebestat als Zeichen des wahren Glaubens in den mennonitischen Kolonien immer mehr institutionalisiert bzw. sozialisiert und säkularisiert wurde. Jedoch kam es unter dem Einfluss der pietistischen und baptistischen Erweckungsbewegungen zu einer Erneuerung des diakonischen Gedankens, was sich in einer Vielzahl von geistlich-motivierten karitativen Werken in Russland niederschlug. Die Erfahrungen der Erweckungsbewegung und die im Leid nach 1917 erfahrene Hilfe bei Flucht und Neuansiedlung durch das Mennonitische Zentralkomitee

(MCC) haben dazu geführt, dass man in Paraguay eine missionarisch-orientierte und transkulturelle Entwicklungsdiakonie aufbaute.

In den anschließenden drei Kapiteln untersucht Giesbrecht sieben diakonische Institutionen der Mennoniten in Paraguay. Diese sind nach dem Kriterium der Trägerschaft (Gemeinde, gemischte Trägerschaft aus Gemeinde und Kolonie und privater Vereinsträgerschaft) gegliedert. Jede dieser Institutionen wird anhand der eigenen Geschichte und Zielsetzung dargestellt. Anschließend gibt Giesbrecht einen diakonietheologischen Kommentar, wobei ihm die in Kapitel 2 und 3 erarbeiteten Kriterien als Maßstab dienen. Wesentliche Resultate werden dann in Kapitel 8 zusammengefasst und bewertet.

Giesbrechts Monographie ist auf jeden Fall eine lohnende Lektüre für Diakonie-engagierte Christen. Es gibt dem Leser einen guten und ausgewogenen Einblick in die gegenwärtigen theologischen Diskussionen um das Thema Diakonie und exemplifiziert diese an konkreten Beispielen. Zum ersten Mal werden somit dem deutschen Raum wesentliche Erfahrungen und Erkenntnisse mennonitischer Diakonie (aus Paraguay) und Theologie zugänglich gemacht. Erfahrungen und Reflexionen aus anderen Kontexten bereichern die eigene Wahrnehmung. Das Lesen dieses Buches ist eine angenehme Erfahrung, da Giesbrecht sich immer wieder bemüht, wesentliche Inhalte zusammenzufassen und zu präzisieren. Der Leser dieser Untersuchung sollte jedoch über dogmatische Grundkenntnisse verfügen, da diese in manchen theologischen Diskussionen vorausgesetzt sind. Für die Diakonie in Paraguay ist dieses Buch eine Herausforderung. Die solide theologische Arbeit fordert eine weiterführende soziologische Untersuchung der Geber- und Empfängergruppen, um zerstörerische Faktoren der mennonitischen Diakonie

zu orten und zu korrigieren. Giesbrecht zählt beeindruckende Fakten auf, die von einem Erfolg mennonitischer Diakonie in der verbesserten Lebensqualität der Empfänger zeugen. Soziologisch müsste erforscht werden, ob dieser quantitative Erfolg zu einem dauerhaften qualitativen Fortschritt führt (z.B. ob Abhängigkeiten langsam aufgehoben werden, Überwindung einer häufig paternalistischen Haltung) und welche kulturell angemessenen Schritte in diese Richtung unternommen werden müssten.

Rainer Siemens M.A. (Biblical Studies), Heuchelheim, z.Zt. Promotionsstudium

Manfred Baumert, *Natürlich – übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln*. Frankfurt: Peter Lang 2011, 514 Seiten, 84,80 Euro.

„Mission geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes“, formuliert die Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM), und Gottes Geist „schenkt verschiedene Gaben für Dienst und Leben“. Diese Worte unterstreichen die zentrale Bedeutung des Heiligen Geistes in der Mission. Zudem haben wir heute eine Generation von jungen Mitarbeitern, die hervorragend ausgebildet ist und voller Leidenschaft, jedoch auch tief verunsichert in unserer mega-optionalen Welt. Sie sehnen sich nach Gewissheit und erwarten eine gute Übereinstimmung von Gaben und Aufgaben. Darum kommt heute Persönlichkeits- und Gabentests eine besondere Bedeutung in der Auswahl von Mitarbeitern, Arbeitszuweisung und Begleitung zu.

