

ISSN 0177-8706

29. Jahrgang 2013

4. Quartal

4/13



Zur Kontextualisierung der biblischen Botschaft in der islamischen Welt

Aus meiner Sicht (Bernd Brandl)	170
Zur Diskussion um Insiderbewegungen in der islamischen Welt – Thesen aus der Perspektive der Weltweiten Evangelischen Allianz (Thomas Schirmmacher)	171
Wycliffs Standards für die Übersetzung der Begriffe „Sohn Gottes“ und „Gott Vater“	175
Überlegungen zur Interpretation und Übersetzung der „divine familial terms“ (Gerhard Tauberschmidt)	177
Die evangelische Missionsarbeit unter den syrischen Alawiten Eine Bewertung ihrer Ergebnisse (Eberhard Troeger)	193
Hilfe und Abhängigkeit (Elisa Padilla)	202
Rezensionen	217
Noteworthy	170
Einladung zum Studientag „Kontextualisierung bei Bibelübersetzungen“	201
AfeM-Tagung	224



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Aus meiner Sicht

In diesen Novembertagen beschäftigen mich sehr Eindrücke, die ich auf der Tagung über Christenverfolgung auf dem Schönblick (10.-13. November) erhielt. Es sind vor allem die persönlichen Zeugnisse und Erfahrungsberichte von Christen aus Ägypten, Syrien, Pakistan, dem Irak und aus anderen Regionen der Welt, die mich tief berührt haben. Den Verfolgten zu begegnen und in die Augen zu blicken, wenn sie von ihren Leiden erzählen – das geht unter die Haut. Mich hat auch beeindruckt, wie die Christen z.B. in Ägypten nicht mit gleicher Münze zurückschlagen, sondern aus dem Geist und der Liebe Jesu heraus ihren Verfolgern antworten – das machte die Tagung wertvoll. Es ist wichtig, dass unsere Brüder und Schwestern in der Verfolgung wissen, sie werden von uns nicht allein gelassen. „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle mit“ (1. Kor. 12,26). Die Realität dieses Apostelwortes wurde auf dem Kongress erfahrbar.

Erschreckend sind die Intensität und das Ausmaß, wie Christen heute in aller Welt unter Druck geraten und verfolgt werden. Wohin man auch blickt – fast überall verschlechtert sich gegenwärtig die Lage der Gemeinden, besonders dort, wo Christen als Minderheit unter Muslimen leben müssen. Diese Tatsache macht mich vor allem auch deswegen nachdenklich, weil ich hier in Europa meinen Glauben relativ frei bekennen kann. Aber wie lange wird das noch so gehen können? Ist nicht die Lage der verfolgten Christenheit die Normalität und unsere Situation nach dem Zweiten Weltkrieg die große Ausnahme von der Regel? Was würde geschehen, wenn sich der Druck auf uns Christen hier in Europa erhöhen würde?

Natürlich werden auch Nichtchristen aus religiösen oder anderen Gründen verfolgt und gemordet. Dagegen müssen wir genauso protestieren wie auch gegen die anwachsenden Christenverfolgungen in aller Welt.

Wenn wir schweigen, werden wir schuldig an den Stummen und Verlassenen. Uns gilt das Wort: „Tu deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind“ (Sprüche 31,8).

Prof. Dr. Bernd Brandl (IHL, Bad Liebenzell), 2. Vorsitzender des AfEM

Noteworthy

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

Weiterbildungsangebote des Institutes für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien (IITIS)

<http://www.iitis.de/de>

Das im Jahr 2011 gegründete Institut für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien (IITIS) ist eine Einrichtung der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. In enger Verbindung mit der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) dient es insbesondere der akademischen Nachwuchsförderung im Bereich der Interkulturellen Theologie/Missions- und Religionswissenschaft.

Zur Diskussion um Insiderbewegungen in der islamischen Welt

Thesen aus der Perspektive der Weltweiten Evangelischen Allianz

Thomas Schirmmacher

Ausgehend von meinen Erfahrungen innerhalb der Weltweiten Evangelischen Allianz formuliere ich in diesem Artikel in Form von Thesen meine Anmerkungen zur Diskussion um Insiderbewegungen im Islam. Für eine fruchtbare Diskussion und um des gemeinsamen Auftrages willen halte ich es für nötig, sich zum einen über die grundlegenden Fragen klarzuwerden, die zur Debatte stehen, und zum anderen auf allen Seiten gängige Argumentationsweisen zu überdenken.

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

Diese Thesen wurden auf dem Studientag zu Insiderbewegung am 10.1.2013 in Gießen vorgetragen und für den Druck leicht bearbeitet.

Nach meiner Erfahrung in der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) geht es in der gegenwärtigen Diskussion um Insiderbewegungen im Islam hermeneutisch und dogmatisch um zwei Kernfragen:

- Die erste Kernfrage betrifft Christologie und Soteriologie: Was heißt „an Jesus glauben“? Genügt es, eine „Be-

ziehung“ zu ihm zu haben, die wir definieren und die offen lässt, wer Jesus eigentlich ist? Oder gibt es einen Grundbestand an Dingen, die man Jesus verdanken muss? Gibt es einen Grundbestand an Lehrinhalten, die man für wahr halten muss, damit man überhaupt eine Beziehung zu dem richtigen Jesus hat und nicht nur zu etwas, das man „Jesus“ nennt? (Beispiel: Eine C5-Gruppe kann eigentlich nicht für andere erkennbar Jesus anbeten, ohne aufzufallen.)

- Die zweite Kernfrage betrifft Christologie/Soteriologie und Ekklesiologie: Kann man an Jesus und sein Heil glauben, ohne dass sich der Leib Christi als Gemeinde – in welcher Form auch immer – materialisiert? Und wenn ja, was sind unverzichtbare Grundbedingungen und Kennzeichen einer solchen sichtbaren Gemeinde? (Beispiel: Kann eine C5-Gruppe das Abendmahl feiern, ohne zur C4-Gruppe zu werden, weil sie den muslimischen Nachbarn auffällt.) Dabei spielt auch eine Frage eine wesentliche Rolle, die immer wichtig ist, wo es starke Verfolgung gibt: Inwieweit kann man privat und ohne anderen aufzufallen, Christ sein, und inwieweit ist der

gemeinschaftliche Aspekt des Glaubens und der Gemeinde Jesu unabdingbar?

- Schließlich stellt sich eine weitere Frage, die immer wieder aufkommt: Kann „C5“ auch eine Missionsstrategie im orthodoxen/arabischen Islam sein oder ist nicht aufgrund der Eigenart dieses Islam und der entsprechenden muslimischen Gemeinschaften das Ziel, für die Umwelt weiter als Muslime zu gelten, mit missionarischen Zielsetzungen unvereinbar? Das heißt: Muss nicht im orthodox islamischen bzw. arabischen Umfeld scheitern, was etwa im Hinduismus durchaus denkbar ist, aber eben auch im Sufismus, im Volksislam, im indonesischen oder chinesischen Islam, bei bestimmten nicht orthodox-islamischen Völkern wie den Drusen, oder in Gebieten Afrikas mit zahlenmäßig starker Vermengung von Islam, Christentum und Animismus?

Für eine fruchtbare Diskussion und um des gemeinsamen Auftrages willen halte ich es für hilfreich, Folgendes zu bedenken:

- Wer versucht, Insiderbewegungen zu verstehen und einzuordnen, sollte sich von überschäumend positiven Kategorien (etwa: ‚Missionsstrategie der Zukunft‘, ‚wichtiger als die Reformation‘, ‚Beginn eines neuen Zeitalters der Kirchengeschichte‘) oder ebensolchen negativen Kategorien (etwa: ‚Zeichen der allerletzten Zeit‘, ‚Selbstaufgabe des Christentums‘, ‚neue Angriffsstrategie des Islam‘) fernhalten. Solche Urteile können bestenfalls am Ende eines langen Prozesses des Beobachtens stehen und greifen oft vorweg, was man eigentlich erst Jahrzehnte später im Rückblick sagen kann.

Eigentlich müsste jedes Phänomen einzeln betrachtet werden.

Davon abgesehen gibt es ‚die‘ Insiderbewegung sowieso nicht, sondern eigentlich müsste jedes Phänomen einzeln betrachtet werden. Zudem liegen noch gar nicht genügend Informationen und Erfahrungen vor.

- Will man aber dennoch solche Kategorien verwenden, sollte man zunächst seine hermeneutischen, dogmatischen und sonstigen Vorentscheidungen offenlegen, andernfalls drohen fruchtlose Stellvertreterdiskussionen, weil die Meinungsverschiedenheiten nicht erst in der Bewertung der Insiderbewegungen begründet liegen, sondern bereits davor feststehen.
- Kategorisierungen wie die C1-C6-Einteilung, vom Erfinder selbst längst als wenig hilfreich widerrufen, sind tatsächlich wenig hilfreich. Bei beschriebenen Insiderbewegungen verteilen sich die Anhänger oder Flügel oft über mehrere Kategorien (etwa C3 bis C6). Die Bewegungen wandern auch mit der Zeit durch die Kategorien und neigen wie alle jungen Bewegungen, zu einer allmählichen Institutionalisierung und Lehrbildung. Zudem sind die Definitionen so luftig, dass sie oft ganz unterschiedlich verstanden werden und Gesprächsteilnehmer fröhlich aneinander vorbei reden. Beschreibt man eine Bewegung und lässt dann unterschiedliche Fachleute eine Klassifizierung vornehmen, erhält man oft unterschiedliche Einstufungen.
- Werden neue Ideen und Bewegungen vorab prophetisch zum Sieger und Modell der Zukunft erklärt, behindert das diese Bewegungen meist mehr, als es ihnen nützt. Man kann dann auch nicht mehr behaupten, man wolle die Bewegungen sich selbst, ohne Einfluss von außen entwickeln lassen.
- Zudem kann man viele Missionsmethoden nicht „machen“. Es ist bei-

spielsweise unbestritten, dass derzeit viele Muslime durch Träume zum Glauben kommen. Nur kann man das eben nicht als Missionsmethode propagieren (auch wenn es einige tun), sondern man kann es nur beobachten, davon lernen und sich freuen. Ähnlich besteht ein großer Unterschied, ob man das spontane Entstehen von Bewegungen in der islamischen Welt erfremt feststellt, oder ob man meint, diese Bewegungen erfassen, planen und herbeiführen zu können und dass dann solche – gewissermaßen ‚künstlich‘ als Kopie geplanten – Bewegungen dieselbe Wirkung haben müssten.

- Hier diagnostiziere ich vor allem auch starke kulturelle Unterschiede zwischen der US-amerikanischen Art, neue Konzepte als völlig neu und sicher bald sehr erfolgreich zu vermarkten („how to make elephants bigger and better“) – die natürlich durch die starke Abhängigkeit mancher evangelikaler Gruppen von amerikanischen Vorbildern dann weltweit zu finden ist – und der Vorgehensweise anderer Kulturen mit ihren eigenen Stärken und Schwächen (wie etwa der deutschen, der arabischen oder der türkischen). Diese Unterschiede erschweren die Diskussion sehr. (Die Entwicklung in der Türkei ist hier das beste Beispiel.)
- Wir müssten unser Symposium gar nicht abhalten, wenn die Thematik nicht vermarktet und zur dogmatischen Entscheidungsfrage gemacht würde. Wir dürfen aber neue Bewegungen nicht vor unseren Karren spannen und sie dabei so beschreiben, wie wir es gerne hätten oder wie es unseren Thesen nützt. Dort, wo ich selbst Gelegenheit hatte, Bewegungen kennenzulernen, die andere vorher dargestellt hatten, fand ich meist zumindest in Teilen etwas Anderes vor

und die Darstellung erwies sich als tendenziös (wie sicher dann meine Erfahrung auch war). Viele Darstellungen lassen mehr über den Autor erkennen als über seinen Gegenstand – ein in der Kulturforschung natürlich sattsam bekanntes Phänomen. Dort weiß man auch, dass man jedes Volk, das man erforscht und beschreibt, dadurch zugleich verändert.

- Kryptochristen hat es immer schon in großer Zahl gegeben und wird es immer geben, vor allem unter Verfolgungsdruck. Dabei entwickeln sich verschiedene Strategien, um in einer dem christlichen Glauben feindlichen Umgebung zu überleben. Ob man das begrüßt oder nicht, es ist einfach erst einmal Fakt. Wie man diese Strategien dogmatisch oder ethisch beurteilt, steht auf einem ganz anderen Blatt und sollte vor allem von Christen, die selbst nicht verfolgt werden, sehr behutsam betrieben werden.
- Für die Religionssoziologie ist es selbstverständlich, dass es zwischen den beiden größten Weltreligionen (Christentum und Islam) ein großes Grau- und Übergangsfeld mit allen möglichen Schattierungen gibt. Auch hier ist zwischen der Erhebung dessen, was ist (und in irgendeiner Form immer sein wird), und der Propagierung oder Bekämpfung bestimmter Methoden deutlich zu unterscheiden.
- Man muss „Synkretismus“ zwischen Christentum und Islam von anderen Arten des Synkretismus mit dem Christentum unterscheiden, da es *einerseits* im Islam keinen materialisierten Götzendienst gibt, *andererseits* die Abgrenzung des Islam nach außen viel schärfer ist als bei anderen Religionen,

Die Thematik wird vermarktet und zur dogmatischen Entscheidungsfrage gemacht.

so dass ‚Kreuzungen‘ beider Religionen viel schneller auffallen als etwa Überschneidungen mit dem Hinduismus.

- Die evangelikale Bewegung hat in ihrer Geschichte häufig faszinierende, merkwürdige, zu stark personenorientierte oder sektiererische Bewegungen auf Dauer integriert (oft nach dem Ausscheiden des Gründers) und in ihrem dogmatischen Kernbestand einem gemeinsamen Kernkonsens – etwa in der Soteriologie – zugeführt. Hier muss man zwischen der momentan vorzunehmenden dogmatischen Abgrenzung und der langfristigen missionarischen Gelassenheit einen ausgewogenen Weg finden.
- Wir müssen alle Christen in der islamischen Welt ernst nehmen, von C1 bis C6, und nicht vorschnell ‚Sternchen‘ verteilen. In der Weltweiten Evangelischen Allianz haben alle ihren Platz.

Wir können von Untergrundchristen im Iran ebenso lernen wie von der koptisch-evangelischen Kirche in Ägypten.

Wir können von Untergrundchristen im Iran ebenso lernen wie von der koptisch-evangelischen Kirche in Ägypten. Entscheiden wir, welche der christlichen Richtungen in der islamischen Welt die guten sind? Und entscheiden

wir das nur nach Erfolg? Und was ist ‚Erfolg‘? Viele alteingesessene Kirchen in der islamischen Welt haben Jahrhunderte lang in der islamischen Welt überlebt. Ist das wirklich eine geringere ‚Leistung‘ als aktuelle Missionserfolge? Zudem erleben etliche von ihnen ebenso Aufbrüche, gewissermaßen Insiderbewegungen in den alten Kirchen.

- Deswegen müssen gerade in der islamischen Welt neue Missionsmethoden nicht so propagiert werden, dass sie Christen, die über Jahrzehnte Mut be-

wiesen haben, vor den Kopf stoßen oder gar für das geringe Wachstum der Gemeinden verantwortlich machen. Kontextualisierung ist in der Mission eine Selbstverständlichkeit, sie kann aber immer viele verschiedene Formen annehmen und darf nicht dogmatisch verengt werden. Es gibt in keiner Kultur nur die eine, wahre Kontextualisierung oder Inkulturation, sondern diese kann auf verschiedenen Wegen geschehen.

- Die Missionsgeschichte ist vielfältiger als wir oft meinen. Man tue bitte nicht so, als ob frühere Generationen nur stur den einzelnen retten wollten und gegenüber Kontextualisierung immun waren. Mir fällt auf, dass an der Diskussion um die Insiderbewegungen kaum missionshistorisch versierte bzw. interessierte Personen beteiligt sind, die sich gut mit der Geschichte des Islam, der Kirchen in der islamischen Welt und der missionarischen Unternehmungen in der islamischen Welt auskennen. Es hat immer wieder Zeiten oder Gegenden gegeben, in denen in der islamischen Welt Aufbrüche, manchmal sogar große Aufbrüche zu verzeichnen waren. Daran waren Gemeinden/Bewegungen aller Kategorien von C1 bis C4 beteiligt. (Indonesien und Ägypten sind hier gute Beispiele).

- Die Einigkeit der weltweiten Missionsbewegung und der Weltweiten Evangelischen Allianz ist ein hohes Gut. Die Evangelische Allianz wurde 1846 (ebenso wie später die Ökumenische Bewegung) gegründet, weil die Spaltung der Christenheit als eines der größten Hindernisse für Evangelisation und Weltmission gesehen wurde. Wer für Weltmission ist, sollte in Fragen der Missionsstrategie keine Debatten mit hohem Spaltungspotential lostreten oder bedienen, sondern bei aller Suche

nach den besten Wegen deutlich machen, dass wir den Missionsauftrag alle gemeinsam haben und nur erfüllen können, wenn wir uns gemeinsam dem Herrn der Mission unterstellen.

- Bei Fragen der Kontextualisierung muss zwischen Kontextualisierung als Missionsstrategie (die oft von außerhalb beginnt) und der langfristigen Kontextualisierung (die nur die einheimischen Christen selbst leisten können) unterschieden werden. Nicht jede Anpassung an den Zuhörer in der Anfangsphase muss dauerhaft auch für die entstandene Gemeinde gelten. Die Gemeinde aber braucht auf Dauer eine Kontextualisierung auch der Theologie

und ihrer Sprache. So muss die Dreieinigkeitslehre auf Dauer direkt aus der Schrift in die Kultur formuliert und verkündigt werden, wenn sie denn wirklich auf die Schrift gründet, und kann nicht immer den Umweg über die Theologiegeschichte nehmen müssen, in der man nacheinander Griechisch, Latein, Deutsch und Englisch können muss. Diese Kontextualisierung der biblischen Theologie sollte in großer Gemeinsamkeit geschehen und nicht grüppchenweise, und wir sollten zu einer solchen Einigkeit der Christen in der islamischen Welt beitragen und diese nicht durch Import westlicher Konzepte noch weiter aufspalten.

Wycliffs Standards für die Übersetzung der Begriffe „Sohn Gottes“ und „Gott Vater“

Zum Hintergrund

Die Übersetzung der biblischen Begriffe "Sohn Gottes" und "Gott Vater" hat in jüngster Zeit Verunsicherung ausgelöst. Wycliff und SIL wurde vorgeworfen, diese Begriffe auf theologisch fragwürdige Weise durch andere Ausdrücke zu ersetzen und dadurch insbesondere die Gottessohnschaft von Jesus Christus in Frage zu stellen.

Aus diesem Grund baten die internationalen Leiter von Wycliff und SIL die Weltweite Evangelische Allianz (WEA), die Vorgehensweise beim Übersetzen der zur Diskussion stehenden Begriffe eingehend zu untersuchen. Dafür wurde eine externe Expertengruppe (Theologen, Übersetzer, Linguisten und Missiologen) einberufen. Im April 2013 wurde dann der Bericht dieser Gruppe

veröffentlicht (siehe http://www.worldlea.org/images/wimg/files/2013_0429-Final) und von Wycliff und SIL als Richtlinie für die zukünftige Übersetzungstätigkeit akzeptiert (siehe <http://www.sil.org/translation/sil-standards-translation-divine-familial-terms> – Kurzfassung). Wycliff Deutschland hält Folgendes zu diesem wichtigen Thema fest: Wir bekennen die ewige Gottessohnschaft von Jesus Christus. Sie muss in allen Übersetzungen deutlich zum Ausdruck kommen.

Im Folgenden ist die Kurzfassung der Richtlinien in deutscher Übersetzung zu lesen.¹

¹ Übersetzung von Meiken Buchholz.

SIL Standards zur Übersetzung der *Divine Familial Terms* (Mai 2013)

SIL International erhielt von dem *Global Review Panel for translation of Divine Familial Terms* der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) zehn Empfehlungen. Die erste bis vierte Empfehlung wird im Folgenden als Standards zitiert, die SIL für die Übersetzung der entsprechenden Begriffe nutzen will. Die fünfte bis zehnte Empfehlung wird das Vorgehen von SIL bei der Bibelübersetzung leiten und in einem separaten Dokument (*Processes for Accuracy and Accountability in Bible Translation*) näher ausgeführt werden.

1. Wenn die Wörter für „Vater“ und „Sohn“ sich auf Gott, den Vater, und den Sohn Gottes beziehen, werden diese Wörter immer mit den Begriffen für Familienbeziehungen übersetzt werden, die ihnen in dem sprachlichen und kulturellen Kontext der Empfänger so direkt wie möglich entsprechen. In den Fällen, wo Sprachen verschiedene Wörter für „Vater“ und „Sohn“ haben, sollten die Übersetzer die Wörter wählen, welche hinsichtlich der Semantik der Zielsprache am besten passen.

2. Es besteht ein signifikantes Potential für Missverständnisse in Bezug der Wörter „Vater“ und „Sohn“, wenn diese auf Gott angewendet werden. In Sprachen, die durch islamische Kulturen geprägt sind, ist dieses Potential besonders groß, und die Missverständnisse werden sich voraussichtlich als schädlich für das Verständnis der Leser vom Evangelium erweisen. Darum ist es empfehlenswert, dass die Übersetzer im Falle solcher Schwierigkeiten den Zusatz erklärender Wörter und/oder Ausdrücke (erklärende Adjektive, Relativsätze, präpositionale Ausdrücke oder ähnliche

nähere Bestimmungen) zu den direkten Übersetzungen der Wörter „Vater“ und „Sohn“ erwägen, um Missverständnisse zu vermeiden. So kann z.B. dort, wo es der biblische Kontext erlaubt, das Wort „Vater“ mit dem Äquivalent „himmlischer Vater“ wiedergegeben werden, wenn es sich auf Gott bezieht, und das Wort „Sohn“ mit dem Äquivalent „göttlicher Sohn“, „ewiger Sohn“ oder „himmlischer Sohn“, wenn es sich auf Jesus bezieht. Die Übersetzer werden ermutigt, Anmerkungen zum Bibeltext im Paratext zu gebrauchen, um in solchen Fällen zu verdeutlichen und Missverständnisse zu vermeiden.

3. Der Ausdruck „Sohn Gottes“ hat unterschiedliche Bedeutungsnuancen in unterschiedlichen Kontexten des Neuen Testaments, insbesondere in Anbetracht des alttestamentlichen Hintergrunds dieser Texte. In den meisten Sprachen sollte der biblische Kontext die Leser befähigen, diese Nuancen zu unterscheiden, und die Übersetzer brauchen keine Anpassungen im übersetzten Text zu machen, wenngleich sie vielleicht in Anmerkungen auf Bedeutungsnuancen hinweisen. Jedoch ist es empfehlenswert, dass die Übersetzer dort, wo es nötig ist, die Bedeutungsnuancen des biblischen Kontextes in der Übersetzung durch den Zusatz erklärender Wörter und/oder Ausdrücke (erklärende Adjektive, Relativsätze, präpositionale Ausdrücke oder ähnliche nähere Bestimmungen) vermitteln. So kann z.B. der Ausdruck „Sohn Gottes“ im Zusammenhang messianischer Königsherrschaft durch das Äquivalent „gesalbter Sohn Gottes“ oder „königlicher Sohn Gottes“ wiedergegeben werden.

4. Einige Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf die Übersetzung des Wortes „Vater“ und des Ausdruckes „Sohn Gottes“ rühren von einer Überfrachtung der

Übersetzung durch den Versuch, auf zu viele mögliche Bedeutungen und Missverständnisse einzugehen. Es wird empfohlen, dass Übersetzer zusätzlich zur Bibelübersetzung auch andere Wege in Erwägung ziehen, um die Botschaft von Jesus für eine muslimische Zuhörerschaft zu kommunizieren. Dies kann solche literarische Gattungen wie *tafsir* (Kommentare), *qusas al-anbiya* (Geschichten der Propheten) und *sirah* (Lebensgeschichten) einschließen. Jedoch sollten diese nicht als Übersetzung des biblischen Textes betrachtet oder dargestellt werden, außer sie entsprechen den erst genannten drei Empfehlungen.

Die fünfte bis zehnte Empfehlung diskutiert „geleitete Verfahren zur Sicher-

ung der Genauigkeit und Verantwortbarkeit in der Bibelübersetzung“. Wie empfohlen, werden sie in die Übersetzungsprozesse von SIL aufgenommen. Alle SIL-Projekte werden überprüft werden und in Übereinstimmung mit den zehn Empfehlungen der WEA gebracht werden. Falls bestimmte Projekte nicht den „Standards für die Übersetzung der *Divine Familial Terms*“ oder den Verfahren zur Sicherung der Genauigkeit und Verantwortbarkeit in der Bibelübersetzung entsprechen, wird SIL sich aus der Beteiligung zurückziehen.

Zudem wird SIL Bibelmaterial, das nicht den Standards in Punkt eins bis vier entspricht, weder produzieren noch dessen Veröffentlichung befürworten.

Überlegungen zur Interpretation und Übersetzung der „divine familial terms“

Gerhard Tauberschmidt

In jüngster Zeit gerieten gewisse Bibelübersetzungen stark in die Kritik, weil sie auf Begriffe wie „Sohn Gottes“ bzw. „Sohn“ (für Jesus) sowie „Vater“ (für Gott) und auch „Kinder Gottes“ bzw. „Söhne Gottes“ (für Gläubige) verzichten und diese durch andere ersetzen, die keine Zeugung implizieren, um Muslimen den Zugang zum Neuen Testament zu erleichtern. Sind derartige Kontextualisierungen der sogenannten *divine familial terms* aus exegetischer, theologischer und übersetzungstechnischer Sicht legitim, oder wurden hier Grenzen überschritten? Dieser Frage gehe ich in diesem Artikel nach.

Gerhard Tauberschmidt ist Theologe (M.Phil. und PhD, Universität Aberdeen) und Linguist/Übersetzer bei Wycliff. Er leitete die Sinaugoro- und Kalo-Bibelübersetzungsprojekte in Papua-Neuguinea (1987-2004) und rief 2003 ein Ausbildungsprogramm für Biblische Studien ins Leben. Er ist jetzt in der Aus- und Weiterbildung von Bibelübersetzern und

Beratern in verschiedenen Ländern und als Übersetzungsberater tätig. E-Mail: gerhard_tauberschmidt@sil.org.

Dieser Artikel wurde am 15. Mai 2013 als Vortrag am 9. Forum Bibelübersetzung in Burbach-Holzhausen gehalten.

Einführung

Freie Übersetzungen für Jesus als „Sohn Gottes“ wie z.B. „der geliebte Gottes“ oder „der Messias“ haben die Gemüter erregt. Solche oder ähnliche Wiedergaben werden manchmal in Übersetzungen für Muslime verwendet. Ein Grund dafür ist, dass eine direkte Übersetzung von „Sohn Gottes“ bei den Empfängern auf Widerspruch stößt, weil sie diesen Ausdruck wörtlich verstehen etwa in dem Sinn, dass Gott mit Maria Sex gehabt hätte und dabei einen Sohn zeugte.

Laut Dr. Zaik Nair, dem Gründer und Präsident der Islamic Research Foundation (IRF), geht es jedoch nicht um eine generelle Ablehnung des Ausdrucks „Sohn Gottes“. Er sagt, dass er kein Problem damit hätte, wenn Jesus als Sohn Gottes bezeichnet würde und zwar in dem Sinn, wie Adam Sohn Gottes war oder wie Menschen, die Gottes Gebote halten, Söhne Gottes sind. Doch er hätte ein Problem, wenn man Jesus als den einzigen Sohn Gottes bezeichnen würde, vgl. Joh. 3,16.¹

Dr. Nairs Kritik richtet sich nicht gegen „Sohn Gottes“ an sich, sondern gegen ein Verständnis, das den „Sohn“ auf eine Ebene mit „Gott“ stellt. D.h. bei der Kritik geht es vor allem darum, wie der Ausdruck durch den Kontext inhaltlich gefüllt wird.

Im Neuen Testament kann „Sohn Gottes“ auf Jesus bezogen je nach Kontext un-

terschiedliche Bedeutungsaspekte betonen: die besondere Beziehung zwischen Vater und Sohn, den Sohn als Messias und Erlöser und die göttlichen Eigenschaften bzw. die Gottheit des Sohnes.

Theologie – verschiedene Standpunkte

In der Theologie hat man die Bedeutungsaspekte von „Sohn Gottes“ in funktionale Bestimmungen und den ontologischen Aspekt unterteilt. Funktional geht es dabei etwa um seine Funktion als „Messias“ und ontologisch um seine Abstammung, sein Wesen, und seine ewige Gottheit.

Es wird heute oft versucht, „Sohn Gottes“ funktional zu erklären zumindest in den synoptischen Evangelien, wobei man davon ausgeht, dass ein ontologisches Verständnis eine spätere Entwicklung in der Christologie darstellt (Marshall 1967: 78).² I. Howard Marshall meint jedoch, dass es keine Beweise gäbe für einen Zeitraum in der frühen Kirche, in dem Jesus nicht als der Sohn Gottes angesehen wurde, nicht nur gemäß seiner Funktion, sondern auch gemäß seiner Person (ebd.: 93). D.h. „Sohn Gottes“ oder „Sohn“ wurde nicht nur in einem funktionalen Sinn verstanden, sondern hatte schon früh auch ontologische Implikationen, und im Gebrauch von „Sohn Gottes“ in der jüdischen Kirche im Vergleich zur nichtjüdischen Kirche gab es nicht solch eine drastische Veränderung der Bedeutung, wie es die neuere Forschung annimmt (ebd.).

Marshall glaubt, dass sich Jesus selbst bewusst war, der Sohn Gottes zu sein und dass zu einem sehr frühen Zeitpunkt aus den Paulusbriefen hervorgehe, dass

1 „Using the phrase son of God in the context that we are children of God I have no problem. In that context all the human beings who follow the commandments of God can be called children of God. ... If you say Jesus is the son of God like Adam ... I have no problem. ... But the moment you say that Jesus is the begotten Son I have an objection.” Dr Zakir Naik debates with a Christian on the Son of God concept. http://www.liveleak.com/view?i=b3d_1327353152.

2 I. Howard Marshall, „The Development of Christology in the Early Church“ (*Tyndale Bulletin* 18, 1967).

sich eine Christologie mit ontologischen Implikationen entwickelt hatte³ und dass sich diese Christologie schon vor der Zeit des frühesten schriftlichen Zeugnisses entwickelt haben musste. Diese Christologie stehe voll im Einklang mit Jesu Bewusstsein, während seines irdischen Lebens der Sohn Gottes zu sein (ebd.: 93).

... die
Dominanz
eines
evolutionären
Paradigmas .

James Dunn behauptet dagegen in seinem Buch *Christology in the Making*,⁴ es gäbe keinen Hinweis dafür, dass Jesus von sich selbst dachte oder sagte, er hätte mit Gott bereits vor seiner Geburt

oder vor seinem Erscheinen auf der Erde existiert. Solche Selbstbehauptungen erscheinen erst in der spätesten Form der kanonischen Evangelientradition und setzen wesentliche Entwicklungen im christologischen Denken voraus, die nicht auf Jesus selbst zurückgeführt werden können.

Nicolas Thomas Wright hingegen kommentiert Dunns *Christology in the Making* mit dem Hinweis, dass Dunn es für selbstverständlich erachte, dass eine hohe Christologie eine späte, hellenisierte Christologie bedeute. Wright kritisiert, dass Dunn nicht für eine hohe Christologie in Phil. 2, 1, Kor. 8 und in ähnlichen bekannten Passagen argumentiert, sondern für eine Adam-Christologie plädiert, in der die Menschheit Jesu hervorgehoben wird. Laut Dunn würde erst im Johannesevangelium und im Hebräer-

brief – aber auch dort nicht konsequent – die Entscheidung gefasst, zu sagen, dass Jesus göttlich war, und dieser Schritt könne nur als Abkehr vom Judentum und hin zum Hellenismus erklärt werden.⁵

Auch John W. Drane glaubt an eine drastische Entwicklung im Verständnis von „Sohn Gottes“ und dass für die frühesten christlichen Gemeinden „Sohn Gottes“ in erster Linie ein funktionaler Ausdruck war und dass er erst später mit mehr metaphysischen Inhalten gefüllt wurde.⁶

Francis Watson glaubt dagegen nicht an eine Entwicklung, sondern er sieht vielmehr den Kern des Problems in der Dominanz eines evolutionären Paradigmas einer christologischen Entwicklung (Watson 2004: 257).⁷ Laut Watson wird oft angenommen, dass Jesus anfangs in funktionalen Kategorien gesehen wurde, die in keiner Weise den jüdischen Monotheismus kompromittierten. Hier bedeute „Sohn Gottes“ kaum mehr als „Messias“. Mit dem Übergang zu einer polytheistischen hellenistischen Umwelt wäre der Titel „Herr“ prominent geworden, vor allem im Gottesdienst, und Spekulationen über die Präexistenz hätten begonnen sich zu entwickeln, teilweise unter dem Einfluss von hellenistisch jüdischen Weisheitstraditionen. Aber Paulus wäre zurückhaltend geblieben, und die Inkarnationstheologie [Menschwerdung Gottes] wäre praktisch abwesend in der Christologie der synoptischen

5 N. T. Wright, „Jesus and the Identity of God“ (in *Ex Auditu* 1998, 14), S. 42–56. http://ntwrightpage.com/Wright_JIG.htm#_edn28.

6 Vgl. John W. Drane, „Son of God“, in R. P. Martin & P. H. Davids, *Dictionary of the later New Testament and its developments* (electronic ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000).

7 F. Watson, Text, *Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (T & T Clark, 2004), S. 257; cf. Dunn, *Christology*, S. 264.

3 Die Entwicklungszeit hätte nur 20 Jahre oder noch weniger betragen (ebd.: 84). Paulus verstand Jesus in Gal 4,4 schon als den präexistenten Sohn Gottes (ebd.: 85).

4 James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London/Philadelphia: SCM/Westminster Press. 1980), S. 254.

Evangelien. Nur im Johannes-Evangelium begegnen wir einer inkarnatorischen Christologie, und sogar hier könne vieles, wenn nicht sogar alles, an der Sprache über die Einheit von Vater und Sohn eher funktional als in einem ontologischen Sinn verstanden werden. Grob gesagt, je weiter wir uns vom Ursprung wegbewegen desto „höher“ werde die Christologie, ein Prozess, dessen logische Schlussfolgerung in den Konzilien von Nicäa und Chalcedon gipfele.

Watson denkt, dass diese Position auf fragwürdigen Annahmen basiert und er verdeutlicht dies anhand von vier Punkten:

Erstens, es wird die Meinung vertreten, dass die ursprüngliche Bedeutung von christologischen Titeln von ihrem vorchristlichen Gebrauch beeinflusst sei.⁸ Dies heißt, dass „Sohn Gottes“ im Neuen Testament durch seine Bedeutung im Alten Testament interpretiert wird, wo Israel und davidische Könige als Gottes Sohn bezeichnet werden. Darüber hinaus wird „Messias“ als Synonym mit „Sohn Gottes“ gesehen und Jesus ist nur Gottes Sohn, weil er von Gott geliebt ist. Dabei wird jedoch nicht berücksichtigt, dass sich der Ausdruck „Sohn Gottes“ durch seinen Kontext im Neuen Testament in seiner Bedeutung erweitert hat (ebd.: 257-258).

Zweitens, man nimmt an, dass die historischen Belege auf einen einzigen, linearen Prozess der christologischen Entwicklung weisen. Doch es ist unmöglich, eine einzige, lineare historische Entwicklung von „Sohn Gottes“ zu rekonstruieren, die von einem niedrigen (frühen) zu einem hohen (späten) chris-

tologischen Verständnis verläuft, denn schon in den frühesten Texten, den paulinischen Briefen, finden wir eine hohe Christologie (ebd.: 259-260).

Drittens wird davon ausgegangen, dass die Wahrheit nur in dem Moment der Herkunft zu finden ist und dass sie durch das, was „spät“ ist, korruptiert wurde. Nach diesem Verständnis kann das Johannes-Evangelium, weil es spät ist, nicht die Wahrheit enthalten, sondern nur den Glauben der johanneischen Gemeinde (ebd.: 260).

Viertens, die Interpretation des Neuen Testaments wird hier eingebettet in ein einheitliches Verständnis der Geschichte als eine einzige, allumfassende Realität, offen für den gleichermaßen einzigen und allumfassenden interpretativen Ansatz des Historikers. Und weil die Aufereberungsberichte differieren, wird ihre Geschichtlichkeit in Frage gestellt. Aber was ist dann mit den beiden Schöpfungsberichten? Obwohl sie sich ebenfalls unterscheiden, wird Gott nicht als Schöpfer angezweifelt (ebd.: 262).

„Sohn Gottes“ – Definition von N.T. Wright

N. T. Wright definiert „Sohn Gottes“ in *The Resurrection of the Son of God* (Wright 2003)⁹ als Messias, Herr, und Gott (1. Messiahship, 2. World Lordship, 3. The Question of God):

1. Messias: Es gibt Stellen im Neuen Testament, wo der Begriff „Sohn Gottes“ von einem jüdischen Hintergrund her messianisch verstanden wird, im Sinn von Messias (z.B. Röm 8; 1. Kor 15,20-28; Offb.).

8 „All four assumptions can be illustrated from the work of Reimarus, who since Schweitzer has been regarded as the founder of the modern ‘scientific’ study of the gospels.” (Watson 257) Weitere Einzelheiten siehe ebd.: 257-260.

9 N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and the Question of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2003); chap 19, The Son of God.

2. Weltherrschaft (Herr): Obwohl die Wurzeln des neutestamentlichen Titels „Sohn Gottes“ jüdisch sind, wurde dieser Titel von vielen in der griechisch-römischen Welt als eine Herausforderung für Caesar gehört.

3. Gott: Von Anfang an glaubten die Christen, dass Jesus der einzigartige und ewige Sohn Gottes war (Röm 5,5-11; 8,3-4; Gal 2,19-20; 4,4-7) und dies nicht erst mit seiner Auferstehung „Sohn Gottes“ wurde, sondern es schon immer war. Das bedeutete nicht, dass er nur der Messias Israels war, obwohl er das grundlegend blieb, noch beschränkte sich die Bedeutung darauf, dass er der eigentliche Herr ist und Caesar und die anderen Tyrannen nur Karikaturen sind, obgleich auch das eine wichtige Implikation blieb. Die frühen Christen meinten es in dem Sinn, dass Jesus die Menschwerdung und Offenbarung des einen wahren Gottes war (ebd. 728-736).

Religionsgeschichtliche Schule und „Sohn Gottes“

Die Annahme, dass sich die Christologie im Lauf der Zeit entwickelt hat und der Begriff „Sohn Gottes“ erst später zum Hoheitstitel wurde, geht auf die religionsgeschichtliche Schule zurück. Sie glaubt, dass der Titel einen hellenistischen Ursprung hat und dass die hellenistische Vorstellung von Gottessöhnen oder göttlichen Menschen später auf Jesus übertragen wurde.¹⁰

Karl-Heinz Menke schreibt dazu:¹¹

10 Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).

11 Menke, *Jesus ist Gott der Sohn* (Regensburg:

Die religionsgeschichtliche Schule vertritt – angefangen bei Adolf von Harnack über Wilhelm Bousset und Wilhelm Heitmüller bis zu Rudolf Bultmann und Hans-Werner Bartsch – die These, alle Präexistenz- und Inkarnationsaussagen des Neuen Testaments seien Folgen einer retrospektiven Apotheose [Vergöttlichung] des zunächst zur Rechten des Vaters erhöhten und dann dem Vater ebenbürtig erklärten Juden aus Nazaret (Menke 2011: 172).

Menke meint, diese Position beruhe auf dem Vorurteil, die Präexistenz-Aussagen des Neuen Testaments seien der Ausweis einer späten, von hellenistischen und ägyptischen Einflüssen gespeisten Christologie. Doch seiner Meinung nach ist diese Position wohl hinreichend widerlegt (ebd. 172-173).

Es gibt heute eine wachsende Bewegung von Gelehrten, die eine evolutionistische christologische Entwicklung ablehnen und davon ausgehen, dass die höchste Form der Christologie im Neuen Testament auch die früheste war (Caird, Bauckham, Gathercole, Menke, Watson).¹²

Hohe Christologie in den synoptischen Evangelien

Richard Bauckham sieht eine hohe Christologie schon in den synoptischen Evangelien und er glaubt, dass die frühe

Pustet Verlag, 2. Auflage 2011)

12 G. B. Caird, *New Testament Theology*. Fertiggestellt und editiert von L. D. Hurst (Oxford: Clarendon, 1994), S. 343; R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster 1998); Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2006); Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (2., durchgesehene Auflage. Verlag Friedrich Pustet, 2011); F. Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (T & T Clark, 2004), S. 257-260.

Christenheit von Anfang an Jesus mit Gott identifiziert hat. Dies komme in dem Psalmwort 110,1, das in Mk 12,35-37; 14,62 (und Paralleltexten: Mt 22,41-46; Lk 20,41-44) zitiert wird, klar zum Ausdruck.¹³

Gathercole schreibt zu diesen Versen:

Although the divine sonship of the Messiah (and therefore of Jesus) is not explicitly mentioned, a number of commentators agree that it is strongly implied. This is important for our purposes since it points beyond a merely functional sonship possessed by someone with otherwise entirely natural origins. This passage by contrast points to a supernatural, transcendent origin and sonship for Jesus.¹⁴

Weiterhin denkt Bauckham, dass die Aussage in Mt 11,27 (Par. Lk 10,22) „alle Dinge sind mir von meinem Vater übergeben worden“ Jesus an Gottes Seite lokalisiert auf dem einen himmlischen Thron.

By including Jesus in the full cosmic scope of God's sovereignty, NT terminology places Jesus clearly on the divine side of the distinction between God and 'all things' (Bauckham 1999: 64).¹⁵

Interessant ist auch die Stelle in Mk 14,61-64:

Der Hohepriester wandte sich noch einmal an ihn [Jesus] und fragte: „Bist du der

Messias, der Sohn des Hochgelobten?“ – 62 „Ich bin es“, erwiderte Jesus, „und ihr werdet den Menschensohn an der rechten Seite des Allmächtigen sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen.“ 63 Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: „Wozu brauchen wir noch Zeugen? 64 Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist eure Meinung?“ Alle erklärten, er sei schuldig und müsse sterben (NGÜ).

Menke schreibt dazu:

Da der Anspruch eines Menschen, der Messias zu sein, im zeitgenössischen Judentum zwar Ärger erregen, aber nach der Tora kein Grund zur Verurteilung wegen Gotteslästerung sein konnte, geht aus der zitierten Stelle eindeutig hervor, dass Jesu Antwort auf die Frage des Hohenpriesters viel mehr beinhaltet, als nur der im zeitgenössischen Judentum erwartete Retter zu sein. Wenn Jesus sich tatsächlich vor dem Hohenpriester als der Menschensohn bezeichnet hat, der zur Rechten Gottes des Allmächtigen sitzt, dann hat er damit jeden messianischen Geltungsanspruch überboten und für sich nicht nur eine Funktion, sondern eine Seinsebene reklamiert, die den Vorwurf der Gotteslästerung zur Folge haben musste (Menke 2011: 165).

Es ist bemerkenswert, dass es sich hier um Aussagen in den synoptischen Evangelien handelt und nicht aus dem Johannesevangelium, dem oft eine weiterentwickelte und höhere Christologie zugeschrieben wird.

Präexistenz des Sohnes Gottes und hohe Christologie

Gordon Fee ist der Meinung, dass die Frage, ob die Christologie des Sohnes Gottes als „hoch“ oder „niedrig“ verstanden wird, damit zu tun habe, ob der Sohn präexistent war oder nicht. War er präexistent, dann geht es beim Autor um eine hohe Christologie.¹⁶

13 R. J. Bauckham, „The Throne of God and the Worship of Jesus“, in C. C. Newman, J. Davila, G. Lewis, eds., *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (Leiden: Brill, 1999), S. 43-69 (64). Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2006), S. 15.

14 Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2006): 274.

15 Bauckham glaubt auch, dass Jesus laut dem Matthäusevangelium schon vor Ostern angebetet wurde. ebd., S 67.

16 Gordon D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, MA:

Simon J. Gathercole (Gathercole 2006)¹⁷ meint, man könne nicht davon ausgehen, dass die Stellen über die „Sendung“ des Sohnes automatisch seine Präexistenz belegen, aber in Röm 8,3 wäre dies der Fall. Dort heißt es:

Denn was dem Gesetz unmöglich war, weil es durch das Fleisch geschwächt war, das tat Gott: Er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und verdammte die Sünde im Fleisch.

Der Punkt sei hier die Spezifizierung der Mission des Sohnes „in der Gestalt des sündigen Fleisches“, was stark darauf hinweist, dass der Sohn in der Aktion der Sendung des Vaters einen Zustand bzw. eine Form (das Fleisch) annimmt, welche er zuvor nicht besessen habe. In Gal 4,4 haben wir ein noch früheres Zeugnis (48-49 v. Chr.), das in eine ähnliche Richtung weist (ebd.: 28-29):

Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan.

Wenn nun die Bezeichnung „Sohn Gottes“ für den präexistenten Christus steht, warum hat Paulus dann diesen Titel so wenig gebraucht? Den Grund dafür, warum Paulus den Hoheitstitel „Sohn Gottes“ nur 15 mal verwendete, aber den Hoheitstitel „Herr“ (kyrios) 184 mal, sieht Menke darin, dass Paulus mit dem Titel Sohn „die universale Heilsbedeutung Jesu und sein singuläres Verhältnis zum Vater“ bezeichnete, wogegen er mit dem viel häufiger gebrauchten Titel Herr „das Verhältnis der Gläubigen zu ihrem Herrn“ charakterisierte (Menke 2011: 170-171). Martin Hengel denkt, dass Paulus „Sohn Gottes“ dort vermeidet, wo seine Adressaten in

Hendrickson, 2007), S. 9-10.

17 Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2006).

der Gefahr sind, ihre Theologie an die dionysisch-mysterienhafte Heilslehren anzupassen.¹⁸

Adoptianische Christologie

Wolfgang Trillhaas schreibt in seiner Dogmatik:

Im Sinne einer reinen Typik muss als Gegenbild zur Präexistenzchristologie hier sofort die adoptianische Christologie genannt werden, die freilich immer als häretisch erklärt wurde und nie zu einer kirchlichen Anerkennung gelangte. Nach ihr wurde der Mensch Jesus von Gott zu seinem Sohn und zum messianischen Werke adoptiert.¹⁹

Laut Reiner Riesner ist die „adoptianische Christologie“ an theologischen Fakultäten verbreitet und hat tief in die Pfarrerschaft und selbst auf Kirchenleitungen eingewirkt. Riesner vertritt dagegen die Auffassung, dass Jesus nicht erst mit der Taufe als „Sohn Gottes“ adoptiert wurde, sondern schon immer Gottes Sohn war.²⁰

Ebenfalls spricht sich Hans-Joachim Eckstein im dem Aufsatz „Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament“²¹ gegen die Lehre der Adoption aus.