Wie werden Charismen entdeckt und gefördert? Mit dieser Frage beschäftigt sich die Dissertation von Manfred Baumert, Studienleiter am Theologischen Seminar Adeshofen, die jetzt als Buch vorliegt. Sie erforscht diese Thematik im deutschen, landeskirchlichen Kontext und spannt dabei einen weiten Bogen: Er beginnt mit einem kirchengeschicht-

lichen Überblick, wie Chrysostomos, Thomas von Aquin, Luther, Schleiermacher, Max Weber, Rahner, Zinzendorf und Blumhardt die Gnadengaben verstanden haben. Anschließend diskutiert Baumert die aktuellen systematisch-theologischen Fragen. Oft ergibt sich dabei ein Dreiklang von menschlicher Disposition, verbunden mit dem unbegreiflichen Wirken von Gottes Gnade (soteriologisch) und dem Weltwirken von Gottes Geist, und seinem Wirken in der Gemeinde (112).

Es folgt eine exegetische Analyse der wesentlichen Bibelstellen (115-139), bevor Baumert die gängigen Gabentests von Christian Schwarz, Bill Hybels, Obenauer, Xpand/EC und APPLE (Frost & Hirsch) vorstellt und ihre Stärken und Schwächen untersucht. Alle Kurse empfindet Baumert als pragmatische Konzepte, die auf gründliche Exegese wenig Wert legen. Gaben und Aufgaben entsprechen einander und Fehler in ihrem Gebrauch werden einkalkuliert (155). Am besten beurteilt er noch Oberauers Kurse (für Jugendliche und für Erwachsene), weil sie relativ gut theologisch arbeiten, auf deutsche Landeskirchen normiert (176) ist und Gemeindefunktionäre im Fokus hat (171). Bei B. Hybels hebt er die Integration von Frucht und Gaben des Geistes, natürlichen Interessen und Fähigkeiten mit dem Persönlichkeitsstil hervor (170); zudem nimmt hier die Motivation durch Liebe sowie der Wunsch, Gott zu verherrlichen und zum Bau der Gemeinde beizutragen, die zentrale Rolle ein (169). Baumert diskutiert dann forschungstheoretische Aspekte (191-202) und entwickelt die Methodik für seine empirische Umfrage unter Pfarrer/innen der badischen Landeskirche: ein Online-Fragebogen (202-228) mit qualitativen und quantitativen Items.

Bei den empirischen Ergebnissen (272-344) fällt auf, dass 77% der befragten Pfarrer/innen geistliche Gaben vorwie-

gend als Kombination von natürlichen Anlagen und Geistwirkung verstehen (281); 62% sind überzeugt, dass diese bereits bei der Geburt (62%) empfangen werden (285), nicht bei der Taufe. Sie sehen geistliche Gaben vor allem in Leitung (44%), Musik (33%), Verkündigung (24%), Gebet (24%), Lehre (24%), Organisation (22%), Seelsorge (19%), Besuchsdienst (16%), handwerklichen Fähigkeiten (16%), während die paulinischen Gaben Geisterunterscheidung (8%) und Prophetie (6%) nur sehr selten genannt wurden (295). Hier spiegelt sich der landeskirchliche Kontext wider, der beachtliche Unsicherheit hinsichtlich des dritten Glaubensartikels aufweist.

Wie entdecken Gemeindeglieder ihre Gaben? Die badischen Pfarrer nannten vor allem (312): ein Gemeindebild, dass jeder Christ begabt sei (79%), motivierende Gemeindeziele (74%), Lob und Vertrauen in der Gemeinde (68%), gegenseitiges Ergänzen in den Aufgaben von Hauptamtlichen (63%), Einsetzen von Gemeindegliedern, wo Mitarbeiter fehlen (48%), Pfarrer geben Hilfestellung zum persönlichen Glauben (37%), Einüben von Gaben in Kleingruppen (34%), Reaktion auf Verkündigung (32%), Mitvollziehen geistlich-pastoraler Handlungen wie Segnen, Fürbitte (29%), Gebet um Gaben (23%), regelmäßige Einzelgespräche über Ämter und Aufgaben (23%), während Lernen von charismatischen Personen (12%), Vorträge zu Geistesgaben (10%) und überregionale Konferenzen (5%) nur selten genannt wurden. Dabei verstehen sich Pfarrer als Schlüsselperson, die das prozesshafte Erlernen von Gaben an Gemeindeaufgaben und Ausprobieren in der Gemeinschaft vermitteln (294). In diesem Kontext wachsen viele der neuen Missionare heran!