Im Neuen Testament gibt es jedenfalls viele Hinweise, die dafür sprechen, dass Jesus schon als Sohn Gottes auf die Welt

18 M. Hengel, *Studien zur Christologie* (Mohr Siebeck Tübingen, 2006), S. 78 ff. Hengel, *Der Sohn Gottes* (Tübingen, 1975). Vgl. Menke 2011: 170.

19 Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980), S. 252.

20 <http://www.bibubek-baden.de/html/aktuell.php?seite=Die0Jungfrauengeburt0Jesu0ist0biblisch0bezeugt>.

21 Hans-Joachim Eckstein, „Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament“ (http://www.cremisan.de/cms/upload/pdf/artikel-community/1.5.Eckstein_Anfng-trinitarischer-Rede.pdf).

kam und nicht erst als Sohn adoptiert werden musste.

Besonderes Verhältnis des „Sohnes“ zum „Vater“

Grundlegend für den Titel „Sohn Gottes“ ist das Gebet Jesu zu Gott seinem Vater („Abba, Vater“; Mk 14,36). Jesus sprach von sich selbst als „der Sohn“²² (Mt 11,27 par. Lk 10,22; Mk 12,6) und war sich anscheinend bewusst, dass er der Sohn Gottes war. Er sagte „mein Vater“, „der Vater“ und „dein Vater“, aber nie „unser Vater“, was dafür spricht, dass er Sohn Gottes in einem einzigartigen Sinn war. Als Sohn war Jesus ganz in der Nähe des Vaters, näher als jeder andere, und er offenbarte anderen den Vater (Mt 11,27) und hatte somit die Rolle als ein Offenbarer. „Sohn“ ist also mehr als nur eine Funktion. Marshall schreibt:

We have, therefore, in the teaching of Jesus a use of the title of ‘Son’ which certainly carries an ontological meaning capable of rich development. It would be most curious if the early church had proceeded to use this title in a purely functional manner (Marshall 1967: 83-84).

Diese Sichtweise wird auch im Johannesevangelium bestätigt. Die Einzigartigkeit des Sohnes kommt dort in dem Begriff *μονογενής/φ* „einzig, einzigartiger“ (Joh 3,16.18) zum Ausdruck und sein enges Verhältnis zum Vater wird an einigen Stellen besonders deutlich, wie z.B. in Joh 5. Jesus heilte einen Mann am Sabbat und wurde deshalb von den jüdischen Verantwortlichen verfolgt. Jesus erklärte ihnen: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch“ (Joh 5,17). Weil Jesus Gott seinen Vater nannte, suchten sie nun noch mehr, ihn zu töten,

da er sich damit angeblich Gott gleich machte (Joh 5,18). Jesu besondere Vater-Sohn Beziehung geht aus seiner Antwort an die Juden hervor:

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn kann nichts von sich selbst aus tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht; denn was dieser tut, das tut gleicherweise auch der Sohn (Joh 5,19).

Auch in Joh 10,29 spricht Jesus Gott als „mein Vater“ an. Die Reaktion darauf war ein weiterer Mordversuch durch Steinigung (V. 31). Weiter heißt es in Joh 10:32-33:

32 Doch Jesus hielt ihnen entgegen: Viele gute Werke habe ich im Auftrag des Vaters vor euren Augen getan. Für welches dieser Werke wollt ihr mich steinigen? 33 Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott.

Es geht hier also nicht um Jesu Werke, sondern um seine Sohnschaft.

Aus diesen Texten geht hervor, dass sogar die Gegner Jesu seinen Anspruch auf eine besondere Vater-Sohn Beziehung zu Gott nicht nur in einem rein funktionalen Sinn verstanden, sondern als eine Identifikation mit Gott.

Jesus war schon immer Sohn Gottes und musste nicht erst als Sohn adoptiert werden; denn es gab in seinem Leben keine Sünde, die ihn von seinem Vater getrennt hätte. Die Menschen hingegen werden erst durch Adoption Söhne und Töchter Gottes. Denn denen, die an Jesus den Sohn Gottes glaubten (Joh 20,31) und die ihn aufnahmen, gab er das Recht, Kinder Gottes zu werden, d.h. aus Gott geboren zu werden (Joh 1,12-13; vgl. 3,3).

Bibelübersetzung für Muslime

Es gibt heute immer mehr Bibelübersetzungen für Muslime, in denen bib-

22 Marshall denkt nicht, dass „der Sohn“ und „der Sohn Gottes“ unterschiedliche christologische Titel mit unterschiedlichen Ursprüngen und Entstehungsgeschichten sind. Marshall 1967: 79.

liche Konzepte wie Gott als „Vater“ und Jesus als „Sohn“ vermieden werden. Hier ist die Rückübersetzung eines Beispiels, das von manchen SIL Übersetzern als Muster in muslimischen Kontexten dient bzw. diente. Denn heute gibt es ja neue SIL Richtlinien (siehe „Abschließendes Fazit“), die es nicht mehr möglich machen, Begriffe wie „Sohn“ oder „Vater“ frei wiederzugeben.

Joh 5,17-19: 17 But Isa said to them "God who is like a father for me does good work on the sabbath, in this way I also am doing." 18 For reason of this matter the chiefs of the Yahudis began to strive even more to have him killed, because he was not only not obeying their commands of the sabbath, but was calling God his father and in this way was making himself equal to God. 19 {Isa's authority} Isa said to them "I tell you that I who am God's beloved, can do no work from my own will, but every work that I see the sustainer doing, in this way I also am doing.

In Vers 17 wurde „Gott, der wie ein Vater für mich ist“ übersetzt. In V. 18 heißt es dann, „er nannte Gott seinen Vater“. Und in V. 19 wurde „Vater“ nun plötzlich mit „Erhalter“ übersetzt, was recht verwirrend ist. Was den „Sohn Gottes“ betrifft wurde dieser in V. 19 mit „Gottes Geliebtem“ wiedergegeben, was nicht mit V. 18 korrespondiert, wo es heißt, „der Gott seinen Vater nannte“.

Abgesehen von der mangelnden Korrespondenz der Begriffe, kommt in Begriffen wie „Erhalter“ und „Gottes Geliebter“ weder die familiäre Bedeutungskomponente noch die ontologische Implikation bzw. göttliche Abstammung und Identität zum Ausdruck.²³ „Vater“ und „Sohn“ sind in diesem Zusammen-

²³ Ein ähnliches Problem ergibt sich in Joh 10,29-33.

hang mehr als linguistische Metaphern, die man problemlos ersetzen könnte.

Wie steht es mit der Übersetzung von Joh 1,12-13? Die besagte Rückübersetzung lautet:

12 But as many people that accepted him and brought faith on him, he gave them the right to become God's friends. 13 This new life reached them, not from human relatives and inheritance, nor from the desire of human hearts, nor from human will, but from God's will.

Hier wird zum einen „Kinder Gottes“ als „Freunde Gottes“ übersetzt und zum anderen „aus Gott geboren“ als „dieses neue Leben erreichte sie ... aus dem Willen Gottes“. Die Leser und Hörer werden durch diese Übersetzung nichts darüber erfahren, dass Gläubige aufgrund ihrer Neugeburt Kinder Gottes geworden sind.

W. L. Lane meint, „Sohn“ ist hier mehr als nur ein messianischer Titel, denn seine Bedeutung geht über die Messiaschaft Jesu hinaus und reflektiert die besondere Beziehung Jesu zum Vater.²⁴ R. T. France denkt, die Formulierung in V. 11 erweckt nicht den Eindruck, dass Jesus etwas wird, was er vorher nicht war, sondern sie bestätigt, was er schon war, nämlich Sohn. Man kann aus diesem Vers sicherlich keine Adoption herauslesen.²⁵ Robert H. Stein sagt, der Bestätigung der Sohnschaft durch die Stimme Gottes geht die Bestätigung durch ein alttestamentliches Zitat aus Jes 40,3 voraus und zwar in Mk 1,2-3, in dem er als Herr, *kyrios*, bezeichnet wird.

²⁴ W. L. Lane, *The Gospel according to Mark: The English Text With Introduction, Exposition, and Notes (The New International Commentary on the New Testament)*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company; 2nd edition, 1974), S. 57-58.

²⁵ R. T. France, *The Gospel of Mark (New International Greek Testament Commentary)*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), zu Mk. 1,11.

Beide Zeugnisse bestätigen die göttliche Herkunft und Natur Jesu. Hier geht es nicht um eine funktionale Sohnschaft, denn bis zu diesem Zeitpunkt tat Jesus nichts, womit er sich eine solche Bestätigung hätte verdienen können. Er ist nicht der Sohn Gottes, weil er bestimmte Dinge tut, er tut bestimmte Dinge, weil er der Sohn Gottes ist. Wer er ist, bestimmt, was er tut, und nicht umgekehrt.²⁶

Trennung von Taten und Wesen des „Sohnes Gottes“

Manche vertreten die Meinung, dass die Taten Jesu sein göttliches Wesen zum Ausdruck bringen, nicht jedoch der Begriff „Sohn Gottes“.²⁷ Diesen interpretieren sie dementsprechend nur funktional und glauben nicht, dass er etwas zur Kommunikation der göttlichen Art Jesu beitragen kann.

Dazu wollen wir uns ein Beispiel aus Markus 1,11 ansehen: „Und aus dem Himmel sprach eine Stimme: ‚Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen‘.“

W. L. Lane meint, „Sohn“ ist hier mehr als nur ein messianischer Titel, denn seine Bedeutung geht über die Messiaschaft Jesu hinaus und reflektiert die besondere Beziehung Jesu zum Vater.²⁸

R. T. France denkt, die Formulierung in V. 11 erweckt nicht den Eindruck, dass Jesus etwas wird, was er vorher nicht war, sondern sie bestätigt, was er schon war, nämlich Sohn. Man kann aus diesem Vers sicherlich keine Adoption

herauslesen.²⁹ Robert H. Stein sagt, der Bestätigung der Sohnschaft durch die Stimme Gottes geht die Bestätigung durch ein alttestamentliches Zitat aus Jes 40,3 voraus und zwar in Mk 1,2-3, in dem er als Herr, *kyrios*, bezeichnet wird. Beide Zeugnisse bestätigen die göttliche Herkunft und Natur Jesu. Hier geht es nicht um eine funktionale Sohnschaft, denn bis zu diesem Zeitpunkt tat Jesus nichts, womit er sich eine solche Bestätigung hätte verdienen können. Er ist nicht der Sohn Gottes, weil er bestimmte Dinge tut, er tut bestimmte Dinge, weil er der Sohn Gottes ist. Wer er ist, bestimmt, was er tut, und nicht umgekehrt.³⁰

Die besondere Beziehung Jesu zum Vater kann nicht auf eine Funktion begrenzt werden.

Wir können also nicht allein von den Taten Jesu auf seine göttliche Identität schließen. Gleichzeitig muss bedacht werden, wer Jesus, der Sohn, in Beziehung zu Gott, dem Vater, war. Dies wird auch in Joh 5,17-19 deutlich, wie wir oben gesehen haben. Die besondere Beziehung Jesu zum Vater kann nicht auf eine Funktion begrenzt werden.

Auch Richard Bauckham meint, dass es sehr wohl darauf ankommt, wer Jesus ist und nicht nur auf das, was er tut. Er schreibt:

The dominance of the distinction between ‘functional’ and ‘ontic’ Christology has made it seem unproblematic to say that for early Christology Jesus exercises the ‘functions’ of divine lordship without being regarded as ‘ontically’ divine. ... The unique divine sovereignty is a matter of *who God is*. Jesus’ participation in the unique divine sovereignty is therefore also

26 Robert H. Stein, *Mark* (Baker, 2008), S. 58.

27 Siehe dazu die Position von Heiko Wenzel unter Fußnote 41 als Befürworter der Kontextualisierung.

28 W. L. Lane, *The Gospel according to Mark: The English Text With Introduction, Exposition, and Notes (The New International Commentary on the New Testament)*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company; 2nd edition, 1974), S. 57-58.

29 R. T. France, *The Gospel of Mark (New International Greek Testament Commentary)*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), zu Mk. 1,11.

30 Robert H. Stein, *Mark* (Baker, 2008), S. 58.

not just a matter of what Jesus does, but of *who Jesus is* in relation to God.³¹

Trennung von funktionalen und ontologischen Aspekten

So wenig man die Taten Jesu von seinem Wesen zu trennen vermag, so wenig kann man funktionale und ontologische Aspekte klar voneinander trennen. Das zeigt unser nächstes Beispiel aus Hebr 4,14-15:

14 Weil wir denn einen großen Hohenpriester haben, Jesus, den Sohn Gottes, der die Himmel durchschritten hat, so lasst uns festhalten an dem Bekenntnis. 15 Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte mit leiden mit unserer Schwachheit, sondern der versucht worden ist in allem wie wir, doch ohne Sünde.

Hier kommt Jesu Gehorsam und Erniedrigung zum Ausdruck. Doch auch hier ist es kaum möglich, „Sohn“ (V. 14) nur funktional zu interpretieren.³² Denn im unmittelbaren Kontext heißt es, dass der „Sohn Gottes“ auch gleichzeitig ein „großer Hoherpriester“ ist. Diese Bezeichnung ist einzigartig und wurde für keinen anderen Priester verwendet. Außerdem hat der Sohn Gottes „die Himmel durchschritten“, was ja für einen menschlichen Priester völlig unmöglich wäre. „Sohn Gottes“ ist hier also mehr als nur eine Beschreibung einer Funktion (funktionale Christologie).

F. F. Bruce schreibt treffend:

‘Jesus, the Son of God’ is not disqualified by his divine origin from sharing in his people’s troubles and sympathizing with their weakness.³³

31 Richard Bauckham, *Christological Monotheism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), S. 41.

32 Fritz Goerling, „Translation of ‘Son of God’ Into Julia”. *Notes on Translation* Vol. 4 No. 3 (1990), S. 1-8.

33 F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (New

In einer Übersetzung „Sohn Gottes“ mit „Gottes Geliebter“ zu ersetzen, wäre nicht angebracht. Denn wie wäre es einem „Geliebten Gottes“ möglich, einzigartiger Hohepriester, der die Himmel durchschritten hat, zu sein? Das konnte nur der ewige Sohn Gottes, der ohne Sünde war, der gehorsam wurde und für die Sünden der Menschen starb, tun.

„Sohn Gottes“ als Schlüsselbegriff

D. A. Carson liefert in seinem Buch, *Jesus the Son of God*,³⁴ Beispiele, die zeigen, dass der Ausdruck „Sohn Gottes“ eine Art Schlüsselbegriff darstellt, bei dem in gewissen Kontexten mehrere Bedeutungsaspekte miteinander verschmolzen sind, oder durch den wichtige Bedeutungsaspekte zusammenhalten werden (Carson 2012).

Zum ersten, in Mt 1-4 ist Jesus der Sohn Gottes in vieler Hinsicht wie Israel der Sohn Gottes war. Er wurde aus Ägypten gerufen und wurde 40 Tage lang in der Wüste versucht. Doch diesem Ereignis geht die Bestätigung durch die Stimme vom Himmel voraus, als Jesus getauft wurde: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe!“ (Mt 3,17). Hier wird höchstwahrscheinlich an den davidischen bzw. königlichen Gebrauch der Sohnschaft angeknüpft, was im Matthäusevangelium noch weiter ausgeführt wird. Es macht keinen Sinn zu fragen: „Welche Art von Sohn ist Jesus hier.“ Der Punkt ist, dass er das perfekte Israel darstellt und den perfekten David, und diese beiden Aspekte werden durch den Begriff „Sohn Gottes“ zusammengehalten (ebd.: 105). Das bedeutet, dass

International Commentary on the New Testament, (1997).

34 D. A. Carson, *Jesus the Son of God: A Christological title often overlooked, sometimes misunderstood, and currently disputed* (IVP, 2012).

hier eine Übersetzung, die ohne den Begriff „Sohn“ auskommen will, nicht realisierbar ist.

Das zweite Beispiel kommt aus Hebr 1,5-13 und 1,1-4. In den Versen 5-13 ist „Sohn Gottes“ stark mit der davidischen Linie verbunden. Aber Leser können nicht und sollten nicht versuchen, sich den Auswirkungen des „Sohnes“ in den vorangehenden Versen 1-4 zu entziehen, wo der Sohn als präexistent beschrieben wird, als Gottes Agent in der Welterschöpfung, als die Ausstrahlung von Gottes Herrlichkeit, als derjenige, der alle Dinge durch das Wort seiner Kraft trägt; und nachdem er die Reinigung von unseren Sünden durch sich selbst vollbracht hat, den Ehrenplatz im Himmel eingenommen hat, und so weiter. Dieser Gebrauch von „Sohn“ ist im Neuen Testament häufig anzutreffen und hat seine Wurzeln im Alten Testament, z.B. in Jesaja 9,5-6. Der Autor des Hebräerbriefs hat die Absicht, die beiden Bedeutungskomponenten von „Sohn“ zusammenzubringen, so dass es unweise wäre, wenn nicht unmöglich, die Verse 5-13 zu lesen, ohne von den Versen 1-4 beeinflusst zu sein (ebd.: 105-106).

Das dritte ³⁵ Beispiel finden wir im Johannesevangelium. Den Zweck des Buches erfahren wir aus Joh 20,30-31, dass nämlich Jesus als der Messias, der Sohn Gottes, bestätigt wird. Hier ist die gleiche Messias / König / Sohn Verkettung zu erkennen, mit der wir schon vertraut sind. Aber diese Erklärung über den Zweck des vierten Evangeliums finden wir (erst) nach Texten wie Joh 5,16-30, wo das ganz besondere Verhältnis Jesu zu seinem himmlischen Vater in Kategorien ausgedrückt wird, die Teil des Fundaments für die Lehre

35 Dies ist Carsons viertes Beispiel; sein drittes Beispiel habe ich weggelassen. Ebd., S. 106-107.

der Trinität bilden. Viel von dem, was all dies zusammenhält, ist die „Sohn“-Terminologie.

Mit anderen Worten, die reichste theologische Bedeutung des Ausdrucks „Sohn Gottes“, wie er auf Jesus angewendet wird, kommt aus Bibeltexten, die diesen Ausdruck nutzen zur gegenseitigen Befruchtung besonderer Verwendungen. Diese Tatsache stellt einen zwingenden Grund dar, die Ausdrücke „Sohn Gottes“ und „Vater“ durchgängig wörtlich zu übersetzen, denn sonst gehen diese entscheidenden intrakanonischen Verbindungen für die Leser verloren (ebd. 107). Soweit die Darstellung von Carson.

Ist „Messias“ und „Sohn Gottes“ austauschbar? Rick Brown sieht den Ausspruch „den Sohn des lebendigen Gottes“ in Mt 16,16 gleichbedeutend mit „der Christus / Messias“.³⁶ Doch ich denke nicht, dass in Mt 16,16 „Sohn ... Gottes“ synonym mit „Messias“ gebraucht wird. Im Alten Testament wird „Sohn Gottes“ zwar funktional gebraucht für den König, der von Gott berufen wurde in 2. Sam 7,14 und für den zukünftigen Messias in Ps 2,7.³⁷ Wenn

36 Brown schreibt: „From a linguistic point of view, Jesus must have intended the term ‘the Christ’ to include the full meaning of ‘the Christ the Son of the Living God’. This establishes that Jesus and Matthew saw these as synonym.” R. Brown, „Part I: Explaining the biblical term ‘Son(s) of God’ in Muslim contexts.” *International Journal of Frontier Missions*, 22(3) S. 91-96, hier S. 94. Peter Martin (Pseudonym) schreibt: „Bezeichnend ist also laut Brown, dass beide Begriffe auch in der apostolischen Zeit synonym verwendet wurden.“ ... „Würde der Titel ‘Messias’ für Jesus verwendet statt ‘Sohn Gottes’, wäre dies vollkommen biblisch.“ Peter Martin, „Ist das Trinitätsmodell im Rahmen der C5-Bewegung diskutierbar?“ *evangelikale missiologie* 25[2009]4, S. 213.

37 Siehe auch Ps 89,27, vgl. *Florilegium Qumran Cave 4*, ein Kommentar von den Essenern zu 2.

aber Petrus den Messias in seinem Bekenntnis als „den Sohn des lebendigen Gottes“ bezeichnet, dann tut er dies auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung, die vom Vater im Himmel gegeben wurde, wie wir aus dem unmittelbaren Zusammenhang erfahren (V. 17). Jesus sagte nämlich, „Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel“.

Hagner schreibt in seinem Kommentar:

Matthew's interpretive expansion, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, "the Son of God," defines the Messiah as more than a human figure, as someone who is uniquely a manifestation of God, the very agent of God who somehow participates in God's being.³⁸

Nach den neuen Richtlinien von SIL ist es nicht mehr möglich, „Messias“ und „Sohn Gottes“ einfach als Synonyme zu interpretieren.

Semantische Entwicklung

Semantische Entwicklung ist ein weit verbreitetes Phänomen in Sprachen. So erfuhren z.B. griechische Wörtern in der Septuaginta eine Veränderung ihrer Bedeutung aufgrund des hebräischen Einflusses.

Ein Beispiel dafür ist der griechische Begriff $\delta\omicron/\chi\alpha$.

Im klassischen Griechisch bedeutet er „Erwartung, Meinung, Urteil“, usw. Doch Übersetzer der Septuaginta verwendeten diesen Begriff nicht nur in seiner herkömmlichen Bedeutung (Jes 11,3), sondern auch im Sinn von „Glanz“ (Hes 1,28) und „Herr-

lichkeit“ (Hes 3,12), da es in Griechisch sonst kein entsprechendes Wort für den hebräischen Begriff *kabod* gab. Neutestamentliche Autoren benutzten $\delta\omicron/\chi\alpha$, um die Herrlichkeit des Sohnes Gottes (z.B. Hebr 1,3) zu beschreiben.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff $\upsilon\iota(\omicron/\varphi$ „Sohn“, der im Neuen Testament einen zusätzlichen Bedeutungsaspekt erhielt, den er im Alten Testament nicht hatte.³⁹ J. Kühlewein schreibt im Theologischen Handwörterbuch zum AT:

Der Begriff *hyios* im NT nimmt das atl. *ben* auf. Was dem Begriff im NT theologisch einen ganz neuen Akzent gibt, ist das Reden von Jesus als dem 'Sohn', vgl. die christologischen Würdenamen 'Menschensohn', 'Davidssohn' und 'Gottessohn'.⁴⁰

Das heißt, wir können „Sohn“ oder „Sohn Gottes“ im Neuen Testament nicht ausschließlich im Licht des Alten Testaments interpretieren, sonst würden wir die semantische Wortentwicklung und neu erworbene Bedeutungsaspekte, die aufgrund von neuen und ganz anderen Kontexten entstanden sind, außer Acht lassen.

Das heißt, wir können „Sohn“ oder „Sohn Gottes“ im Neuen Testament nicht ausschließlich im Licht des Alten Testaments interpretieren, sonst würden wir die semantische Wortentwicklung und neu erworbene Bedeutungsaspekte, die aufgrund von neuen und ganz anderen Kontexten entstanden sind, außer Acht lassen.

Befürworter der Kontextualisierung von „Sohn Gottes“

Unter den Befürwortern der Kontextualisierung von „divine familial terms“ gibt es diejenigen, die nicht so sehr an theologischen Fragen interessiert sind und Jesus als „Sohn Gottes“ sowie Gott als „Vater“ rein linguistisch als sprachliche Metaphern beurteilen, die man durch andere Begriffe austauschen kann. Dann gibt solche, die glauben, dass eine ontologische Implikation in „Sohn Gottes“ eine spätere Entwicklung darstellt.

Sam 7,12-14.

38 Donald A. Hagner, *Matthew 14-28 (Word Biblical Commentary)*. Dallas: Word, Incorporated, 1998), zu Mt.16,16. Siehe auch Carsons Kritik an Brown in D. A. Carson, *Jesus the Son of God*, S. 94-97.

39 Jes 9,5-6 ist möglicherweise eine Ausnahme.

40 J. Kühlewein, „Ben Sohn“ (Jenni/Westermann, *THzAT*, Chr. Kaiser Verlag München/ Theologischer Verlag Zürich, 1978), S. 324-325.

Wir können „Sohn Gottes“ nicht ausschließlich im Licht des Alten Testaments interpretieren.

Diese spätere Entwicklung komme jedoch noch nicht in den Synoptischen Evangelien zum Tragen, sondern erst später im Johannesevangelium. Andere wiederum interpretieren den Ausdruck „Sohn Gottes“ auf Jesus bezogen einseitig im Licht des Alten Testaments ohne ontologische Implikationen.⁴¹

Im Folgenden möchte ich eine Stellungnahme geben zu gewissen Aussagen des Artikels „Translating Familial Biblical Terms“ (von Andrea & Leith Gray und Rick Brown)⁴² unter „Clarifying Some Misperceptions“. Ich werde einzelne Punkte auszugsweise in meiner Übersetzung wiedergeben und jeweils kommentieren. In dem Artikel heißt es:

1. Entgegen der Vorstellung von manchen Leuten ist die Verwendung von nicht-biologischen Ausdrücken für Vater und Sohn in der Bibelübersetzung ... nicht im Widerspruch zu normalen Übersetzungsprinzipien, sondern versucht diese zu befolgen, durch die Verwendung von Umschreibungen, um dadurch die Bedeutung der griechischen und hebräischen Begriffen, für die es keine semantische Entsprechung in der Zielsprache gibt, zu übersetzen und

41 Heiko Wenzel unterstützt die Kontextualisierung des Ausdrucks „Sohn Gottes“ (oder „Sohn“) und interpretiert ihn im Licht des Alten Testaments nicht als Hoheitstitel und ohne ontologische Implikationen. Seiner Meinung nach wird Jesu Gottheit im Neuen Testament durch das ausgedrückt, was Jesus tat und sagte. Darum kann die Phrase „Sohn Gottes“ in der Übersetzung ersetzt werden. Quelle: Audio Aufzeichnung einer Vorlesung und Diskussion über die Kontextualisierung von „divine familial terms“ speziell in Bezug auf „Sohn Gottes“ als Orientierung für Wycliff-Deutschland Mitglieder, an der Freien Theologischen Hochschule (FTH) Gießen am 19. Juni 2012. Wenzel ermutigte unsere Gruppe zur Kontextualisierung der „divine familial terms“ bzw. eine solche in Erwägung zu ziehen.

42 *International Journal of Frontier Missiology*, 28:3 Fall 2011, http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/28_3_PDFs/IJFM_28_3-BrownGrayGray-NewLook.pdf.

durch Begriffserklärungen im Paratext. (siehe Gray/Brown, Punkt e)

Meine Antwort darauf lautet: Die freien Übersetzungen folgen nicht den allgemeinen Übersetzungsprinzipien in Bezug auf die Genauigkeit, weil wichtige Bedeutungskomponenten weggelassen werden. Selbst wenn ein mögliches biologisches Missverständnis vermieden werden kann, werden dadurch mehr Probleme geschaffen, weil gewisse Aspekte verlorengehen wie z.B. die besondere Beziehung des Sohnes zum Vater (familial) und seine Göttlichkeit (ontologisch). Außerdem können die intratextuellen Verknüpfungen und Zusammenhänge (siehe Carson) nicht mehr nachvollzogen werden.

2. ...die Verwendung von nicht-biologischen Ausdrücken für Vater und Sohn in der Bibelübersetzung... ist nicht dazu gedacht, um den theologischen Inhalt der Bibel zu verändern oder zu verschleiern oder um ihn dem Publikum schmackhafter zu machen, sondern versucht vielmehr, ihn so genau wie möglich zu vermitteln (siehe Gray/Brown, Punkt g).

Hierauf ist zu erwidern: Wenn bei diesen freien Wiedergaben auch nicht die Absicht verfolgt wird, den theologischen Inhalt der Bibel zu verändern, so geschieht dies trotzdem. Denn ein Jesus, der nicht der „Sohn Gottes“ ist, ist mit dem Koran leichter vereinbar und für ein bestimmtes Publikum angenehmer.

3. ...die Verwendung von nicht-biologischen Ausdrücken für Vater und Sohn in der Bibelübersetzung... behindert das Publikum nicht in der Wahrnehmung der Gottheit Jesu, sondern erleichtert sie (siehe Gray/Brown, Punkt h).

Dagegen ist einzuwenden, dass es ist nicht ersichtlich ist, wie durch Übersetzungen wie z.B. „Gottes Geliebter“ die Wahrnehmung von Jesu Gottheit erleichtert werden sollte. Ich denke eher,

dass dadurch mögliche ontologische Implikationen verwischt werden.

4. ...die Verwendung von nicht-biologischen Ausdrücken für Vater und Sohn in der Bibelübersetzung... stammt nicht von der liberalen oder unorthodoxen Theologie seitens der Übersetzer oder von einer liberalen Sicht der Heiligen Schrift, sondern von der Interaktion mit der interpretativen und theologischen Tradition des historischen Christentums und von den Ergebnissen der gegenwärtigen konservativen Bibelwissenschaft, mit dem Ziel, die verbal inspirierte Botschaft der Bibel so vollständig und genau wie möglich zu kommunizieren (siehe Gray/Brown, Punkt i).

Meine Antwort hierauf lautet: Die Annahme, dass der Ausdruck „Sohn Gottes“ in den Synoptischen Evangelien eine frühe bzw. niedrige Christologie und im Johannesevangelium eine später entwickelte und hohe Christologie reflektiert, geht auf die Religionsgeschichtliche Schule zurück und ist umstritten und wird von vielen konservativen Theologen so nicht geteilt. Bibelkritische Sichtweisen sollten besser nicht in Bibelübersetzungen verhandelt werden, sondern in kritischen Kommentaren.

„Sohn Gottes“ als Metapher

Durch eine Metapher wird ein Vergleich ausgedrückt, ohne dafür ein Vergleichswort (z. B. „wie“) zu verwenden. Da der „Sohn Gottes“ schon immer Sohn ist und nicht von Gott als Sohn gezeugt wurde (weder physisch noch geistlich), kann „Sohn Gottes“ nicht wörtlich, sondern nur metaphorisch verstanden werden.

In modernen Bibelübersetzungen werden Metaphern oft als Vergleich mit Vergleichswort (als Simile) übersetzt und manchmal wird die Metapher auch durch eine andere Metapher ersetzt oder aber es wird nur die Bedeutung der Metapher direkt wiedergegeben. Nun kann man jedoch nicht jede biblische Metapher

ohne weiteres ersetzen oder direkt übersetzen. Die Frage ist, welche Metaphern können ersetzt werden und welche nicht?

Die Metapher „Fels“ für Gott könnte man beispielsweise ersetzen. Im Alten Testament wird Gott häufig in metaphorischer Sprache mit einem Felsen verglichen. Da nun in den hellenistischen Religionen Steine bzw. Felsen als Symbol oder Verkörperung von Göttern verwendet wurden, ersetzten die Übersetzer der Septuaginta diese Metapher und übersetzten die Bedeutung frei, um mögliche Missverständnisse auszuräumen. So wurde z.B. in 2Sam 22,47 *Fels* mit „Beschützer“ (φύλααχ) übersetzt und in Ps 89,27 mit „Helfer, Beschützer“ (α)ντιλη/μπτωρ).⁴³

Die Metapher „Sohn Gottes“ ist jedoch nicht ersetzbar, weil sich der ewige Gottessohn als ein Mensch, der Gottes Ebenbild repräsentiert, offenbarte. Der Gottessohn kam sozusagen als Menschensohn, nicht als „Fels“ oder in Form eines anderen Wesens. Zudem kommuniziert „Sohn“ Gottes die göttliche Art und Herkunft, die besondere Beziehung zum Vater, die einzigartige Stellung (etc.), wie das bei anderen Metaphern und Erklärungen so nicht möglich wäre.

Linguistisch gesehen ist „Sohn Gottes“ auf Jesus bezogen zwar ein metaphorischer Ausdruck, aber in theologischer Hinsicht ist der Ausdruck mehr als eine auswechselbare Metapher. Viele gläubige Christen würden sich wahrscheinlich wehren, wenn man den Satz „Jesus ist Gottes Sohn“ nur als Metapher bezeichnen würde, weil sie diesen Satz für tatsächlich wahr halten.⁴⁴

43 Siehe G. Tauberschmidt, *Streit um die richtige Bibelübersetzung: Warum können Bibelausgaben so verschieden sein?* (R. Brockhaus Verlag, Nov. 2007), S. 29.

44 Johannes Hartl, *Metaphorische Theologie:*

Abschließendes Fazit

Ist die Kontextualisierung der *divine familial terms* zu begrüßen? Ist es sinnvoll oder vertretbar, wenn eine Bibelübersetzung für Muslime ohne Begriffe wie „Sohn Gottes“ für Jesus, „Vater“ für Gott, und „Kinder Gottes“ für Glaubende auskommt?

Ich bin nicht grundsätzlich gegen eine Kontextualisierung, im Gegenteil, aber sie muss angemessen sein. Was die Substitution der *divine familial terms* betrifft, bin ich dagegen. Denn eine Übersetzung sollte genau sein, d.h. der biblische Inhalt sollte so genau wie möglich in die Zielsprache übersetzt werden. Bibelleser sollen erfahren, dass Jesus Gottes einziger bzw. einzigartiger Sohn ist und dass seine Nachfolger Gottes Kinder sind und dass Gott ihr guter Vater ist. Dies ist durch Begriffe wie „Gottes Geliebter“ (für „Sohn Gottes“), „Erhalter“ (für „Vater“) oder „Freunde Gottes“ (für „Kinder Gottes“) nicht gegeben.

Das biologische Argument, dass eine wörtliche Übersetzung von „Sohn Gottes“ einen Geschlechtsverkehr zwischen Gott und Maria implizieren würde, sollte nicht als Freibrief für eine freie Wiedergabe genommen werden. Denn durch diese geht zu viel Wichtiges verloren, viel mehr, als man durch eine Kontextualisierung gewinnt. Es wäre besser, die natürlichen Familienbegriffe von „Sohn“ und „Vater“ zu verwenden und wo nötig, erklärende Zusätze im Paratext zuzufügen, um mögliche biologische Missverständnisse zu vermeiden.

Inzwischen gibt es ja die neuen „SIL Standards for Translation of Divine Fa-

Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache (LIT: Berlin, 2008), S. 192.

miliar Terms“,⁴⁵ die auf dem Bericht der *World Evangelical Alliance* (WEA) basieren, worin festgelegt wurde, dass die *divine familial terms* („Vater“, „Sohn“ und „Kinder“) immer direkt übersetzt werden müssen. Jetzt liegt es nur noch daran, dies in die Praxis umzusetzen.

Eine andere Frage ist, ob man Zusätze bzw. nähere Beschreibungen erlauben sollte wie etwa „der königliche / messianische Sohn Gottes“ in Kontexten des messianischen Königiums wie z.B. Hebr 1,5. Das wäre einerseits denkbar, aber wenn der Autor des Hebräerbriefs tatsächlich die Absicht verfolgte, die beiden Bedeutungskomponenten von „Sohn“ in Hebr 1,2-3 und V. 5 zusammenzubringen wie Carson meint, wäre es weniger ratsam, „Sohn“ in V. 5 durch einen Zusatz auf eine ausschließlich funktionale Bedeutung festzulegen.⁴⁶ Jedenfalls sollte man mit solchen Zusätzen behutsam umgehen, weil die Bedeutungskomponenten bzw. funktionale und ontologische Aspekte nicht immer sauber voneinander getrennt werden können.

Wie gehen Muslime selbst mit Bibelübersetzungen um, die ohne die *divine familial terms* auskommen? Spricht das nicht gegen ihr eigenes Verständnis, wie eine gute Übersetzung eines Heiligen Buches sein sollte? Die meisten Muslime wissen ja, dass Jesus der einzigartige „Sohn Gottes“ ist. Empfinden sie dann solche Übersetzungen authentisch? Gewiss, etliche Muslime finden die neuen Übersetzungen gut. Aber macht das diese Übersetzungen automatisch akzeptabel? Ich denke nicht.

45 <http://www.sil.org/translation/sil-standards-translation-divine-familial-terms>. Siehe dazu auch den vorangehenden Artikel in dieser Ausgabe (*em* 2013/4, S. 175f).

46 Vgl. S. 21 des genannten Berichtes.

Die evangelische Missionsarbeit unter den

syrischen Alawiten

Eine Bewertung ihrer Ergebnisse

Eberhard Troeger

Im Zusammenhang der Berichtserstattung über den syrischen Bürgerkrieg ist oft auch von den Alawiten die Rede. Wer sind die Alawiten? Inwiefern wurden sie von der evangelischen Missionsarbeit in Syrien erreicht, und welche Früchte sind daraus entstanden? Diesen Fragen geht dieser Artikel nach.

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

Vorbemerkungen

Die Alawiten waren bisher nur in Fachkreisen bekannt. Das änderte sich durch den syrischen Bürgerkrieg, da die Familie des Staatspräsidenten aus dem Alawitentum stammt. Allerdings mussten sich Baschâr al-Asad und seiner Vater Hâfiz al-Asad formal zum sunnitischen Islam bekennen, weil nach der Verfassung nur ein Sunnit Staatsoberhaupt sein kann. Das Regime stützte sich aber in erheblichem Maße auf den alawitischen Bevölkerungsteil.

Die syrischen Alawiten sind nicht mit den türkischen Aleviten zu verwechseln, auch wenn die Namen besagen, dass sich beide Gruppen als Ali-Verehrer verstehen. Sie haben ihre Wurzeln in der ismaelitischen Richtung des schiitischen Islam, die sich am weitesten vom traditionellen Islam entfernt hat. Die Vorfahren der syrischen Alawiten stammen ursprünglich aus dem persischen Kulturraum, während bei den türkischen Aleviten die Einflüsse aus dem zentralasiatischen Schamanentum nicht zu überse-

hen sind. Beide Gruppen lehnen die „äußerlichen“ muslimischen Riten ab und betonen „Innerlichkeit“ und gute Menschlichkeit.

Das Fehlen eines öffentlichen Ritus, einer allen Zugehörigen bekannten Lehre und eines religiösen Rechts setzte die Alawiten im 20. Jahrhundert sehr der Säkularisierung aus. Viele öffneten sich für die in den dreißiger Jahren entstandene nationalsozialistische Ideologie der Baath-Partei¹. In den Augen der sunnitischen Muslime galten sie als religionslos. Allerdings gab es auch Bemühungen, die geheim tradierten Lehren öffentlich zugänglich zu machen und dadurch die religiöse Identität zu stärken.

In der Zeit des Völkerbundmandats über Syrien (1920-43) förderten die Franzosen die Alawiten, um ein Gegengewicht zu den dominierenden Sunniten zu schaffen. Dadurch gelangten überdurchschnittlich viele Alawiten im syrischen Militär in Führungspositionen. Da die Armee nach der Unabhängigkeit wiederholt putschte, erlangten die Alawiten einen Einfluss auf den Staat, der weit über ihren Anteil an der Bevölkerung hinausging. Insofern ist der sunnitische Aufstand gegen das ala-

... eine Erblast der französischen Kolonialpolitik.

¹ Baath bedeutet „Sendung, Erneuerung, Erweckung“.

witische Regime (seit 2011) auch eine Erblast der französischen Kolonialpolitik.

1. Wer sind die Alawiten?

Die Alawiten wurden lange nach ihrem mittelalterlichen Lehrer Muhammad Ibn Nusair (gest. um 883) „Nusairier“ genannt. Erst im 20. Jahrhundert setzte sich der Name „Alawiten“ durch, um die Verwurzelung im Schiismus zu betonen und das Image einer obskuren Sekte loszuwerden. Ich gebrauche im Folgenden diesen neueren Namen, auch wenn man im 19. Jahrhundert noch von den Nusairiern sprach.

Das traditionelle Siedlungsgebiet der Alawiten ist das Bergland zwischen dem Mittelmeer mit den Häfen Latakia und Tartus sowie der Ebene des Flusses Orontes in Zentralsyrien. Dorthin hatten sich die Alawiten aufgrund der Verfolgung durch die Sunniten zurückgezogen und lebten hier in der Nachbarschaft von orthodoxen Christen. Während diese bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts einen Aufbruch durch Bildung und Bevölkerungswachstum erfuhren, geschah das bei den Alawiten erst im 20. Jahrhundert. Durch Kinderreichtum wuchs ihre Zahl so sehr an, dass sie am Ende des 20. Jahrhunderts etwa 10 bis 12 % der syrischen Bevölkerung ausmachten.²

Das Alawitentum ist eine Geheimreligion, in der sich gnostische und neuplatonische Lehren erhalten haben. Man glaubt an göttliche Emanationen in früheren Propheten und an eine mehrfache Wiedergeburt. Die Lehren sind schriftlich festgehalten, werden aber von den

Eingeweihten geheim tradiert. Die Alawiten kennen Andachtsräume, haben aber keine Moscheen. Sie lehnen den islamischen Gebetsritus ab, können ihn in Verfolgungszeiten aber aus Gründen des Schutzes vollziehen. Die Methode der Anpassung bzw. „Verstellung“ spielte lange eine große Rolle. Je nach Situation gaben sich die Alawiten als sunnitische Muslime oder sogar als Juden oder Christen aus.

Typisch ist folgende Geschichte aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Der amerikanische Missionar Henry H. Jessup lernte 1862/63 einen Alawiten kennen und berichtete ausführlich über ihn (Jessup 1910: 255-264).³ Dieser Sulaiman Effendi stammte aus Antiochien und war im Alter von 17 Jahren in die Mysterien der Sekte eingeweiht worden. Da er ein phänomenales Gedächtnis hatte, lernte er die gesamte Lehre der Alawiten auswendig. Obwohl es streng verboten war, trennte er sich von ihnen auf der Suche nach einer „besseren Religion“ und versuchte es mit dem Islam, dem Judentum, der orthodoxen Kirche und dem Katholizismus, bevor er sich dem evangelischen Glauben zuwandte.

In Damaskus wurde Suleiman durch den berühmten Arzt Dr. Meshaka – einem Konvertiten aus dem Katholizismus – unterwiesen. Offensichtlich hatte Dr. Meshaka aber einen zwiespältigen Eindruck von Sulaiman und schickte ihn zu Pastor Jessup nach Beirut. Dieser ermutigte Sulaiman, die Lehren der Alawiten aufzuschreiben. Innerhalb einiger Wochen fertigte dieser ein umfangreiches Manuskript an (ebd.: 261). Anschließend sandte Jessup ihn für ein halbes Jahr zu den Mitarbeitern der Reformiert-Pres-

² Thomas Koszinowski, Länderbericht Syrien, in: *Der Nahe und Mittlere Osten: Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur. Bd. 2 Länderanalysen*, hg. von Udo Steinbach und Rüdiger Robert, Opladen 1988, 386.

³ Henry H. Jessup, *Fifty Three Years in Syria*, New York 1910.

byterianischen Mission⁴ nach Antiochien, da diese unter den Alawiten arbeiteten. Nach Beirut zurückgekehrt, wurde Sulaimans Text gedruckt (ebd.). Die Broschüre fand in Syrien weite Verbreitung und rief unter den Eingeweihten der Sekte Entsetzen hervor. In Amerika wurde 1865 eine englische Übersetzung in der Zeitschrift der American Oriental Society veröffentlicht (ebd.: 261f).

Sulaiman Effendi bereitete den Missionaren zunehmend Probleme. Aus Antiochien schrieb Missionar R. J. Dodds besorgt: „*Sulaiman setzt die [Alawiten-] Berge in Brand...in seinem Kopf ist irgendwo eine Schraube locker...*“ (ebd.: 263) Hinzu kam, dass seine Alkoholabhängigkeit immer offensichtlicher wurde – bei den Alawiten durchaus verbreitet, für die Missionare mit einem Leben als Christ nicht vereinbar. Schließlich gelang es den alawitischen Scheichs, sich durch eine List Sulaimans zu bemächtigen und ihn auf bestialische Weise zu ermorden (ebd.: 261 und 263f).

2. Die Syrien-Mission des American Board und die Alawiten

1823 hatten die ersten Missionare des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (Boston, kurz ABCFM bzw. AB) Beirut als Basis für ihre Arbeit in Syrien gewählt und von dort aus Erkundungsreisen in das syrische Hinterland unternommen. Dabei lernten sie auch die Alawiten kennen. Man bezeichnete sie allerdings schlicht als „Heiden“ (ebd.: 255), da sie Spiritismus und Zauberei praktizierten. Natürlich wollten die Amerikaner auch ihnen das Evangelium verkündigen, da sie bei den Anhängern der verschiedenen Religionen, Konfessionen und Sekten Syriens grund-

sätzlich keinen Unterschied machten. In der Praxis konzentrierten sie sich aber auf Gruppen, die sich für das biblische Evangelium empfänglich zeigten. Zu diesen gehörten die Armenier in der östlichen Türkei. Während unter ihnen in kurzer Zeit eine armenisch-evangelische Kirche entstanden war, bekehrten sich in Syrien nur einzelne aus den verschiedensten religiösen und konfessionellen Traditionen. Es kam nicht zu größeren geistlichen Aufbrüchen mit einem ehrlichen Verlangen nach dem Wort Gottes. Die Bekehrten hatten von ihrer jeweiligen Herkunftsgruppe viel zu erleiden. Ihre neue Heimat fanden sie in den evangelischen Gemeinden. Die Amerikaner legten keinen Wert darauf festzuhalten, wie viele Alawiten sich zu Jesus Christus bekehrt hatten und in die neuen Gemeinden integriert worden waren.

An ernsthafter Verkündigung unter den Alawiten hat es nicht gefehlt.

Die Alawiten wurden allerdings als schwer zu erreichen eingeschätzt. Erstens waren fast alle des Lesens unkundige Bergbauern. Zweitens konnten sie sich aus Gründen des persönlichen Vorteils als Interessenten am evangelischen Glauben ausgeben, ohne tiefere geistliche Anliegen zu haben. Drittens war der Spiritismus bei ihnen besonders tief verwurzelt, und viertens war in Syrien

... das öffentliche Gewissen ...so sehr ...verdorben, dass Menschen einen Religionswechsel erklären können, ohne die geringste Idee einer wirklichen Veränderung zu haben, umso mehr aber schlechte Absichten zu hegen (ebd. : 351).