Woran werden geistliche Gaben erkannt? Die Pfarrer nannten hier vor allem Pragmatisches (361): der Einzelne erlebt

Freude bei Aufgaben (89%), geistliche Stärkung in der Gemeinschaft (71%), geistliche Veränderung (63%), Dienstbereitschaft (62%), Bedürfnis zur Mitarbeit (61%), Interesse an geistlicher Gemeinschaft (61%), Entwicklung der eigenen Identität (60%), Menschen kommen zum Glauben (60%).

Die Studie belegt, dass Gabentests gegenwärtig noch relativ wenig (2-8%) verwendet werden (344) und mehr der Bestätigung erkannter Gaben dienen als dem Entdecken von neuen. Korrelationsanalysen decken weitere empirische Zusammenhänge auf im Hinblick auf Gebet, Gabenverständnis und Gemeindetypus (345-360). Die Online-Umfrage ist ergänzt durch Interviews mit Gemeindegliedern, die Baumert sorgfältig hinsichtlich Wortwahl, Syntax und Themen analysiert (313-328) und zu Profilen verdichtet (366-388). Dabei fällt auf, dass auch viele Gemeindeglieder Schwierigkeiten haben, ihre Gaben zu erkennen. Zum Vergleich dienen Interviews mit Gemeindegliedern einer charismatisch-pentekostalen Gemeinde (365-375), bei denen Heilung, Prophetie, Glossolie und Visionen eine zentrale Rolle spielen. Sie sehen eine enge Verbindung zwischen persönlicher Berufung und geistlicher Begabung (375) – oft in Bereichen früherer Defiziterfahrungen – jedoch keine zwischen Begabung und Persönlichkeit. Trotz übernatürlicher Zuweisung müssen diese eingeübt und durch Dritte bestätigt werden (377). Mitarbeiter mit unauffälligen Gaben stehen dabei im Hintergrund und benötigen eine gehorsame Haltung (375). Baumert fasst seine Ergebnisse in 46 Thesen zusammen, wie landeskirchliche Gemeinden geistliche Gaben in ihrer Mitte besser entdecken und zur Entfaltung bringen können (395-432). Es sind praktische Vorschläge, die in jeder Gemeinde umgesetzt werden können; dazu dient auch die umfassende Bibliographie.

Das vorliegende Buch überzeugt durch seine empirischen Ergebnisse. Die Kombination von Online-Umfrage mit quantitativen und qualitativen (offene) Fragen plus Interviews von Pfarrern und Gemeindegliedern gewährt einen tiefen Einblick in das theologische Verständnis von Charismen und die Gemeindepraxis von badischen landeskirchlichen Gemeinden. Mit ihrer Kombination von verschiedenen Befragungstechniken, detaillierter Diskussion der Forschungsmethodik (228–271) und komplexer Sprachanalyse setzt sie auch methodisch Maßstäbe; sie stellt eine Fundgrube und Inspiration dar für jeden, der eine empirische Studie plant. Die numerischen Ergebnisse sind graphisch vielfältig (nicht immer konsistent) aufbereitet. Jedoch täuschen die Nachkommastellen eine Präzision der Ergebnisse vor, die dem (begrenzten) Umfang der Stichprobe (N=139) nicht entspricht, die bereits eine statistische Unschärfe von $\pm 4\text{--}8\%$ vorgibt. Dem Genre Dissertation ist die theologische und soziologische Fachsprache, abstrakten Konzepte und komplexe Syntax geschuldet, die für Akademiker einen sprachlichen Genuss darstellen mögen, jedoch Lesefluss und Verstehen erschweren. Trotz dieser geringen Einschränkungen bietet das Werk wertvolle Impulse für den missionarischen Gemeindeaufbau und für die Mitarbeiterführung in Missionswerken.