Dazu ein Beispiel: 1866 hatten sich in dem von orthodoxen Christen und Alawiten bewohnten Ort Safita 300 Orthodoxe und etliche Alawiten aus zweifelhaften Gründen zu Protestanten erklärt. Nur zwölf von ihnen erwiesen sich als ernsthafte Sucher nach der Wahrheit und

4 Vgl. Absatz 3 dieses Aufsatzes.

wurden trotz heftiger Verfolgung evangelisch (ebd.).

An ernsthafter Verkündigung unter den Alawiten hat es nicht gefehlt. Der amerikanische Missionar Watson hatte im zentralsyrischen Homs die Grundlagen für die Entstehung einer evangelischen Gemeinde gelegt. Sie hatte bereits 1860 einen einheimischen Prediger (ebd.: 285) und wurde dadurch bekannt, dass Mitglieder der Gemeinde im Umland der Stadt und auch in den Alawitendörfern evangelisierten. Bereits 1863 machten zwei Männer aus der Gemeinde eine achttägige Verkündigungsreise in das Siedlungsgebiet der Alawiten. Sie gingen zu Fuß und ließen die mitgeführten Schriften von einem Esel transportieren (ebd.: 272). Durch die Evangelisationsreisen aus Homs entstanden evangelische Gemeinden im südlichen Gebiet der Alawitenberge. Vor allem orthodoxe Christen wurden evangelisch, aber es mögen auch einzelne Alawiten eine tiefgehende Bekehrung erfahren haben.

3. Die Arbeit der Reformiert- Presbyterianischen Mission unter den Alawiten

Allgemeines

Die reformierten Presbyterianer arbeiteten von 1856 bis 1958 im syrischen Raum und hatten ihr Zentrum in Latakia (vgl. Sanderson 1976)⁵. Sie kamen aus den USA, Schottland und Irland. In ihrer Theologie spielte die reformierte Bundestheologie eine große Rolle, weshalb man von ihnen als den „Covenantern“⁶ sprach. Sie waren Pastoren, Lehrer oder Ärzte. Die Ehefrauen wurden als Missionarinnen angesehen und arbeiteten in allen Bereichen mit.

5 Marjorie Allen Sanderson, *A Syrian Mosaic*, Pittsburgh 1976.

6 Englisch covenant: Bund.

Die Covenanter wählten Nordwestsyrien als Arbeitsgebiet, da es hier noch keine nennenswerte evangelische Missionsarbeit gab. Sie verkündigten das Evangelium unter den verschiedenen Gruppen von Traditionschristen, unter Muslimen und vor allem unter der alawitischen Bevölkerung. Die Zahl der Alawiten in der Region Latakia wurde um 1860 auf ca. 75.000 geschätzt. Dabei ist zu bedenken, dass damals im syrischen Gebiet nur etwa eine Million Menschen lebte.

Die Covenanter zeichneten sich durch ein großes Vertrauen in Gottes Führung, eine starke Hingabe an Jesus Christus, ein persönliches Glaubensleben, Heiligung des Lebens und Leidensbereitschaft aus. Das persönliche und das gemeinschaftliche Gebet nahmen einen wichtigen Platz ein. Die Mitarbeiter erduldeten viel Krankheit und zahlreiche Todesfälle sowie Anfeindung und Verfolgung seitens der osmanischen Regierung, der muslimischen und alawitischen Bevölkerung sowie der alten Kirchen. Immer wieder wurden Schulen und Versammlungshäuser geschlossen und Gläubige unter Druck gesetzt, geschlagen und inhaftiert. Dennoch verbrachten zahlreiche Missionare ihr ganzes Berufsleben im nordsyrischen Gebiet.

Die Mitarbeiter nutzten jede Gelegenheit zur Predigt des Evangeliums, zum Lesen und Erklären biblischer Texte sowie zum Ruf in die Nachfolge Jesu Christi. Einen Hausbesuch werteten sie nur dann als solchen, wenn sie das Evangelium verkündigt hatten. Die Bekehrten – gleich ob von altchristlichem, alawitischem oder sunnitischem Hintergrund – wurden in der Bibel und im Katechismus unterwiesen und in Gemeinden gesammelt. Die Covenanter-Kirche taufte Kinder von Gläubigen, nahm sie aber erst nach

Eine große Rolle spielten die Schulen und Internate.

einer persönlichen Bekehrung in die Abendmahlsgemeinschaft auf.

Die Ärzte betrieben Ambulanzen und bauten im Laufe der Zeit einige kleine Krankenhäuser auf. Eine große Rolle spielten die Schulen in Städten und Dörfern sowie die Internate in den Städten. Dadurch wurden vor allem junge Menschen für ein Leben mit Christus gewonnen. Neben der vielfältigen Opposition gegen die evangelische Arbeit war die weit verbreitete Trunksucht ein großes Hindernis.

Schon 1872 begann ein Missionar, in einem kleinen Seminar in Latakia Evangelisten theologisch auszubilden. Sie mussten sogar Hebräisch und Griechisch lernen. Missionarinnen bildeten Evangelistinnen („Bibelfrauen“) aus. Im Sommer wurden Ferienbibelschulen durchgeführt.

Zwischen der Syrien-Mission des AB und den Covenantern gab es eine begrenzte Zusammenarbeit. Der amerikanische Pastor R. J. Dodds hatte 1858 zunächst versucht, in Zahlâ (Libanon) Fuß zu fassen, wurde aber von der katholischen Bevölkerung vertrieben. Daraufhin wechselte er mit seiner Familie nach Latakia über und wurde einer der Pioniere der dortigen Arbeit (Jessup 1910: 154). Von 1868 bis 1873 arbeitete der in Beirut evangelisch gewordene Lehrer Bishâra Haddâd in Latakia und unterrichtete hier Schüler aus alawitischen Familien (ebd.: 326).

Gemeindeaufbau und Leidenszeiten

Eine erste Blütezeit erlebte die Mission um 1880. Sie betrieb damals 22 Tageschulen, zwei Internate in Latakia mit 650 Schülern und elf Sonntagsschulen. 138 Einheimische bildeten die Abendmahlsgemeinde, sechs Männern studierten am Seminar (Sanderson 1976: 26).

Um 1890 wurden Gemeinden in Latakia und an kleineren Orten organisiert. Anderswo fanden in den Schulen evangelistische Versammlungen statt. Einige Evangelisten standen im Dienst (ebd.: 55).

Ab 1908 wurde die Arbeit in den Strudel der politischen Umwälzungen hineingerissen.

Im Raum Latakia mussten sich die Missionare und einheimischen Mitarbeiter um Tausende von armenischen Flüchtlingen kümmern und kamen nicht mehr zur evangelistischen Arbeit. Erst 1910 konnten sie sich wieder aus der Flüchtlingsarbeit zurückziehen. Vier Jahre später begann der Erste Weltkrieg und brachte viel Leid über die jungen Gemeinden. Die Nöte der syrischen Bevölkerung waren unbeschreiblich.

Unter der französischen Mandatsregierung normalisierten sich die Verhältnisse. Das Krankenhaus der Mission in Latakia konnte seine Arbeit ausweiten. Die verbliebenen Missionarinnen und Missionare nutzten jede Gelegenheit zur Predigt des Evangeliums bei Haus- und Dorfbesuchen. Eine Missionarin schrieb: „Die Türen sind jetzt geöffnet. Wir wissen nicht, wann sie geschlossen werden.“(ebd.: 83) Die Wirtschaftskrise in den USA zu Beginn der Dreißiger Jahre brachte die Mission in große Not. Die Schulen mussten sich durch Schulgeld selbst erhalten, das Krankenhaus in Latakia wurde geschlossen (ebd.: 86).

Während und nach dem Zweiten Krieg bestand in Latakia und in den umliegenden Dörfern ein großes Bedürfnis nach Schulunterricht. Die Jugendlichen in der Gemeinde Latakia begannen 1946 eine sonntägliche Gebetsversammlung auf Englisch. Um 1950 nahmen 60 bis 70 junge Leute daran teil. Aus dieser Gruppe kamen viele der leitenden Mitarbeiter der Kirche.

Das unabhängige Syrien schränkte in den folgenden Jahren die Tätigkeit von Mission und Kirche immer mehr ein. 1947 verbot ein Gesetz die Teilnahme von Muslimen an Bibelklassen, auch wenn sie dies wünschten. Im gleichen Jahr wurde per Gesetz bestimmt, dass in den Regierungsdienst nur aufgenommen werden kann, wer die Regierungsexamina auf Arabisch abgelegt hat. In den Missionsschulen musste folglich mehr Arabisch-Unterricht erteilt werden. Gleichzeitig wollte man aber das Niveau im Englischen halten, da die Schulen deshalb bei jungen Leuten begehrt waren.

Das Ende der Missionsarbeit

Als sich in den fünfziger Jahren das Ende der ausländischen Missionsarbeit in Syrien abzeichnete, überlegte man, wie die Schularbeit in einheimische Hände gelegt werden könne. Die Mission wollte die Schulen so lange wie möglich erhalten. Einheimische Direktoren und Schulkomitees übernahmen die Leitung. Durch die Schularbeit fanden nach wie vor junge Menschen zum persönlichen Jesus-Glauben. Die christlichen Schulen Syriens und des Libanon führten jährlich eine Schülerkonferenz durch. Die Schüler aus Latakia luden außerdem zu Wochenendfreizeiten ein. Auch junge Muslime wurden an Jesus gläubig (ebd.: 99).

Die Gemeinden entwickelten sich unterschiedlich. Während die Gemeinde in Latakia durch Zuzug aus den Dörfern wuchs, schrumpften die Dorfgemeinden wegen Wegzug und starben teilweise aus. Die Kirche in B'hamra wurde in den sechziger Jahren von den Alawiten gewaltsam geschlossen. Im Jahr 2000 gab es in dem Ort keine Evangelischen mehr.

Die syrische Regierung verfolgte zunehmend eine antiwestliche und sozialistische Politik. Sie warf der Mission vor, die Alawiten gegen diesen Kurs zu beeinflussen. 1955 begannen die Behörden,

die amerikanischen Missionare immer mehr unter Druck zu setzen, sie geheimdienstlich zu beobachten, ihre Reisen im Land einzuschränken und sie schließlich nach und nach des Landes zu verweisen. 1958 musste das letzte Lehrerehepaar abreisen. Damit war die hundertjährige, bewegte und für viele Menschen segensreiche Arbeit der Reformiert-Presbyterianischen Mission in Nordost-Syrien zum Abschluss gekommen.

Der durch die Mission entstandene kleine Gemeindebund integrierte sich später in die evangelische Synode für Syrien und Libanon. Angesichts der politisch schwierigen Situation rückte nun die Sicherung des Bestandes in den Mittelpunkt. Es ist bezeichnend, dass die große evangelische Gemeinde in Latakia seit den fünfziger Jahren keine Evangelisationen mehr durchführte. Sie entwickelte keine neuen Formen für das christliche Zeugnis in der Gesellschaft.

Sakr Makhlûf – ein bekannter bekehrter Alawit

Sakr Makhlûf (ca. 1870-1960) stammte aus Mirg Ma'irbân bei B'hamra und wurde Lehrer und Evangelist. Er arbeitete lang in B'malka, evangelisierte aber im ganzen Bezirk Latakia und wurde später überregional bekannt. Er war eifrig im Verbreiten christlicher Literatur und schrieb einige Bücher. Er kannte die alawitische Religion sehr gut und wusste um die Macht der Tradition. Es war für ihn schmerzlich, dass etliche Kinder von bekehrten Alawiten zur Religion der Vorfahren zurückkehrten (ebd.: 81f). 1955 wurde er für drei Monate ohne Angabe von Gründen inhaftiert. Im Gefängnis führte er drei Alawiten zum Glauben an Jesus Christus.

4. Der kurze Dienst der Britisch-Syrischen Mission im Alawitengebiet

Die Britisch-Syrische Mission (London) arbeitete von 1860 bis 1963 in Syrien (vgl. Scott 1960).⁷

... von einem alawitischen Scheich zur Arbeit unter Alawiten bewegt.

Zwischen 1936 und 1950 konnte sie in Absprache mit den Covenantern einen Dienst unter den Alawiten durchführen, obwohl deren Wohngebiete von den Stationen der Mission relativ weit entfernt lagen. Motor dieser Arbeit war die Dänin Paludan. Sie war 1921 in den Libanon gekommen und hatte in Tyrus, Ainzehalta und Baalbek in medizinischer Hilfe und evangelistischer Verkündigung gearbeitet (ebd.: 91). Da sie gern unterwegs war, ließ sie sich von einem alawitischen Scheich, der in der Blindenschule in Beirut zum Jesus-Glauben gekommen war, zur Arbeit unter den Alawiten bewegen. 1936 unternahm sie zusammen mit einheimischen Evangelisten von Baalbek aus zwei Missionsreisen in die Alawitendörfer. Sie empfand Armut, Unwissenheit und Aberglaube, besonders unter den Frauen, als erschreckend groß. Durch die medizinische Hilfe erwarb das Missionsteam das Vertrauen der Bevölkerung. Auch die Verkündigung wurde gern angenommen. An die Lesekundigen konnten Bibeln weitergegeben werden. Hatte die Gruppe auf der ersten Reise im Frühjahr 1936 ihre Zelte in Dreikish aufgeschlagen und von hier aus zu Fuß die umliegenden Dörfer besucht, wurden im Herbst jenes Jahres Husn Suleiman und Tres als zentrale Orte gewählt (ebd. 91-93).

⁷ Frances E. Scott, *Dare and Preserve. The story of one hundred years of evangelism in Syria and Lebanon from 1860-1960*, London 1960.

1938 unternahm ein weiteres Missionsteam eine längere Erkundungsreise in das alawitische Bergland, um die Errichtung einer festen Station zu prüfen. Dazu kam es 1939 in dem orthodoxen Dorf Meshta, das im Einzugsbereich alawitischer Dörfer lag. Frau Paludan zog mit der Familie eines Evangelisten dorthin. Die Bevölkerung war offen, und es kam zu Bekehrungen. Es wird berichtet:

Die Menschen baten immer wieder um Schulen, aber die Mission war nicht in der Lage, die benötigten Finanzen und Personen zur Verfügung zu stellen (ebd. 95).

Während des Zweiten Weltkrieges führte das Team die Arbeit unter den Alawiten weiter. In Dreikish betrieb Frau Paludan eine kleine Ambulanz, und in Breikieh konnte sie 1942 eine kleine Schule für Jungen eröffnen. In dem halb alawitischen und halb orthodoxen Dorf Jenin ließ sich ein Evangelist nieder. Zunächst gab es viel Widerstand, aber dann bekehrten sich der Lehrer des Ortes und seine Frau. Der Evangelist bekam ein gutes Verhältnis zum orthodoxen Priester (ebd. 96). 1940 halfen ein Evangelist und eine Evangelistin Frau Paludan. 1941 bekehrte sich ein alawitischer Scheich (ebd. 95).

Als Frau Paludan altershalber nach Dänemark zurückkehrte, fand sich keine Missionarin zur Fortführung ihrer Arbeit. Zwar wohnten einheimische Evangelisten weiterhin in Jenin und Meshta, aber ihr Dienst verlagerte sich ganz auf die christliche Bevölkerung (ebd.: 97).

5. Pastor Iskander Jafid

Der Syrer Iskander Jafid (1912-1989) wurde international bekannt. Er stammte aus einer wohlhabenden alawitischen Familie in B'hamra und bekehrte sich als Oberschüler in Tripolis. Er trat in die französische Besatzungsarmee ein und wurde Hauptmann. Er verließ die Armee, als sie sich 1941 in Vichy-Treue und

Vichy-Gegner spaltete. Er arbeitete nun als Kaufmann in Tripolis und heiratete eine orthodoxe Christin. 1947 nahmen sie die libanesische Staatsbürgerschaft an. Durch ein Fernstudium erlangte Jadfid sein theologisches Rüstzeug. Am evangelischen Krankenhaus in Tripolis übernahm er eine Teilzeitstelle als Seelsorger. Die Kirche der evangelischen Synode für Syrien und Libanon berief ihn zum Prediger in Nabatiya (Südlibanon). Dann arbeitete er für einige Jahre in einem christlichen Verlag in Beirut, bis ihn die Kirche der Nationalen Evangelischen Union zum Pastor für die Gemeinden Hadath und Dbayeh berief (Wassermann 1995: 163).⁸ 1966 wählte ihn die Evangelische Karmelmission zu ihrem Vorsitzenden für den Libanon (ebd. und Wassermann 1997: 36ff).⁹ 1968 trat er in den halbeinzelnen Dienst dieser deutschen Mission ein. Er schrieb viele Schriften mit Vergleichen zwischen Islam und Evangelium. Sie wurden weltweit verbreitet, und insofern war Iskander Jadfid der ehemalige Alawit mit der größten Außenwirkung. 1976 wanderte er mit seiner Familie in die USA aus (Wassermann 1997: 48).

6. Auswertung und Ausblick

Keines der im Alawitengebiet tätigen evangelischen Missionswerke hatte das Ziel, eine Kirche aus bekehrten Alawiten zu gründen. Man integrierte diese vielmehr in evangelische Gemeinden, zu denen überwiegend bekehrte Menschen aus den Traditionskirchen gehörten. Deshalb ist es nicht überraschend, in den ausgewerteten Büchern keine Angaben

8 Walter Wassermann, *Bewahrungen und Erfahrungen in Europa und im Nahen Osten*, Villach 1995.

9 Walter Wassermann, *Patriarchen, Pioniere, Persönlichkeiten. Zeugen Christi in islamischen Ländern*, Villach 1997.

über die Zahl der Alawiten, die durch die evangelische Missionsarbeit zwischen 1850 und 1950 Christen wurden und Christen blieben, zu finden.

Tragisch ist, dass die kleinen Gemeinden in den Alawitenbergen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend ausstarben. Das hat verschiedene Gründe. Zunächst wurde die Fortführung der Evangelisation vom Staat immer mehr erschwert bzw. schließlich verboten. Dann verließen viele Christen die Dörfer, um in größeren Städten Arbeit oder eine Möglichkeit zur Auswanderung zu suchen.

Das Ergebnis der Alawiten-Mission mag rückblickend sehr bescheiden wirken. Allgemein wird heute oft der Eindruck erweckt, dass die frühere christliche Verkündigung unter Muslimen und muslimischen Sondergruppen erfolglos war. Das hängt auch damit zusammen, dass neuerdings – wieder einmal – die Bekehrung von Volksgruppen als Ideal vertreten wird. Nach dieser Vorstellung hätte eine „Alawiten-Kirche“ entstehen müssen. Deshalb wird leicht übersehen, dass auch im 19. und 20. Jahrhundert nicht wenige Angehörige von muslimischen Volksgruppen und Sekten Christen geworden sind, auch wenn es nicht zur Gründung von Gemeinden und Kirchen aus ihren jeweiligen Volks- und Religionsgruppen gekommen war. Wer nur an Statistiken und Gemeinden aus Bekehrten von Gruppen interessiert ist, mag die Alawiten weiterhin als eine „unerreichte Volksgruppe“ bezeichnen. Wichtiger ist es jedoch festzuhalten, dass die Alawiten die Möglichkeit hatten, das Evangelium zu hören, und dass sich etliche von ihnen zu Jesus Christus bekehrten und im Glauben an ihn das ewige Heil erlangten.

Ferner ist zu sehen, dass die Geschichte der Mission in Syrien mit der Auswei-

sung der Missionare nicht zu Ende war. Das sporadische Zeugnis einzelner einheimischer Evangelisten und erweckter Christen unter den Alawiten blieb bestehen. Vor allem aber legten die internationalen Missionswerke nun das Gewicht auf die Produktion und Ausstrahlung von Radiosendungen. Es wurde auch in Syrien möglich, christliche Literatur öffentlich anzubieten, z. B. auf internationalen Buchmessen. Um die Wende zum 21. Jahrhundert wurde

christliches Satellitenfernsehen empfangbar, und schließlich kam die Verkündigung im Internet hinzu. Dadurch erhielten erneut syrische Alawiten die Möglichkeit, das Evangelium zur Kenntnis zu nehmen – allerdings auf eine eher zufällige Weise. Welche Wirkungen diese anonymen Medien unter Alawiten erzielt haben, kann begreiflicherweise jetzt noch nicht festgestellt werden. Im Orient würde man sagen „Gott weiß es“ – und das mag vorläufig genügen.

Einladung zum Studientag

„Kontextualisierung bei Bibelübersetzungen“

am Montag, 27. Januar 2014 (10.00–17.30 Uhr), in Gießen
(Evangelische Gemeinschaft Lützellinden, An der Schule 3, 35398 Gießen).

Nachdem eine Fachkommission der Evangelischen Allianz auf Weltebene diese schwierige und sehr kontroverse Thematik gründlich behandelt hat, wurde eine wegweisende Erklärung dieser Kommission im April 2013 veröffentlicht: Report to World Evangelical Alliance for Conveyance to Wycliffe Global Alliance and SIL International (<http://www.worldevangelicals.org/resources/source.htm?id=697>).

Wir konnten **Dr. Roland Werner** als Referenten für unseren Studientag gewinnen. Er war deutsches Mitglied der WEA Fachkommission und wird uns über deren Prozess und Ergebnisse berichten. Außerdem wird es weitere spannende Referate und Referenten geben – sowie Zeit für Rückfragen und Interaktion.

Referieren werden u.a.: **Angelika Marsch**, Leiterin von Wycliff Deutschland, über die Konsequenzen des Reports für die Arbeit von Wycliff/SIL; **Dr. Inge Egner**, Linguistin, über die linguistischen Grundprinzipien der Übersetzungsarbeit. Weitere Referenten sind angefragt.

Damit unser Gespräch einen gemeinsamen Bezugspunkt hat, bitten wir alle Teilnehmenden, den Report der WEA Kommission vor dem Studientag durchzuarbeiten. Von hier aus können wir uns dann den Empfehlungen, Umsetzungsfragen, Hintergrundproblemen sowie vertiefenden linguistischen und missionstheologischen Fragen widmen.

Unkosten inkl. Verpflegung: 25€ (vor Ort zahlbar). Informationen und Anmeldung beim AfeM, (Meiken Buchholz) info@missiologie.org.

Als Veranstalter heißen wir Sie/Euch herzlich willkommen,

*Roland Denner (Arbeitskreis für Islamfragen), Horst Engelmann (AEM Deutschland), Dieter Trefz (Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Missiologie)
Traugott Hopp (Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Theologie)*

Hilfe und Abhängigkeit

Elisa Padilla

Hilfe führt oft zur Abhängigkeit des Empfängers. Was folgt daraus für sogenannte Nord-Süd-Partnerschaften? Die Autorin hinterfragt dazu zunächst einmal aus süd-amerikanischer Perspektive unser Verständnis von „Hilfe“ und unsere Einstellung zu „Abhängigkeit“, um dann konkrete Anregungen für Partnerschaften von „gegenseitiger Hilfe und wechselseitiger Abhängigkeit“ zu geben. Dieser Artikel ist die Übersetzung des letzten von drei Vorträgen, die Elisa Padilla 2012 auf der CCD Konferenz im Konferenzzentrum Schönblick hielt. Die beiden vorangehenden Vorträge erschienen in *em* 2013/2 und *em* 2013/3.

Elisa Padilla wurde als Tochter des Ecuadorianers Dr. René Padilla und der US-Amerikanerin Catalina Feser de Padilla in Buenos Aires geboren, von deren sozial-missionarischer Arbeit sie von Kind auf geprägt wurde. Sie studierte Wirtschaft und Theologie in den USA und ist heute Geschäftsführerin der von René Padilla gegründeten Kairos-Stiftung. Email: elisa.kairos@gmail.com.

Übersetzung von Anna-Lena Matthias.

1. Die Gefahren der Abhängigkeit

Ich möchte dieses Thema mit einem Brief beginnen:

Liebe Geschwister aus dem Norden,

Mit diesem Schreiben wollen wir Sie darüber informieren, dass unser argentinischer Vorstand der Meinung ist, es sei dringend an der Zeit, die Unterstützung, die wir Ihnen in den letzten fünf Jahren für Ihren Dienst zur Verfügung gestellt haben, nun auslaufen zu lassen. Wir sind uns des gewaltigen Bedarfs bewusst, den Sie erleben, wenn Sie in einem Umfeld dienen, das geprägt ist von einer hohen Rate an Selbstmorden und Herzkrankheiten aufgrund von übermäßigem Konsum, von extremer Einsamkeit und Isolation als Resultat des Individualismus sowie von wachsender Säkularisierung und dem damit verbundenem Verlust des Lebenssinnes, welche so charakteristisch sind für Ihre technokratische Gesellschaft.

Wir fürchten jedoch, dass wir nur Ihre Abhängigkeit von Ihren Brüdern aus dem Süden verstärken, wenn wir Ihnen weiterhin unsere Mitarbeiter zur Verfügung stellen und Ihnen die Möglichkeiten eröffnen, uns zu besuchen, zu dienen und von uns zu lernen.

Wenn wir Ihren Dienst weiter unterstützen bestärken wir die Menschen Ihres Landes darin, ständig Empfangende zu bleiben, statt zu Gebern zu werden. Dadurch würden wir Sie in Ihrem Engagement für den biblischen Auftrag beschneiden, anderen in Liebe und Fürsorge zu begegnen, einen einfachen Lebensstil zu pflegen sowie Lebenswillen und –freude zu entfalten.

verstärken wir Ihr Unterlegenheitsgefühl, das Sie als entwickelte Nation gegenüber den Ländern des Südens haben, die zwar weniger entwickelt sind, aber mehr Leben ausstrahlen.

schaffen wir eine Atmosphäre wachsenden Neides, Wettbewerbs und Opportunismus unter den Menschen Ihres Landes, die um die beschränkten menschlichen Ressourcen wettstreiten, die aus unserem Kontext kommen.

vermitteln wir die Vorstellung, das Evangelium sei im Norden ein fremder Glaube, der nur überlebt, wenn er aus dem Süden importiert wird.

verringern wir missionarischen Eifer und nach außen gerichtete Initiativen.

Aus diesem Grund sind wir der Meinung, dass Ihre Kirchen lernen müssen, mit Ihren eigenen Mitarbeiter-Kapazitäten auszukom-

men, und wir müssen daher von weiterer Unterstützung aus dem Süden abraten.

Mit freundlichen Grüßen, E.P.

2. Gegenseitige Hilfe und wechselseitige Abhängigkeit

Ich hab oft das Gefühl, in mir stecke eine Art Sensor mit einer roten Signallampe, die zu blinken anfängt, wenn etwas herauszufinden, was dieses Unbehagen auslöst. Meistens finde ich heraus, dass es gute Gründe für dieses Gefühl gibt. Genauso so geht es mir, wenn ich an das Thema „Hilfe und Abhängigkeit“ denke.

Zunächst einmal offenbart schon die Formulierung an sich schon eine bestimmte Interpretation der Realität. Zum einen unterstellt sie, das wichtigste menschliche Bedürfnis sei Geld und was damit zusammenhängt. Darum meint „Hilfe leisten“ eben „Geld zur Verfügung stellen“. Daraus folgt, dass diejenigen, die Geld haben, auch diejenigen sind, die Hilfe leisten. Dies ist eine logische Perspektive, wenn man aus einer hochgradig materialistischen Gesellschaft stammt.

Ist
Abhängigkeit
per se
etwas
Negatives?

Was bedeutet es aber, wenn wir von einem weniger materialistischem Standpunkt einmal all die lebenswichtigen Bedürfnisse der Menschen betrachten, die nichts mit Geld zu tun haben. Was ist mit den Bedürfnissen, die ein übermäßiger Konsum unbefriedigt lässt, oder mit der Entmenschlichung, die aus dem exzessiven Wohlstand folgt?

Von dieser Perspektive aus betrachtet, ist eine Art von Hilfe nötig, die nichts mit Finanzen zu tun hat. Oftmals kann diese Hilfe am besten von denen geleistet werden, die wenig Geld haben, aber reicher sind an Gemeinschaft, Solidarität, Mut und Spiritualität. Wenn man

erkennt, dass es bei Menschen um mehr geht als um wirtschaftliche Fragen, kann das zu einem Paradigmenwechsel führen, in dem die Menschen im Norden, die reich an materiellem Gütern, aber arm an nicht-materiellen Reichtum sind, von denen Hilfe empfangen können, die reicher sind an Gemeinschaft, aber ärmer an materiellen Gütern.

Genauso scheint es auch Rowell in seinem Buch *To give or not to give*¹ zu sehen, wenn er schreibt:

Wir tun gut daran zu hinterfragen, ob wir an einem Punkt angekommen sind, an dem unser Lebensstil uns als Menschen ausweist, die für ihren Dienst im Reich Gottes zu viel Materielles und zu wenig Geistliches brauchen. Wir fühlen uns so sicher in unserem relativen Wohlstand, dass wir allzu oft glauben und auch so handeln, als ob feststeht, dass die Armen der Welt uns brauchen. Aber wir übersehen dabei aber, dass wir sie ebenfalls brauchen (Rowell 2007: 132).

Hilfe muss also immer in beide Richtungen gehen; Hilfe muss auf Gegenseitigkeit beruhen. Um es auf den Punkt zu bringen: Ihr braucht unsere Hilfe genauso sehr, wie wir eure benötigen!

Zweitens geht das allgemeine Verständnis der Formulierung „Hilfe und Abhängigkeit“ nicht nur davon aus, dass alle Hilfe wirtschaftlicher Art ist, sondern sie versteht auch Abhängigkeit *per se* als etwas Negatives. Diese Lebenseinstellung ist ebenfalls eine logische Auswirkung von Gesellschaften, die so viel Wert auf Individualismus, Unabhängigkeit und persönlichen Erfolg legen. Die Erkenntnis, dass Menschen ihre größte Erfüllung dann finden, wenn sie

1 John Rowell, *To Give or Not to Give?: Rethinking Dependency, Restoring Generosity, and Redefining Sustainability*, Authentic Publishing 2007. Alle Zitate aus diesem Buch wurden für diesen Artikel übersetzt von Anna-Lena Matthias.

in Beziehungen gegenseitiger Abhängigkeit leben, kann zu einem Paradigmenwechsel führen, durch den Menschen und Organisationen von Süd und Nord in wechselseitige Abhängigkeit treten.

Auch hier stimmt Rowell überein:

Was notwendig ist, ist nicht, Abhängigkeit zu fürchten, sondern vielmehr gegenseitige Abhängigkeit entsprechend Gottes Entwurf für die Kirche zu fördern. Jeder von uns ist dazu aufgerufen, anzuerkennen, dass wir miteinander verbundene Glieder eines Leibes sind, die weder funktionelle noch finanzielle Unabhängigkeit von ihren Mitgliedern erlangen können (ebd.: 24).

Abhängigkeit muss daher in beide Richtungen bestehen und darf nicht als etwas Negatives angesehen werden. Abhängigkeit muss auf Gegenseitigkeit beruhen. Um es auf den Punkt zu bringen: Ihr braucht die Abhängigkeit von uns genauso sehr, wie wir die Abhängigkeit von euch brauchen.

Lassen Sie uns hören, was unsere Geschwister aus dem Süden dazu zu sagen haben. Hier sind einige Antworten von Mitgliedern indigener Gemeinden in Argentinien auf die Frage nach dem Beitrag indigener Kirchen für ihre weltweiten Geschwister.

(Videomitschrift)²

JC: Ich glaube, dass Europa im Moment durch eine strukturelle Krise geht, weil große Kapitalisten – der reiche Sektor – jahrelang sehr profitiert hat. Nun richtet dieser Erdteil sein Augenmerk auf Amerika. Heute hat Südamerika, das indigene Amerika, viel zu bieten. Die einzige Möglichkeit, wie wir beginnen können, für uns selbst zu denken, ist, dass man uns endlich selbst denken lässt. Historisch gesehen hat Europa uns mit allen "Ismen" überschwemmt, die es gibt: Nationalsozialis-

mus, Kommunismus, Marxismus usw. Alle Rezepte, die sie uns als argentinischer Nation gaben, fallen heute auseinander.

Deshalb hat Europa viel zu lernen. Hier bei uns haben ganze Nationen überlebt. Man redet ja oft von dem „alten Kontinent“ – doch wer sagt, dass Europa der alte Kontinent ist? Wer schreibt denn die Geschichte? Und wessen Geschichte wurde geschrieben? Darum müssen wir uns von all dem dekolonialisieren. Je mehr wir uns gegenseitig kennen lernen, um so mehr lernen wir einander zu respektieren. So lange wir einander unbekannt bleiben, wird das alte Gefühl der Überlegenheit und der größeren Erkenntnis des einen und der Unterlegenheit des anderen bleiben. Es bleibt eine Herausforderung, den anderen erneut kennen zu lernen, zu wissen, woher wir kommen und wer wir sind, damit wir wissen können, wohin wir gehen. Es bleibt eine Herausforderung, solange da keine Selbstkritik stattfindet. Das gilt auch für uns indigene Völker. Denn oft denken wir nicht indigen. Wir reproduzieren einfach nur Gedanken, die uns von anderen Orten zuge- tragen wurden.

JCM: Unsere Völker haben keine materiellen Reichtümer, aber wir haben geistliche Reichtümer. Wir haben nicht viel Bibelkenntnis, aber was die Bibel sagt, setzen wir in die Tat um. Ich bin begeistert, wenn ich Menschen sehe, Jugendliche und Kinder, die tanzen, Gott loben oder der Predigt des Pastors lauschen. Wenn wir sehen, wie sie leben, dann finden wir sie in der schlimmsten Armut. Aber sie haben Glauben und geistliche Stärke und deswegen bleiben sie am Leben. Sie haben den starken Wunsch zu leben. Ich will damit nicht sagen, dass materielle Dinge nicht nötig sind; man braucht sie wirklich. Doch sollten diejenigen, die wirtschaftliche Macht haben, die reich an materiellen Dingen sind, aber arm an geistlichem Leben, weil ihnen der Frieden fehlt, nach der Weisheit der indigenen Völker suchen, die diese Vitalität in sich tragen. Ich möchte die Geschwister zur Einheit rufen, so dass wir einander entgegen kommen können und versuchen,

2 Zur Entstehung der Video-Interviews siehe Elisa Padillas ersten Vortrag in: *evangelikale missiologie* 2013-2, S. 95-96.

uns zu verstehen, einander als gleichwertig zu behandeln, und einander zu helfen.

RM: Trotz aller Kämpfe und schwierigen Situationen, in denen sich die Ureinwohner befinden, trotz aller Versuche der Regierung, uns auszurotten, wird die ursprüngliche Bevölkerung nicht zurückweichen, denn wir glauben, dass Gott mit uns ist. Wir glauben, dass Gott mit uns ist und bei uns bleibt und aus diesem Grund bleiben wir am Leben. Darum spreche ich über den Eifer, den die indigene Bevölkerung als Kirche zeigt, die Hartnäckigkeit, mit der sie an ihrem Glauben an Jesus festhält. Was auch immer passiert, wir werden Gott weiterhin lieben. Die nicht-indigenen Kirchen in Argentinien und der Welt müssen sich vor Augen halten, dass die Größe, die sie erreicht haben, nur Gottes Gnade zu verdanken ist. Ich glaube, das ist es, was wir gerne beitragen möchten.

In Partnerschaften muss sowohl die Hilfe als auch die Abhängigkeit beidseitig sein. Damit dies geschieht, müssen einerseits wir im Süden uns dekolonialisieren. Wir müssen aus der Haltung des eroberten Volkes herauskommen, und uns unterlegen und unwissend zu fühlen. Andererseits muss der Norden aufhören sich überlegen, weiser und besser zu fühlen, und sich nicht länger so aufführen, als wären wir im Süden unterlegen.

Wir müssen aus der Haltung des eroberten Volkes herauskommen.

Wir haben geistliche Schätze, wir setzen in die Tat um, was die Bibel sagt, haben Glauben und geistliche Kraft. Wir besitzen den starken Wunsch zu leben. Wir verfügen über Weisheit, Vitalität, Eifer und Hartnäckigkeit. Und wir rufen Brüder und Schwestern zur Einheit auf, damit wir aufeinander zugehen und versuchen, einander zu verstehen, als ebenbürtig zu behandeln und zu helfen. Mögen wir Ohren haben, zu hören was

unsere indigenen Brüder den Kirchen zu sagen haben.

3. Gründe oder Ausreden, um nicht zu geben?

Die landläufigen Befürchtungen, die der Norden in Bezug auf den Süden hervorbringt sind, dass die Hilfe

- Menschen ermuntert beständig Empfänger zu bleiben.
- Minderwertigkeitsgefühle fördert.
- Neid, Wettstreit und Opportunismus hervorruft.
- freiwilliges Engagement minimiert.
- dazu führt dass Glaube als etwas Fremdartiges angesehen wird
- den missionarischen Eifer verringert.

Wenn wir diese Befürchtungen nehmen und sie umkehren in etwas, das der Süden dem Norden sagt, sowie es im Schreiben am Anfang dieses Beitrages geschah, dann hören sich die aufgeführten Argumente lächerlich an. Eine natürliche Reaktion wäre: „Warum sollte der Süden die Partnerschaft beenden? Sie sind nicht die Geberländer, sondern nur abhängige Empfänger.“ Die Argumentation gegen Abhängigkeiten ist von Überlegenheit durchtränkt. Sie geschieht vom Standpunkt der Geber-Seite, die selbst keine Unterstützung nötig hat, selbstgenügsam ist und sich entscheiden kann, die Hilfe vom „schwächeren“ Partner abzuschneiden und stattdessen finanzielle Ressourcen lieber zu horten als wegzugeben. Wie Rowell schreibt:

Die seit langem etablierten und zu weiten Teilen anerkannten missiologischen Prinzipien, die die westliche Sorge über eine mögliche Abhängigkeit hervorheben, dienen heute manchmal eher der Erfüllung egoistischer Motive, als dass sie dazu bewegen, aufopferungsvollere Wege zu suchen, um den immensen geistlichen und materialen Nöten zu begegnen. Die übliche missiologische Rechtfertigung für einen Stand-

punkt, der das gegebene materielle Ungleichgewicht garantiert, basiert auf der Überzeugung, dass indigene Völker und ihre Kirchen sich selbst unterhalten sollen und dass materielle Unterstützung von außen ungesunde Abhängigkeiten schafft (ebd.: 3).

Mein innere rote Warnlampe findet ihren Ausdruck in den Worten Rowells,

Das eigentliche Problem der Abhängigkeit liegt eher bei den Gepflogenheiten des Westens, die unser Überlegenheitsgefühl zum Ausdruck bringen, als bei der Neigung der indigenen Kirchen, von Fördermitteln zu leben. (ebd.: 25)

Das Problem der Abhängigkeit hat also mehr mit der Art und Weise zu tun, wie der Norden Geld gibt, nämlich als Ausdruck von Überlegenheit, als damit, dass einheimische Mitarbeiter versuchen, ein Gehalt von außerhalb zu bekommen. Darum meint Rowell: „Ich glaube, es ist an der Zeit, dass die westlichen Kirchen damit aufhören, sich über die Abhängigkeit von indigenen Gläubigen Sorgen zu machen, und damit beginnen, über unsere eigene Selbstgefälligkeit als wohlhabende Gläubige nachzudenken.“ (S. 66) Die Kirchen im Norden müssen anfangen ihren bequemen Lebensstil in Frage zu stellen, der möglich ist, weil sie so viel Geld zur Verfügung haben. Denn, „Wir können es einfach nicht mehr verantworten, auf globale Not mit westlichem Geiz zu antworten.“ (67)

Es ist traurig aber wahr, Rowell sieht viele Hinweise dafür, dass dieser Geiz zunimmt.

- Christen in den USA setzen immer mehr auf „kaufen, kaufen, kaufen“ und „behalten, behalten, behalten“. Persönliche Freigiebigkeit kommt aus der Mode.
- 1921 wurden 2,9% des Gesamteinkommens für wohltätige Zwecke gegeben.

- Während der großen Depression 1933 wurden sogar 3,3% gespendet.
- 2000 waren es 1,6%. Das bedeutet, dass die Menschen 98% ihres Einkommens für sich selbst verwendet haben. Dies beweist, je reicher wir werden, desto weniger geben wir im Verhältnis von unserem Einkommen ab.
- Man schätzt, dass 98% des in den USA für christliche Belange gespendeten Geldes innerhalb des Landes bleiben.

Ron Sider schreibt in seinem Buch *Scandal of Conscience*³, dass UN-Studien belegen, dass zusätzliche 70-80 Milliarden US-Dollar pro Jahr genügen, um allen Armen der Welt einen Zugang zur Grundversorgung z.B. im Bereich der Gesundheit und Bildung zu ermöglichen. Wenn amerikanische Christen nur ihren Zehnten gäben, könnten Sie damit die gesamte Rechnung bezahlen und hätten immer noch 60-70 Milliarden US-Dollar übrig für weltweite evangelistische Arbeit (Sider 2007: 100).

Die Argumentation gegen Abhängigkeiten ist von Überlegenheit durchtränkt.

Es besteht kein Zweifel, dass die Argumente gegen eine finanzielle Abhängigkeit zum Teil ihre Berechtigung haben. Jedoch sollten diejenigen, in deren Hand die finanziellen Mittel liegen,

- sich vor einer herablassenden Haltung hüten im Umgang mit ihren finanziellen Mittel.
- sich ihre eigene Bedürftigkeit eingestehen.
- die nicht-finanziellen Beiträge aus dem Süden anerkennen.

3 Ronald J. Sider, *The Scandal of the Evangelical Conscience: Why Are Christians Living Just Like the Rest of the World?*, Baker Book House, 2005. (übersetzt von Anna-Lena Matthias).

- überprüfen, wie sie Geld geben.

Vor allem dürfen mögliche Gefahren des Geben niemals als Vorwand dafür benutzt werden, zu horten, das Spenden zu unterlassen und das Geld für sich selbst zu behalten. Wie Chuck Bennett sagt,

Sich zu weigern, unseren Wohlstand mit Geschwistern in anderen Ländern zu teilen, weil es Fälle von Missbrauch gab, wäre als ob man die Ehe abschafft, weil manche Männer ihre Frauen schlagen (zitiert in Sider 2007: 4).

4. Das „Drei-Selbst-Prinzip“

Im zweiten Kapitel seines Buches geht Rowell im Detail auf den Ursprung des „Drei-Selbst-Paradigmas“ ein, das die Kirchen vor Ort dazu aufruft, sich selber zu leiten, selber zu finanzieren und selber weiter auszubreiten.

Seit der Jahrhundertwende um 1900 war die Frage der Abhängigkeit eines der Hauptthemen der Missionsorganisationen. Die ursprünglichen Gedanken hierzu stammen von dem englischen anglikanischen Leiter Henry Venn (1796-1873), der 30 Jahre lang Direktor der *Church Mission Society* war. Diese drei wichtigen Anliegen wurden auch von dem großen amerikanischen Missionsleiter Rufus Anderson vorangetrieben. Der amerikanische China- und Korea-missionar John Nevius (1829-1893) machte das heute überall anerkannte „Drei-Selbst-Paradigma“ allgemein bekannt.

Venn war einer der ersten westlichen Leiter, der die kolonialen Aspekte der missionarischen Methodologie verurteilte. Sein Modell war eine Reaktion auf

- christlichen Kolonialismus,
- christlichen Paternalismus,
- kirchlichen Imperialismus,
- Mangel an lokaler Leiterschaft,

- die Geisteshaltung einer „Religion der Herrscher“, die eine herablassende Beziehung zur einheimischen Kirchenleitung förderte.
- die Vorstellung, der Westen habe eine göttliche Berufung zu dem Auftrag, die Welt zu zivilisieren.
- sowie die damit verbundene Vorstellung, es gäbe niedere, unterlegene oder unmündige Rassen.
- fehlende Bestrebungen der Missionare, Verantwortung an die örtliche Leiterschaft zu delegieren.

Venn, Anderson und Nevius haben einen wichtigen Beitrag geleistet, der sich in dem Trend der letzten 150 Jahre niederschlug, dass Missionsbewegungen indigene Gemeinschaften aufbauten. Das spanische Sprichwort „Zwischen Theorie und Praxis liegt oft ein weiter Weg“ trifft auch hier zu, und in vielen Fällen bestimmen immer noch Leiter aus dem Norden in den südlichen Gemeinden und Organisationen. Aber es ist auch wahr, dass bereits in vielen Konfessionen und Organisationen die Leitung in lokaler Hand liegt. Dafür sind wir dankbar.

Es gibt jedoch neue Frage, denen wir uns im 21. Jahrhundert stellen müssen.

- Was machen wir mit dem Macht-Ungleichgewicht zwischen nördlichen und südlichen Organisationen?
- Wie gehen wir mit den übergroßen Unterschieden der Vermögensverteilung um?
- Ist das Prinzip des Selbst-Unterhaltes angesichts solcher Ungleichheiten gültig?
- Könnte es sein, dass wohlhabende Christen das Prinzip des Selbst-Unterhaltes als Entschuldigung dafür nehmen, ihren Reichtum in sich und die eigenen Organisationen zu investieren?

5. Geben, während wir nehmen: Situationen der Ungerechtigkeit

Während der Vorbereitung für diesen Vortrag besuchte mich ein europäischer Missionar, der in einem afrikanischen Land arbeitet. Er brachte seine große Frustration darüber zum Ausdruck, dass er zehn Jahre dort gelebt und gearbeitet hat, aber die Menschen keinerlei Fortschritte zu machen scheinen.

- Sie hängen immer noch von ausländischen Finanzierungen ab.
- Sie haben keinerlei Disziplin oder Eigeninitiative zur Arbeit.
- Sie wetteifern miteinander um Geld, Macht und Status.
- Sie sind unfähig irgendein Projekt weitzuführen.
- Sie sind ein perfektes Beispiel für Abhängigkeit.

Zunächst einmal verkauften wir ihm einige Bücher, die auf Spanisch im Verlag Kairós erschienen sind. Es war zum einen das Buch von Bryant L. Myers, *Walking with the poor: principles and practices of transformational development*, in dem es dem Autor darum geht, nicht einfach nur effektivere Entwicklungsarbeit zu leisten, sondern in transformierende Entwicklung zu investieren, wozu gehört, Menschen zu helfen, ihre wahre Identität, ihre wahre Bestimmung und Berufung sowie ihre wahre Einheit mit Gott, sich selbst, anderen und mit ihrer Umwelt zu entdecken.⁴ Zum anderen handelt es sich um das Buch von Ute und Paul Frank, *Begleiten statt erobern*,⁵ welche das

4 Siehe Bryant L. Myers, *WALKING WITH THE POOR: PRINCIPLES AND PRACTICE OF TRANSFORMATIONAL DEVELOPMENT*, Orbis Books 1999, S.7.