*Dr. Detlef Blöcher,
Deutsche Missionsgemeinschaft
(DMG), Sinsheim.*

Seung-Pil Na, *Das Evangelium und die Mission vom Apostel Paulus unter heilsgeschichtlichem Aspekt*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2010, 662 Seiten, 64 Euro.

Nach der umfangreichen Darstellung der Mission des Paulus durch Eckhard J. Schnabel (*Die urchristliche Mission*; Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 2002) und *Paul, the Missionary: Realities,*

Strategies and Methods; Nottingham: IVP/Apollos, 2008; vgl. meine Rezension in *em* 26, 2010, 218–220) liegt nun eine weitere umfangreiche Untersuchung der paulinischen Mission vor. Sie geht auf die Doktoraldissertation des Verfassers unter Betreuung von Thomas Schirrmacher am Whitefield Theological Seminary zurück und kombiniert theologische und historische Perspektiven.

Im ersten Teil (25–354) beschreibt Na die missionstheologischen Grundlagen der paulinischen Mission. Zu Recht weist der Verfasser auf den engen Zusammenhang zwischen Mission und Theologie des Paulus hin. Die einzelnen Kapitel untersuchen Bedeutung und Geltungsbereich des Evangeliums in der Bibel, Gott als Urheber der Rettung des Menschen (hier u.a. auch die paulinische Anthropologie und Hamartologie), den Heilsplan und die Heilsgeschichte Gottes, Gottes Verheißung in der Form eines Bundes, die typologische Bedeutung der Heilsgeschichte durch Jesus Christus, Jesus als wahrer Gott und wahrer Mensch sowie die Erlösung des Menschen durch Christus. Trotz teilweise langer Zitate fehlt die Auseinandersetzung mit der neueren Paulusforschung, die die Arbeit an vielen Stellen profiliert hätte und gerade mit ihrer Berücksichtigung der alttestamentlichen/frühjüdischen Prägung des Paulus und seiner Theologie dem Anliegen des Verfassers gedient hätte. Bei der großen Bedeutung, die Na der Heilsgeschichte beimisst, hätte man eine gründlichere Reflexion dieses Konzeptes erwartet (vgl. S. 101–116).

Teil zwei gilt der Mission als Verheißung unter heilsgeschichtlichem Aspekt (355–630). Na beleuchtet das Missionsverständnis des Paulus (355–476); Gott als Urheber und Initiator der Mission, die Mission als das alttestamentliche Ziel und die Verheißung in der Heilsgeschichte, Jesus als der erste Missionar, Paulus als Apostel und Mis-

sionar), die Gestaltung und Inhalt der Verkündigung und der Gemeindegründung (477–550; die Verkündigung des Evangeliums, Darstellung des Evangeliums des Paulus, Gemeindegründung als Missionsertrag, die Verkündigung des Evangeliums vor Juden und Heiden, hier auch knappe Überlegungen zu Mission und Kontextualisierung) sowie die Mission und Missionsstrategie des Paulus (551–630). Zunächst zeichnet Na den bekannten Verlauf der paulinischen Mission nach seinen Briefen und der Apostelgeschichte nach, stellt dann die daraus erkennbare „Missionsstrategie“ des Paulus dar und betont abschließend, wie sehr die Mission des Paulus unter der Führung des dreieinigen Gottes stand. Der Band schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (631–662).

Das sehr detaillierte Inhaltsverzeichnis (7–11) erlaubt die schnelle Orientierung und Verwendung des umfangreichen, großformatigen Bandes als gründliches und anregendes Nachschlagewerk. Leider fehlen bei den einzelnen Kapiteln, den beiden Teilen, aber auch für den ganzen Band Zusammenfassungen und Würdigungen, so dass es mühsam ist, die hier vorgelegte theologische Interpretation der paulinischen Mission zu erfassen und ihre eigenen Akzente zu erkennen. Der Band folgt den Themen evangelikaler Missionstheologie und befragt von daher das Neue Testament (ein legitimes Vorgehen); ausgehend von Paulus selbst und der Apostelgeschichte wäre man zu anderen Akzentsetzungen gekommen. Zur Mission des Paulus gehören sicher auch die vielen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in unterschiedlicher Nähe zum Apostel, die Rolle der Gemeinden in der Mission (sowohl in der Unterstützung des Apostels als auch durch ihr eigenes missionarisches Engagement vor Ort), die Bedeutung und Funktion der Kollekte für die Heiligen in Jerusalem sowie die Frage nach den materiellen Grundlagen der Mission (vgl. dazu C. R. Little,