5 Ute und Paul Frank, *Begleiten statt erobern*,

Ergebnis jahrelanger Arbeit eines Menoniten-Teams im argentinischen Chaco ist, das mit verschiedenen Gruppen von Ureinwohnern gearbeitet hat.

Dann hatten wir ein langes Gespräch mit diesem Missionar und erfuhren mehr über die Geschichte dieses Volkes.

- Sie sind Waldbewohner (Sammler, kein sesshaftes Volk).
- Sie wurden von den Spaniern erobert (wie sie sagen „kolonialisiert“).
- Sie wurden durch typische wohlhabende amerikanische Missionare evangelisiert.
- Sie wurden anschließend der Obhut spanischer Missionare übergeben.
- Von ihnen wird nun erwartet, dass sie den Erwartungen ihrer jetzigen Gönner entsprechen.
- Ihre Bräuche, Sprache, und Kultur wurde verachtet, vernachlässigt und zerstört.

Welche Würde bleibt einem Menschen nach dieser Art von Behandlung? Wir erobern, wir plündern, wir zerstören. Und dann wundern wir uns, dass diese Menschen keine Initiative zeigen, von uns abhängig sind, und dass sie glauben, nur Menschen mit weißer Haut könnten bestimmte Arbeiten durchführen. Jedes Imperium hat zu seiner Zeit dazu beigetragen, europäische Länder in Afrika, nordamerikanische Länder in Südamerika. Es ist eine Geschichte von Missbrauch, Raubbau und dem Anhäufen von Reichtümern auf Kosten der schwächeren Nationen. Es ist auch eine Geschichte über das Ausmerzen lokaler Kulturen. Wir bezahlen also für das, was wir getan haben, und ernten, was wir

... und dann wundern wir uns, dass diese Menschen keine Initiative zeigen.

säen. Ich denke, dass der erste Schritt für jede Gruppe, die von außen in solch eine Situation des Missbrauch hineinkommt, sein sollte, ein Schuldbekennnis zu schreiben und um Vergebung für die Sünden der vergangenen Geschichte zu bitten, die so viel Leid in den ärmeren Nationen verursacht haben. Doch ist auch Vergebung ihrer gegenwärtige Schuld nötig, denn immer noch nutzen die Wohlstandsnationen die natürlichen Ressourcen und Arbeitskräfte der ärmeren Länder aus. Dies geschieht zum Beispiel durch den Abbau von Koltan im Kongo, von Öl in Nigeria und von Holz in Sierra Leone, durch den Ausverkauf des Landes unserer Toba-Brüder durch multinationalen Unternehmen, durch Besteuerung und durch Offshore-Bankgeschäfte.

Hören wir dazu das Zeugnis unserer Toba-Brüder.

(Videomitschrift)

JC: In den Jahren 2005, 2006 wurde der Chaco im Norden Argentiniens aufgrund einer Hungersnot mit vielen Todesopfern unter Kindern und älteren Menschen national und international bekannt. In der Provinzhauptstadt protestierten die Ureinwohner und gingen in den Hungerstreik. Dies machte die schlimme Situation der Ureinwohner für die Welt sichtbar. Mit der neuen Regierung wurden einige Verbesserungen eingeführt, aber es bleibt noch viel zu tun. Der Grund ist, dass wir nicht als ein Volk planen können. Für uns als indigene Völker gilt dasselbe wie für alle menschlichen Gruppen: Wir können nicht über die Zukunft nachdenken, bevor uns nicht ein Gebiet zugesichert wird, in dem unseren Lebensentwurf entwickeln können. Dies betrifft die indigene Bevölkerung besonders, weil es Leute gibt, die kein Land haben, auf dem sie leben können. Viele von uns verlassen ihr Gebiet, ihre Stadt und wandern ab in Großstädte und Slums, wo sie anstatt zu leben kaum überleben können.“

JCM: Wir alle sind uns unserer heutigen Lebenssituation bewusst. Ich glaube, dass sich die Kirchen hier in Argentinien im Chaco bis heute nur mit geistlichen Fragen beschäftigt haben, während die Menschen, denen sie dienen, von einer wirtschaftlichen Macht unterdrückt werden, die dem Modell entspricht, das leider in unserem Land und in vielen anderen Ländern angewandt wird. Dieses Wirtschaftsmodell und dieser Lebensstil wird auf Länder angewandt, die größeren Ländern gegenüber verschuldet sind und führt so zur Unterdrückung der Menschen. Ganze Menschenleben werden an die Super-Reichen verkauft, das ganze Land inklusive der Wäldern und der darin lebenden Menschen, wodurch diese leiden. In ihrem Leid beten sie weiterhin Gott an und loben ihn. An diesem Punkt muss man aufmerken und darüber nachdenken, wie diese Menschen das tun können. Sie leben in einem Zustand, den andere für Armut halten und dennoch überleben sie. Es ist dieser Geist der uns am Leben erhält.

Der Missbrauch geht heute weiter. Er ist die Folge eines Systems, in dem diejenigen, die etwas besitzen, auch die Macht haben, noch mehr zu besitzen, und die Habenichtse um das Überleben kämpfen müssen. Wohin wir auch blicken, sehen wir Zeichen einer ungerichteten Wirtschaftsordnung:

- Im Norden Argentiniens gibt es große Gebiete, die an internationale Unternehmen mit Verbindungen zu korrupten lokalen Mächten zur Abholzung und zum Sojabohnenanbau verkauft wurden.
- Im Süden kaufen Ausländer große Ländereien auf, einschließlich der Wasserreservoirs und Flussquellen.
- In den Anden beuten hauptsächlich kanadische Unternehmen Gold-, Lithium- und Kupferminen aus, bezahlen dafür der Lokalregierung geringste Steuern und tragen ihr Geld zu ihren Banken im Norden oder zu Offshore-Banken, wo sie nicht besteuert werden, und hinter-

lassen unser Land mit dezimierten Wasserquellen und obendrein noch kontaminiert.

- Die argentinische Wirtschaftskrise und die Rolle der Weltbank sind ein weiteres Beispiel.
- Die Wirtschaftsordnung führt zu Kriegen in armen Ländern um Öl und andere Ressourcen und verursacht die Migration in reichere Länder auf der Suche nach Arbeitsmöglichkeiten.
- So werden ungerechte Systeme unterstützt, die zu wirtschaftlicher Instabilität und einer allgemeinen Abwanderung der gut Ausgebildeten in reichere Nationen führen.

Weil wir Teil eines ungerechten weltweiten Wirtschaftssystems sind, erfreuen sich die meisten von uns ihrer Vorteile. Wir haben Zugang zu höherer Bildung,

... Gottes Segen oder Folge von ungerechten wirtschaftlichen Strukturen?

Häusern, Autos, Freizeitvergnügen und Reisen. Wir würden gut daran tun, darüber nachzudenken, ob unser Wohlstand nicht weniger auf dem Segen Gottes beruht, als vielmehr auf den Folgen ungerechter wirtschaftlicher Strukturen. Wir sollten uns fragen, ob unsere finanzielle Hilfe, die wir als Land, Organisation oder Einzelperson geben, wirklich aus der Güte unseres Herzens entspringt, oder nicht eher ein kleiner Versuch der Wiedergutmachung ist, für all das, was wir in der Vergangenheit genommen haben und in der Gegenwart weiterhin von denen nehmen, die weniger haben als wir. Darum sollten wir ernsthaft in Erwägung ziehen, ob es nicht unsere Verpflichtung ist, denen zurückzugeben und Erstattung zu leisten, die wir zuvor ausgeraubt haben.

Brüder und Schwestern, ihr müsst über diese Dinge Bescheid wissen, ihr müsst euch informieren! Dies ist die politische

und wirtschaftliche Realität, in der ihr dient. In eurer Arbeit müssen euch diese Zustände bewusst sein und euch beschäftigen. Sonst findet eure Missionsarbeit in einer Traumwelt statt.

6. Einige Vorschläge

Es bringt nichts, etwas abzureißen, wenn wir danach nicht wieder aufbauen. Nach verschiedenen Gesprächen mit Freunden über dieses Thema während der letzten Tage kam ich zu folgendem Schluss: Ich habe keine Antwort auf dieses Dilemma. Alles was ich zu den Anstrengungen für den Entwurf eines neuen Bauplanes beitragen kann, sind einige Vorschläge, ein paar Trittsteine, um den neuen Boden zu bauen, von dem ich wünschte, wir würden beginnen, darauf zu stehen.

Bejahen wir gegenseitige Hilfe und gegenseitige Abhängigkeit!

Akzeptieren wir, dass wir, die wir viel besitzen, nicht alle richtigen Antworten auf die Frage haben, wie wir in Fülle leben können. Akzeptieren wir, dass die Menschen auf der unteren Seite des Planeten viel beizutragen haben, womit sie andere lehren und inspirieren.

Hören Sie sich die beiden Zeugnisse von Emily und Frida an, zweier schwedischer Freiwilliger, die uns 2010 für sechs Monate besuchten und 40 Stunden pro Woche in Colmenita, einem Kindergarten in einem der ärmsten Gebiete von Buenos Aires arbeiteten.

Emily: Ich habe so viel gelernt, z.B. wie man sein Leben verbringen sollte, um glücklich zu sein. Was ist wirklich wichtig? Das ist nicht das, was du besitzt, wie in der Ersten Welt, sondern deine Familie, deine Freunde – die sind viel wichtiger. Diese Menschen hier lehrten mich, wie ich anderen dienen kann, die Not leiden; sie waren großartige Vorbilder. Am Anfang besaßen sie nichts, aber mit Glauben und Mut wachsen sie und verbessern ihre

Lebensbedingungen. Dies gibt mir viel Freude und Hoffnung.

Fridda: Ich habe viel über das Leben in einem entwickelten Land gelernt und wie wir die mit dem „richtigen Wissen“ aus der industrialisierten Welt glauben, dass wir besser leben und alles haben (Dinge, Autos, Geld, Luxus). Aber uns fehlt etwas. Ich sehe hier größeren Lebenswillen und Zukunftshoffnung als in meinem Heimatland, wo in dieser säkularisierten Zeit es fast „in“ ist, Selbstmord zu begehen. In Argentinien fand ich etwas, dass Schweden in ein paar Jahren verlieren wird: Liebe und eine bestimmte Art, zu denken und zu leben. Diese Dinge sind Zeichen Gottes, doch wir haben unsere materiellen Besitztümer zu unseren Göttern gemacht.

Wir müssen denen, die weniger haben, erlauben, uns zu helfen. Wir brauchen ihre Hilfe. Wir brauchen sie unbedingt. Wir hängen voneinander ab für unser Überleben!

Nicht zu geben, ist keine Option

Der einzige Weg, um gegen die Herrschaft des Mammon in unserem Leben zu kämpfen, ist, so wenig wie möglich für uns selbst zu behalten und alles andere wegzugeben, als echtes Opfer so wie im Beispiel der armen Witwe. Es ist eine tägliche Übung und betrifft die Art des Essens, das wir zu uns nehmen, die Kleidung, die wir tragen, das Auto, das wir kaufen (oder uns entscheiden nicht zu kaufen), die Wohngegend und die Wohnung, in die wir ziehen usw.

Schauen wir uns einmal die Formulierungen der Lausanne-Folgekonferenz für einen einfachen Lebensstils von 1980 an:

Wir beabsichtigen, unsere Einnahmen und Ausgaben zu prüfen, um mit weniger auszukommen und mehr zu geben. Wir legen keine Regeln fest, weder für uns selbst noch für andere. Aber wir beschließen, Verschwendung anzuklagen und Extravaganz im Lebensstil, Kleidung, Wohnung, Reisen oder Kirchengebäude zu

bekämpfen. Wir akzeptieren die Unterscheidung von Notwendigem und Luxus, kreativen Hobbys und leeren Statussymbolen, Bescheidenheit und Eitelkeit, gelegentlichem Feiern und normaler Routine sowie zwischen dem Dienst für Gott und dem Sklavendienst der Mode. Wo wir die Linie ziehen, hängt von unseren bewussten Überlegungen und Entscheidungen ab, die wir zusammen mit unserer Familie treffen. Diejenigen von uns, die zum Westen gehören, benötigen die Hilfe unserer Geschwister in der Dritten Welt, um den Standard für unsere Ausgaben richtig einschätzen zu können. Diejenigen von uns, die in der Dritten Welt leben, erkennen an, dass auch wir der Versuchung der Habsucht ausgesetzt sind. So brauchen wir unser gegenseitiges Verständnis, Ermutigung und Gebet.⁶

Zu oft dienten das Selbstversorgungs-Prinzip und die Furcht, Abhängigkeiten zu schaffen, als Gründe (oder Ausreden), um wenig oder überhaupt nicht zu geben. Zweifelsohne müssen wir lernen, wie wir so geben, dass wir keinen Schaden zu verursachen.

Reichlich geben, aber mit reichlicher Sorgfalt

Rowell schlägt dazu vor,

- die Bereitschaft zu arbeiten zu testen,
- soziale Fähigkeiten und arbeitsbezogene Fähigkeiten zu vermitteln,
- Zuverlässigkeit und Verantwortlichkeit zu bewerten,
- Unterscheidungsvermögen zu gebrauchen,
- gute Arbeitsbedingungen statt Wohlfahrtsdenken zu fördern.

Seine bosnischen Freunde fügen hinzu, dass der material reiche Partner folgendes lernen sollte:

6 An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle. Lausanne Occasional Paper 20, Abschnitt 5, (<http://www.lausanne.org/de/documents/lops/77-lop-20.html>) (übersetzt von Anna-Lena Matthias).

- Demut,
- ein Bewusstsein für Gottes eindringliche Warnung vor den Gefahren des Reichtums,
- eine ähnliche Vergütung für nationale und ausländische Mitarbeitern,
- ein Bewusstsein für das Opfer nicht nur seitens der Missionare, sondern auch seitens der Einheimischen,
- die Bereitschaft, sich selbst hinsichtlich persönlicher Vorteile, persönlicher Theologie, konfessioneller Vorlieben usw. in den Tod zu geben,
- ein Geben ohne weitere Verpflichtungen.

Schon Roland Allen hat darauf hingewiesen, dass es einen himmelsweiten Unterschied macht, ob Gaben frei von einem Glied des Leibes zu einem anderen gegeben werden als Ausdruck des Geistes gegenseitiger Nächstenliebe, der in ihnen wohnt. Oder ob Gaben und Fördermittel mit der Intention gegeben werden, die Handlungsfreiheit der Empfänger zu kontrollieren (vgl. Rowell, S. 22). Rowell bemerkt dazu,

Wenn einheimische Leiter wirklich autonom agieren können und frei bleiben von jeglicher Kontrolle durch die reicher ausgestatteten Partner, können die negativen Auswirkungen, die wir mit Abhängigkeit assoziieren, zum größten Teil reduziert werden, ohne die gerechterweise benötigte Unterstützung für die Armen zu verweigern (S. 23).

Samuel Escobar beobachtet, dass ein kooperatives Model der Missionsaktivitäten im Entstehen ist, in dem die „Kirchen der reichen Nationen ihre materiellen Güter den geistlichen Gütern der Kirchen aus den armen Ländern hinzufügen, um eine drittes Gebiet zu erreichen“ und das eine Schlüsselrolle in der Zukunft der globalen Mission spielen wird (zitiert in Rowell, S. 24)

Nicht zu geben, ist keine Option für Christen. Lasst uns nicht sündigen, indem wir übertrieben selbstsüchtig sind. Wenn schon, dann lasst uns sündigen, indem wir übertrieben großzügig sind.

Treten Sie in Ihrem Land für Gerechtigkeit ein

Wie Brian McLaren einmal sagte, ist es nicht genug, die Menschen aus einem dem reißenden Fluss zu retten, wir müssen auch stromaufwärts gehen, um herauszufinden, warum sie hineinfallen! Wir können ihnen beibringen wie man fischt, anstatt ihnen Fische zu geben, aber was ist, wenn unsere Länder ihr Wasser vergiften?

Wir kommen gerade von einem Treffen mit der Micha-Initiative hier in Deutschland. Diese Bewegung ist das perfekte Beispiel dafür, was es bedeutet, wenn Christen für das Wohl anderer eintreten.

Sie müssen sich im Klaren darüber sein, dass alles, was in Ihrem Land vor sich geht, uns im Süden zutiefst beeinflusst. Jedes Unternehmen, das ihnen Profit aus unserem Land bringt, jedes Umweltschutzgesetz, das nicht unterschrieben wird, jedes Pharma-Unternehmen, dem es erlaubt wird, seine neuen Arzneimittel an unserer Bevölkerung zu testen, jedes Handelsabkommen, das Ihrem Land Vorteile bringt, jeder Krieg um unsere Ressourcen; alle diese Dinge erhöhen die Zerstörung in den weniger entwickelten Ländern. Darum lauten einige der Micha-Herausforderungen für dieses Jahr: Finden Sie etwas über die Geschichte anderer Menschen heraus und etwas darüber, wie es ihnen wirtschaftlich geht. Nutzen Sie dazu gerne auch andere, ausländische Nachrichtenquellen. Vielleicht bringen Sie sich sogar in die Politik ein.

Entwickeln Sie persönliche Süd-Nord-Beziehungen

John Rowell bringt es gut zum Ausdruck:

Unser Dienst ... muss ... auf einem Bund beruhen, und damit weit mehr sein als nur kommerziell oder vertraglich. In der Mission des 21. Jahrhunderts errichten wir keine Geschäftskontakte mit fremden Kulturen, sondern schaffen geschwisterliche Verbindungen im Reich Gottes (S. 186)

Nach unserer Erfahrung sind Freundschaften die beste Basis für gesunde Partnerschaften. Das bedeutet nicht, dass keine formalen Verträge geschlossen und keine Belege eingereicht werden oder dass keine gegenseitige Rechenschaftspflicht besteht. Sondern damit ist gemeint, dass die Stärke einer Beziehung nicht in Papieren und Dokumenten liegt, sondern in der Verbundenheit durch Zuneigung, die aus gemeinsamer Zeit erwächst, durch das Teilen von Träumen und Enttäuschungen und durch das Aufbauen einer Vertrauensbasis über einen langen Zeitraum hinweg. In diesen Beziehungen bedarf es vielleicht Zeiten des Schuldbekenntnisses Ihrem Partner gegenüber.

Die Stärke einer Beziehung liegt nicht in Papieren und Dokumenten.

Rowell spricht hier von einer „Verbundenheit“, bei der es darum geht, zwischenmenschliche Beziehungen aufzubauen und zu erneuern, bevor humanitäre Hilfe geleistet wird. Es geht darum, in engem Kontakt zu stehen und Verbundenheit neu aufzubauen mit einem sinnvollen System der Unterstützung. Er spricht auch von „Bonding“, was aus persönlicher Verbindlichkeit erwächst, wo Hilfe nicht aus der Entfernung gewährt wird, sondern wo sich zuvor tiefe Zuneigung und persönliche Verbindung entwickelt haben. Es ist erstaunlich, dass jemand aus dem Nor-

den über „tiefe Zuneigung“ als Grundlage für Partnerschaft schreibt.

Beim Nachdenken hierüber, fiel mir auf, dass Hauptursache dafür, das ich hier bin, genau diese Art von Beziehung mit jemandem aus diesem Land ist, der nicht weniger als 18 Jahre in unserem Land Argentinien verbrachte. Wegen dieser Freundschaft, konnte ich mit ihm über frustrierende Erlebnisse mit Partnerschaften reden und so sagte er mir: Warum kommst du nicht mal her und erzählst uns davon? Aus Freundschaft bat ich Esteban diese Meinungen der Toba-Leiter als Video-Interviews zusammenzustellen. Und aus Freundschaft bat Esteban die Toba-Leiter weite Distanzen hinter sich zu bringen um Ihnen dieses Video vorzubereiten.

Vielleicht sind wir gar nicht so weit entfernt von Jesu Erwartungen an uns: Er sagt uns, dass er uns nicht mehr Sklaven nennt, weil ein Sklave nicht weiß, was sein Meister tut. Er nennt uns Freunde, denn er hat uns alles offenbart, was der Vater geplant hat. So wie unsere Partnerschaft mit Jesus, muss auch unsere Partnerschaft untereinander auf Freundschaft basieren.

Fördern Sie die Entwicklung einer eigenen, lokalen Theologie

Auf der Lausanner Konferenz im Oktober 2010 beschrieb David Ruiz aus Guatemala, wie das Gemeindegewachstum im globalen Süden das Gesicht der Mission verändert hat. Evangelisation verläuft nicht mehr von Nord nach Süd, sondern von überall nach überall.

Andrew Walls sagt in einem aktuellen Artikel über die globale theologische Ausbildung⁷.

⁷Andrew Walls, World Christianity, Theological Education and Scholarship, in: *Transformation* 28 (4), 2011. S.235-240 (<http://infemit.org/wp-content/uploads/2012/04/Transformation-Oct.-2011.pdf>).

In dem letzten halben Jahrhundert wurde die theologische Karte der Welt grundlegend verändert. ... Die christliche Kirche ist nun multizentrisch. Ihre Energiezentren sind auf der ganzen Welt zerstreut, so dass die Hauptmissionsinitiative – egal ob Mission als Evangelisation, soziale Aktion, theologische Reflexion oder geistliche Radikalität zum Ausdruck kommt – jederzeit von jeder Ecke der Welt starten und in jede Richtung verlaufen kann (Walls 2011: 235).

Die Gefahr in dieser Veränderung ist, dass diese neuen Zentren die nicht-kontextualisierte Theologie, die sie vom Norden empfangen haben, unreflektiert übernehmen und weitergeben. Rowell nennt hier die Notwendigkeit eines „vierten Selbst“, bei dem um eine selbständige Theologie geht, bei der die Bibel aus der Perspektive „von unten“ gelesen wird. Bezüglich dieser selbständigen theologischen Arbeit gibt es einiges, was Sorge bereitet:

... die Notwendigkeit eines „vierten Selbst“, d.h. einer selbständigen Theologie.

- In vielen Fällen bringen wir den Armen unsere eigene Theologie bei und erwarten, dass sie diese einfach in ihrer eigenen Sprache wiederholen. Das ist nicht mit selbständiger Theologie gemeint, sondern ist schlicht Übersetzung.
- Anstatt unsere eigenen Texte und Musik für unsere Lieder zu entwickeln, die unserer eigenen Theologie und Kultur entsprechen, lassen wir zu, dass uns fremde Gottesdienstformen und Liturgie einer dominanten Kultur übergestülpt werden (wenn z.B. Stühle für Gottesdienste der Toba aufgestellt werden, obgleich diese um das Feuer zusammensitzen pflegen).
- Theologie aus einem ärmeren Kontext wird weder wertgeschätzt noch erwähnt, weder gedruckt noch im Norden

als wichtiger Beitrag zur Theologie angesehen.

- Theologie „von unten“ stört leicht die Behaglichkeit und wird schnell erstickt oder verwässert, um sie in die traditionellen Denkmuster einzupassen.
- Zuletzt sei gesagt, obgleich wir nach wie vor empfinden, dass es schwierig für südliche Theologien ist, eine echte Wirkung auf die theologischen Entwürfe des Nordens auszuüben, haben wir weiterhin Hoffnung und arbeiten daran, dass dies eines Tages geschieht.