Mission in the Way of Paul: Biblical Mission for the Church in the Twenty-First Century, Studies in Biblical Literature 80; New York, etc.: Peter Lang, 2005). Durchweg hätte der Band von der Auseinandersetzung mit Schnabels *Paul the Missionary* profitiert, der an vielen Stellen zu ähnlichen Ergebnissen kommt. Ferner vermisst man eine aktualisierende Reflektion für Mission heute, wie sie etwa die erwähnten Bände von Schnabel bietet. Dies wäre gerade aus der Feder eines in Deutschland unter Ausländern wirkenden koreanischen Missionars von Interesse gewesen.

*Prof. Dr. Christoph Stenschke,
Forum Wiedenest (Bergneustadt) und
University of South Africa.*

Glenn M. Penner, *Im Schatten des Kreuzes. Verfolgung und Christuskirche: Eine biblische Theologie*. Wuppertal: SCM R. Brockhaus 2011, 432 Seiten, 19,95 Euro.

Der kürzlich an Krebs verstorbene Glenn Penner war zuständig für die Öffentlichkeitsarbeit des kanadischen Zweiges von „Voice of the Martyrs“ (Hilfsaktion Märtyrerkirche). Als Sprecher auf Konferenzen und in Kirchen westlicher Länder sowie auf Pastorentreffen in Ländern mit Verfolgung entdeckte Penner, wie ausführlich die Bibel gerade auf die Verfolgung, also das „Leiden um Gerechtigkeit willen“ (S. 14) eingeht.

Penners Buch, das zu einer „biblischen Theologie der Verfolgung“ beitragen will, ist – weitgehend in der Reihenfolge der biblischen Bücher – voller exegetischer Studien zu biblischen Aussagen, die aufzeigen, dass buchstäblich von 1. Mose bis zur Offenbarung Verfolgung ein Grundthema der biblischen Botschaft ist. Laut eigener Zielsetzung (S. 180) will Penner im ersten Teil seines Buches zeigen, dass Leiden den Zielen und der Person Gottes nicht fremd sind. Der nachfolgende zweite Teil stellt die

Lehren Jesu über Verfolgung und die Verkündigung und Praxis der Apostel dar.

Penner deckt eine Linie auf von der ersten göttlichen Verheißung in 1. Mose 3,15 (S. 36 – aufgegriffen in Offenbarung 12, S. 383) bis zum Endsieg Gottes und des „Samens der Frau“: Zum Sieg („Kopf zertreten“) muss es durch Leiden („Ferse stechen“) gehen. Leiden ist die Folge der Tatsache, dass die Welt vom Bösen/Satan beherrscht wird und wir in Verbindung mit Christus gegen ihn kämpfen. Aus der Fülle der von Penner genannten und erläuterten biblischen Belege seien hier nur einige wenige Beispiele genannt: Der erste menschliche Tod in der Weltgeschichte ist ein Märtyrertod („Kain und Abel“, S. 44-47). Verfolgung beginnt dort aufgrund von religiöser Intoleranz und spielt sich im engsten Familienkreis ab. Auf S. 113-115 geht Penner auf die sogenannten „Rachepsalmen“ ein. Sie sind laut Penner Gebete um göttliche Gerechtigkeit, nicht Ausflüsse menschlichen Grimms. Beter schütten ihr Herz vor Gott aus. Die „Rachepsalmen“ werden daher gerade unter verfolgten Christen verstanden und geschätzt. Jesaja (S. 121-124) zeigt prophetisch auf (besonders Jesaja 53), dass Leiden (wie vorher von Penner dargestellt) nicht nur Strafe für Sünde, Disziplinierung zwecks Erziehung oder Verfolgung aufgrund unserer Nähe zu Gott sein kann. Gott setzt Leiden vielmehr auch als Methode ein, seine Ziele in dieser Welt zu verwirklichen. Um Leiden und Tod zu besiegen, benutzt Gott den Weg von Leiden und Tod.

Ausführlich legt Penner dar (S. 135-144), dass Gott nicht erst in Christus ein leidender Gott ist, und geht dabei auf das Argument der „Impassibilität Gottes“ (der Lehre, dass Gott aufgrund seiner Unveränderlichkeit nicht leiden könne) ein. Nicht aufgrund von Schwäche, sondern aufgrund seines souveränen Ent-

schlusses zur Liebe geht Gott das Risiko ein, zurückgewiesen zu werden und dadurch zu leiden. Als Liebender leidet er auch mit seinem Volk. Als Jesus dann seine Jünger schult, steht die Vorbereitung auf Leiden und Verfolgung im Vordergrund (vgl. besonders Matthäus 10, 16-42; S. 184-210). Gerade in Matthäus 10 wird deutlich, dass Mission und Leiden untrennbar verknüpft sind (S. 184). Auch in den Briefen des Apostels Paulus finden sich zahlreiche Aussagen über Leiden. Schlüsseltext ist der 2. Korintherbrief (S. 279-292), in dem Paulus seine Stellung als Apostel mit seinen Leiden um Christi willen verknüpft. Penner schließt seine tief gehende Studie ab mit dem Hinweis darauf, dass für die Wiederkunft Jesus nicht nur die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker (Matt. 24,14) Bedingung sei, sondern auch die Vollendung der Zahl der Märtyrer (Off. 6,9-11). Er fragt: „Bin ich bereit, der letzte Märtyrer für Jesus zu sein?“ (S. 390)

Ausgehend von der weiten Sicht für die weltweite Gemeinde Jesu heute und den tiefen Einblicken in das biblische Zeugnis wird Penners Buch zu einer Herausforderung gerade für uns westliche Christen: Es geht beim Thema Leiden/Verfolgung nicht nach dem Motto: „Jesus macht Dein Leben schön; aber manchmal wirst du auch etwas leiden müssen!“ Biblische Lehre ist vielmehr: „Leiden um Christi willen ist ausdrücklich Teil deiner Berufung. Weil Gott aus Liebe leidet – und weil in Christus der Weg durch Leiden und Sterben zur Kraft und zum Sieg geht, darum muss sich diese ‘Methodik Gottes’ auch in deinem Leben durchziehen, wenn du Diener in seinem weltweiten Auftrag sein willst.“

Wolfgang Häde lebt in der Türkei und ist Autor des Buches Mein Schwager, ein Märtyrer

Der AfeM lädt ein:
4. bis 5. Januar 2013, Tagungsstätte Herrenberg (bei Stuttgart)

Gesprächs- und Diskussionsforum zum Thema „Evangelisation und Transformation“

Zu diesem Forum laden wir gemeinsam mit der **Deutschen Evangelischen Allianz** und der **Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen** ein. Zugesagt haben bereits Grundsatzreferate oder Diskussionsbeiträge – vorbehaltlich des endgültigen Programms: **Ulrich Parzany**, Volker Gäckle, Johannes Reimer, Ron Kubsch, Detlef Blöcher (AEM), Manfred Kohl (Gründer von *World Vision D*), ein Dozent des Marburger Bildungs- und Schulungszentrums, Markus Dubach (ÜMG CH und Tearfund CH) u.a.m.



Beginn: Fr., 4.1. 10.00 Uhr (Anreise) –
Abschluss: Sa., 5.1. 13.00 Uhr



Anmeldung ab sofort über das Büro des AfeM: info@missiologie.org

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

Übernachtung und Mahlzeiten: 86€ (DZ, Dusche/WC), 89 bis 97€ (EZ, Dusche/WC).
Tagesgäste: eine Pauschale von 7,50€ sowie Mahlzeiten (bitte anmelden).

Ein detailliertes Programm wird in Absprache mit den Referenten im Herbst erstellt und in *em* 4-2012 sowie auf unserer Homepage bekannt gemacht (www.missiologie.org).

Arbeitskreis für
evangelikale Missiologie

edition afem, Tagungen
G.W. Peters-Preise, Zeitschrift *em*



Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), www.missiologie.org, **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgiessen.de, *Bücher zur Rezension an:* Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnweg 3, D-75328 Schömburg, BuD.Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. Redaktionschluss: 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/CHF 30,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten.

Konten für em-Abonnenten: AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*