Andrew Wall drückt es folgendermaßen aus:

Echtes globales Denken im Rahmen der theologischen Ausbildung muss einerseits sicherstellen, dass afrikanische und asiatische Gelehrte, die nun in Europa und Nord Amerika arbeiten, fähig sind, die kulturellen und theologischen Verbindungen mit ihrer Heimat aufrecht zu erhalten, und andererseits, dass sie in den Prozessen mitwirken können, durch die afrikanisches und asiatisches theologisches Denken in die so dicht verwobene Welt der westlichen theologischen Gelehrsamkeit eindringen kann (Walls 2011: S. 237).

Zu den Herausforderungen für die indigenen Gemeinden in diesem Bereich haben die Tabo-Brüder Folgendes zu sagen:

(Videomitschrift)

RM: Wir sind unterwegs auf dem Weg mit dem Herrn und wir wollen, dass unsere Geschwister wissen, dass wir bereit sind für eine eigene indigene Theologie, die unserem eigenen Kontext als indigenem Volk entspricht. Eine eigene Theologie zu schaffen, ist eine dringende Notwendigkeit für unser Volk, denn durch die Arbeit vieler verschiedener Denominationen unter uns sind wir durch tiefgehende Trennungen zerteilt. Und hier müssen wir etwas tun. Wenn wir einmal unsere eigene Theologie zuwege bringen, werden wir auch unsere Rechte verstehen und werden fähig sein, zusammen zu stehen. Die 50.000 indigenen

Menschen aus der Provinz Formosa werden dann endlich zusammenstehen und ihre Rechte einfordern. Dadurch, dass wir zur Zeit noch sehr zersplittert sind, können wir dies noch nicht tun. Was ist mit uns passiert? Es geschah nicht nur aufgrund der politischen Strategien der regionalen und nationalen Kräfte, sondern auch durch die Politik der Kirche.

JC: In diesem Gebiet ist unser Volk von Großlandbesitzern umgeben, die oftmals Brüder in Christus sind. Doch sie wollen nicht eingestehen, dass sie Land besetzt halten, das einmal mit Gewalt von den indigenen Völkern genommen wurde. Heute sind wir nicht auf der Suche nach Rache, sondern nach Gerechtigkeit und Wahrheit. Vor kurzem haben wir Argentiniens 200-jähriges Bestehen als Nation gefeiert. Wie können wir als Argentinier damit beginnen, uns eine Zukunft vorzustellen und aufzubauen, die auf dem Fundament der Wahrheit steht, wenn wir nicht auf dem Fundament der Wahrheit auf die Vergangenheit zurückschauen können?

JV: Die heutige Herausforderung für die indigenen Gemeinschaften, die sich den christlichen Glauben zu eigen gemacht und eine Kirche gebildet haben, liegt darin, neu den Wert, der guten, heiligen, und kraftvollen geistlichen Dinge, die es in unseren Gemeinschaften gab, schätzen zu lernen. Und jetzt müssen wir mit Theologie die Gegenwart zum Ausdruck bringen, unter Einbeziehung der eigenen kulturellen Werte unserer Gemeinschaften.

JC: Heutzutage machen viele unserer jungen Leute, die sich für den Glauben entschieden haben, diese Unterscheidung: Unsere Kultur ist eine Sache, und die Kultur, die die Bibel lehrt, ist eine ganz andere Sache. Wir sagen, du bist frei an, Jesus zu glauben oder auch an Allah, Jehova, aber ändere nicht unsere Kultur.

JCM: Ich sage nicht, dass das wirtschaftliche Modell der Nationen falsch ist, aber es zwingt uns in einer Situation zu leben, die uns als indigene Gemeinschaften unterdrückt. Genau deshalb bin ich dafür, dass die Kirche für die Freiheit von dieser

Bedrückung arbeiten muss. Die Rolle der Kirche innerhalb der Gemeinschaft soll sich nicht auf die eigenen vier Wände ihres Gebäudes beschränken, sondern sich auf die Gemeinschaft ausweiten. Die Kirche muss innerhalb der Gemeinschaft und mit ihr gemeinsam präsent sein. Sie muss den jungen Menschen bei den einfachen Aufgaben helfen, nicht nur bei den persönlichen und geistlichen. Sondern sie muss ihnen auch praktische Fertigkeiten beibringen, damit sie in der Gemeinschaft mitarbeiten können, um für die Gemeinschaft arbeiten zu können. Abgesehen davon, ist die Kirche das Zentrum der gemeinschaftlichen Begegnungen, denn sie ist ein Ort des Respekts und der Harmonie, wo die Gemeinschaftsleiter sich untereinander respektieren über ihre politischen Sichtweisen hinaus. In der Kirche respektieren sie einander. Meiner Meinung nach sollten die wirtschaftliche Entwicklung und die Ausbildung der Menschen von der Kirchen organisiert werden. Ich denke, das können die Kirchen.

RM: Was wir brauchen, ist nicht dasselbe wie der Bedarf anderer argentinischen Bürger. Unser grundlegendster Bedarf hat mit der Landfrage zu tun, und um Land zu bitten, ist keine kleine Sache. Daher müssen wir uns zusammen hinsetzen und grundsätzlich darüber nachdenken, welche Strategie wir für unseren friedlichen Kampf als Kinder Gottes nutzen können, in Demut als Gottes Volk. Dadurch geben wir Gott jede Menge Raum, um zu wirken.

Gott wird als ein Gott der Gerechtigkeit angesehen, der die Rechte seines Volkes verteidigt und ihnen ihr Land wiedergibt.

6.8 Sichern Sie Nachhaltigkeit

Erstens, Nachhaltigkeit bedeutet nicht zwangsläufig wirtschaftliche Selbstversorgung. In Fällen extremer Not kann die Nachhaltigkeit eines Dienstes bedeuten, dass er die angestrebten nicht-finanziellen Ergebnisse bewirkt, obwohl er stark auf finanzielle Unterstützung von außen angewiesen ist. Solange der Dienst am Menschen erbracht und aufrechterhalten wird (z.B. Kinder erhalten Bildung),

sollte Nachhaltigkeit mit externen Ressourcen sichergestellt werden.

Zweitens, in anderen Situationen sind theoretisch lokale Ressourcen vorhanden, aber die örtliche Organisation braucht Unterstützung, um die finanzielle Basis auszubauen. Spenden könnten für die Infrastruktur eingesetzt werden oder in ein Programm, das das Potential hat, Geldmittel auf lokaler Ebene hervorzubringen, um die Organisation zu unterstützen. Die Gefahr ist, dass alle Konzentration und Arbeitskraft in die Suche nach lokalen Sponsoren geht und dabei keine Energie mehr für die eigentliche Arbeit übrig bleibt.

6.9 Setzen Sie Freiwillige sehr vorsichtig ein

Unsere Freunde aus dem Norden kennen häufig unsere Situation: mit Arbeit ausgefüllt, vom Bedarf überwältigt und völlig unterbesetzt. Für ihre Bereitschaft, Freiwillige zu senden, um uns bei unserer Arbeit zu unterstützen, sind wir sehr dankbar. Einige Erfahrungen zeigen jedoch, dass Freiwillige oft mehr Arbeit verursachen als sie zu bewältigen helfen. Darum nenne ich ein paar „do's and don'ts“ im Hinblick auf Kurzzeitler:

- Ein strenger Auswahlprozess im Ursprungsland ist unumgänglich. Über die Jahre hatten wir unerwartete Fälle von Alkohol- und Pornografieabhängigkeit sowie Depression. Ich sage damit nicht, dass diese Faktoren den Freiwilligen ausschließen, doch ist es wichtig, dass die Organisation vor Ort vorher weiß, worauf sie sich einlässt, um entscheiden zu können, ob sie sich auf die Herausforderung einlassen will oder nicht.
- Man sollte sich im Vorfeld sicher sein, welche spezifischen Fähigkeiten der Freiwillige in die örtliche Organisation mit einbringen kann. Stellen Sie sicher,

uns gute Leute zu schicken und nicht die, die bei Ihnen ausgesondert wurden.

- Arbeit im Austausch für Verpflegung und Unterkunft ist keine Option! Wir haben zahllose junge Menschen vor unserer Tür, die ausgebildet sind und keine Sprach- oder Kultur-Barrieren zu überwinden haben und uns so viel dienlichere Kandidaten wären. Unterkunft und Verpflegung sind für die empfangende Organisation eine enorme Belastung und sind ein Entgelt, über das sich viele Einheimische freuen würden. Wenn Sie Freiwillige senden, decken Sie bitte ihre Kosten!

Unterkunft und Verpflegung sind für die empfangende Organisation eine enorme Belastung.

- Stellen Sie sicher, dass die Freiwilligen grundlegende Sprachkenntnisse besitzen. Die Sprache lernt sich einfacher im Umfeld von Muttersprachlern, aber Wunder sind äußerst selten. Kommt ein Freiwilliger ohne jegliche Sprachkenntnisse, werden die Fortschritte sehr langsam sein und sehr wahrscheinlich wird es zu Frustration auf beiden Seiten kommen. Noch viel schwerwiegender ist, dass es den Anschein erweckt, dass Sie die Kultur, als deren Gast Sie kommen, nicht wirklich schätzen.
- Schlagen Sie sich von Anfang an die Idee aus dem Kopf, dass die Freiwilligen kommen, um die Welt zu verändern. Trotz ihres großen Verlangens, anderen zu helfen, ist ihre erste Aufgabe, sich selbst verändern und helfen zu lassen.

Überlegen Sie, ob Sie nicht lieber örtliche Missionare unterstützen

Erinnern Sie sich an den vorher erwähnten Fall des Afrika-Missionars, der mich besucht hatte. Als ich ihm zuhörte und mir die Situation der Menschen, denen er diente, vorstellte, konnte ich

nicht anders, als zu denken: Diese Menschen müssen ihre Identität neu entdecken und ihre eigene Theologie entwickeln. Meine Toba-Brüder aus dem Norden gelangen endlich an diesen Punkt. Sie wären die idealen Missionare für diesen Kontext! Doch würde eine Organisation aus dem Norden überhaupt daran denken, einen Stammesführer aus Argentinien als Missionar zu einem afrikanischen Stamm zu senden? Ich glaube kaum.

Trotzdem werde ich nicht davon ablassen von dem Tag zu träumen, an dem Christen aus dem Norden, Süden, Osten und Westen in Einheit zusam-

menarbeiten, ihre wirtschaftlichen und rassischen Vorurteile bei Seite legen, sich solidarisch für ihre die Nöte des anderen zeigen und mit aufopfernder Großzügigkeit geben. Gemeinsam werden sie gegen ungerechte Strukturen angehen, in wahrer geschwisterlicher Freundschaft. Sie werden die Theologie jeder Nation, jedes Stammes wertschätzen und jede Initiative unterstützen, die verspricht Lebensbedingungen zu verbessern, und ehrenamtliche und bezahlte Dienste allerorts vermehren. Dann erleben wir eine Partnerschaft, die wirklich eine tiefe Auswirkung auf die Welt haben wird für Christus und sein Königreich!

Rezensionen

Hans Kasdorf, *Die Umkehr: Bekehrung in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen*, Borken: Agape Verlag, 2011 (2. Auflage), 243 Seiten, 16,95 Euro.

Dieses Buch gibt Antwort auf viele Fragen, die im Zusammenhang mit dem biblischen Begriff Bekehrung immer wieder gestellt werden. Der Verfasser macht nicht nur deutlich, in welchem Umfeld die Umkehr (Synonym für Bekehrung) sich ereignet, was die Bibel darunter versteht und welche Veränderung beim Bekehrten durch sie geschieht. Er gibt auch Einblick in die damit verbundenen psychologischen und kulturhistorischen Zusammenhänge.

Diese biblisch-gründliche und missiologisch-weitsichtige Arbeit des bekannten mennonitischen Theologen ist ausgewogen und umfassend zugleich.

Gezeigt wird, wie sich Menschen in Russland, in Deutschland, in Brasilien u.a. Ländern dieser Erde bekehren. Im ganzen Werk geht es darum – das wird der Leser bald feststellen –, dass laut Heiliger Schrift der Mensch sich durch Jesus Christus und dem Wirken des Heiligen Geistes zu Gott von den Abgöttern bekehrt (1Thess 1,9). Das ist Gebot und Angebot unseres großen und gnädigen Gottes.

Der Autor schreibt nicht vom grünen Tisch theologische Lehrsätze zum biblischen Thema Bekehrung. Für ihn ist die Umkehr der Menschen zu Gott ein Herzensanliegen. Er schreibt 1989 zum Erscheinen der ersten Auflage dieses ekklesiologisch-missiologischen Werkes: „Darum habe ich darüber geschrieben, referiert und es mit Kollegen in verschiedenen Ländern im kirchlichen und missionarischen Kontext diskutiert. Da-

bei machte ich die Feststellung, dass der Begriff ‚Bekehrung‘ für manche zu einem fast gesetzlichen Lehrsatz geworden ist, andere verstehen ihn als praktische Erfahrung der Errettung von Sünde, während einige ihn pauschal als veraltetes theologisches Reizwort abwerten. Bekehrung steht aber nie allein. Sie wird immer in Zusammenhang mit Buße, Wiedergeburt, Vergebung und Versöhnung erlebt.“ (S. 13).

Als Erfahrungsprozess findet sich die Umkehr zwischen Buße und Wiedergeburt, das heißt sie hat eine menschliche und eine göttliche Seite. Diese Wahrheit wird biblisch fundiert im 1. und 4. Kapitel belegt (S. 27).

Kasdorf wird dem Untertitel des Buches: „Bekehrung in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen“ gerecht. Das geschieht indem er in Kapitel 3 und 4 ein gründliches biblisches Wortstudium betreibt. Weiter findet er seine Beispiele von Bekehrung in Menschen, denen er persönlich begegnet ist und die er erzählen lässt, wie sie zum Glauben gekommen sind. Es sind Menschen in unterschiedlichen Kulturen und Berufen: ein Missionsarzt in Paraguay, ein junger Marxist in der Sowjetunion, ein Weber in Brasilien, ein Psychiater in Japan, ein Autor in Deutschland und andere mehr. Sie alle erleben eine Umkehr zu Gott, aber auf verschiedene Weise.

Dem Gedanken von der Beziehung zwischen Bekehrung und Kultur wird viel Raum gewidmet. Was unter Kultur verstanden wird, zeigt er in Kapitel 8. Der Mensch bekehrt sich in seinem jeweiligen Kulturmilieu oder im Milieu seiner Subkultur (S.128). In Bezug auf die ethischen Aspekte der Kultur schreibt Kasdorf, dass, obwohl die Kultur grundsätzlich neutral ist, „der Mensch und seine Kultur erlösungsbedürftig“ sind (S.129). Deshalb kann der Gläubige

sich nicht der Kultur ganz anpassen. Bekehrung hat auch eine anthropologisch-theologische Beziehung zur Kultur (S: 119). Die Sünde als Trennungsursache des Menschen von Gott wirkt sich beim Menschen, wenn er den Bekehrungsruf hört (und manchmal schon früher), ganz verschieden aus: als Schuldgefühl, als Schamgefühl oder auch als ein Leben in Angst, je nachdem in welchem Kulturmilieu er sich befindet. Es ist wichtig, dass der Verkündiger der Frohen Botschaft dafür Verständnis hat und es berücksichtigt, wenn er den Menschen zu einer wirkungsvollen Bekehrung führen will.

Immer wieder unterstreicht der Autor, dass die Sünde von Gott und Mensch trennt. Ebenso betont er, dass die neutestamentliche Umkehr nach Gottes Absicht die Versöhnung als Ziel hat. Der Bekehrte ist mit Gott versöhnt und ist dadurch in den Stand versetzt, sich mit seinem Nächsten zu versöhnen. Ist die Bekehrung echt, wird der Gläubige versöhnend mit seiner Umwelt leben.

Abschließend ist zu erwähnen, dass der Verfasser seinem Werk mit dem 10. Kapitel „Bekehrung im Generationswandel“ einen außergewöhnlich wichtigen Beitrag gegeben hat. In der Behandlung der Fragen „Was ist erste Generation? Was ist eine zweite Generation?“ werden hilfreiche Antworten gegeben. Wenn nicht eine dauernde Offenheit für das Wirken des Geistes gewährleistet ist, kommt es zu einer zweiten Generation, in der der wahre Glaube aus persönlicher Bekehrungserfahrung immer seltener werden kann. Im schlimmsten Fall kommt es zum Gewohnheitschristentum mit „biologischer Naturgeburt ohne biblischer Wiedergeburt“. Deshalb braucht – wie Johannes Triebel sagt – „jede Gene-

ration eine eigene Bekehrungserfahrung".¹

Hans Kasdorf verstarb am 26. März 2011. Zuvor hatte er seine Zustimmung zur Wiederauflage seines Werkes gegeben – zu unserm Besten.

*Dr. John N. Klassen,
Dozent Bibelseminar Bonn,
im Ruhestand*

Elmar Spohn, *Die Allianz-Mission und der Bund Freier Evangelischer Gemeinden. Die Geschichte ihrer Beziehung und deren theologische Begründung (Geschichte und Theologie der Freien Evangelischen Gemeinden, Band 6.1)* Witten: Bundes Verlag, 2011, 148 Seiten, 12,95 Euro.

Die Geschichte der Allianz-Mission (AM) als einer der frühen deutschen Glaubensmissionen ist bis heute noch weitgehend unerforscht. Es ist daher von großem wissenschaftlichen Interesse, dass der Verfasser des vorliegenden Buches einen Teilaspekt dieser noch sehr im Dunklen liegenden Vergangenheit der AM erforscht hat und sie ans Licht bringt. Er konzentriert sich dabei sicherlich auf eine der interessantesten Entwicklungen innerhalb der AM: Ihr Weg von einer dezidiert interdenominationellen Glaubens- und Allianzmission hin zu einer im wesentlichen denominationellen Mission des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden (FeG) in Deutschland. Diese Entwicklung ist in Deutschland einzigartig und von daher doppelter Aufmerksamkeit wert. Dem Autor ist es weiter wichtig, seine Arbeit auch in einen größeren Horizont der theologischen und kirchenpolitischen

Auseinandersetzungen zu stellen, die um eine adäquate Zuordnung von Mission und Kirche geführt wurden. Gut dokumentiert ist diese Diskussion im Raum der evangelischen Landeskirchen. Die parallel dazu verlaufende Geschichte innerhalb der Freikirchen und ihren Missionen bildet dagegen noch eine Forschungslücke. Die vorliegende Arbeit beleuchtet nun eindrücklich diese Entwicklung für den speziellen Bereich der FeG. Dabei hatte der Autor mit verschiedenen Hindernissen zu kämpfen. Vor allem ist die Quellenlage zur Geschichte der AM sehr schwierig, da durch den Zweiten Weltkrieg wichtige Primärquellen vernichtet wurden. Es ist nun ein besonderes Verdienst Spohns, dass er zum ersten Mal überhaupt für die AM die ihm noch verfügbaren Archivalien sinnvoll ordnend zusammenstellte, dokumentierte und in Bezug auf sein Thema auswertete. Dadurch wurde wichtige Vorarbeit geleistet, um später einmal eine Gesamtdarstellung der Geschichte der AM zu schreiben.

In den vier Hauptkapiteln gelingt es dann dem Autor unbekanntes Quellenmaterial sinnvoll zu verarbeiten, Verknüpfungen herzustellen, Personen in ihrer Prägung und Bedeutung für die AM zu skizzieren und kreativ (da, wo er nur auf Vermutungen angewiesen ist) eine plausible Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der AM und ihre Beziehungen zu den FeGs herzustellen.

Spohn erkennt auch richtig die theologische und erweckungsgeschichtlichen Hintergründe, Zusammenhänge und Prägungen der AM in ihrer Frühphase (Heilungs- und Heiligungsbewegung) und zeigt die wachsende Denominationalisierung der AM und auch der FeG auf. So entsteht eine spannende Darstellung der sehr wechselvollen Geschichte der Beziehungen zwischen der AM, der FeG und

1 Johannes Triebel, *Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung: Die Theologie Walter Freytags und das ökumenische Gespräch*. Verlag der Ev.-Luth. Mission (1976), S. 147.

anderer Missionen (z.B. der Neukirchener oder der China-Inland-Mission) und verschiedener Kirchen auf. Überraschend ist am Ende das Ergebnis der Untersuchung Spohns: Es waren auf Seiten der AM keinesfalls theologische oder ekklesiologische Gründe, die zur Eingliederung der AM in den Bund der FeG führten. Vor allem pragmatische Gesichtspunkte leiteten die Verantwortlichen, um den Zusammenschluss zu vollziehen, wobei auf Seiten des Bundes der FeG die wachsende Kirchwerdung eine wichtige Rolle spielte; man wollte als FeG auch selber Mission betreiben und als Gemeindebund mitbestimmen. Richtig bemerkt der Autor jedoch in seiner kritischen Würdigung, dass die recht schwache theologisch-ekklesiologische Grundlegung des Verhältnisses von Gemeinde und Mission bis heute im Bund der FeG noch weiterer theologischer Reflexion bedarf. Schade ist, dass Spohn es versäumte, die umfangreichen Archive der Neukirchener und der Vereinigten Evangelischen Mission in Wuppertal-Barmen und Neukirchen zu konsultieren. Beide Missionen lagen der AM geographisch und im Falle der Neukirchener Mission auch theologisch und erweckungsgeschichtlich sehr nahe. Hier schlummert sicherlich noch manche Primärquelle, die dazu beitragen könnte, die verlorengegangenen Archivalien der AM zu ersetzen und das Dunkel über manche Aspekte ihrer Geschichte zu erhellen.

Mit der vorliegenden Arbeit gelingt es Elmar Spohn, einen weiteren Baustein zur umfassenden Aufarbeitung der Geschichte der Glaubensmissionen beizusteuern, welche Ende des 19. Jahrhunderts entstanden und der deutschen Missionsbewegung neue Impulse gaben.

Prof. Bernd Brandl, Internationale Hochschule Liebenzell (IHL)

W. Ross Blackburn, *The God Who Makes Himself Known. The Missionary Heart of the Book of Exodus* (New Studies in Biblical Theology 28). Downers Grove: InterVarsity, 2012. 238 S. 15,99 €.

Die missionarische Absicht Gottes, sich den Nationen erkennen zu geben, ist zugleich theologisches Hauptanliegen und hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des Buchs Exodus, so die These von Blackburn (S. 15, 20). Vorliegende Arbeit basiert auf seiner Dissertation an der schottischen St. Andrews Universität bei Christopher Seitz. Bei einer Untersuchung über „Mission“ im Alten Testament spielt die Definition des Begriffs eine grundlegende Rolle. Erfreulicherweise steigt Blackburn genau mit dieser Frage ein. Mission heißt für ihn in Anlehnung an seinen Doktorvater: Gott nimmt sich des Versagens der Menschheit an, vgl. C.R. Seitz, *Figured Out*, Louisville, 2001, S. 147. Ist Gott der „Missionar“ (vgl. D. Bosch) und das Konzept so weit gefasst, wird „Mission“ zum Hauptthema des Alten Testaments (vgl. ähnlich bereits Gottfried Simon, 1935). Unter Berufung auf Richard Bauckham, *Bible and Mission*, Grand Rapids, 2003 erfolgt dann jedoch noch einmal eine gewisse Zuspitzung auf die „Bewegung“ partikularer Erwählung zu universalem Zweck (vgl. G. Warneck).

In Auseinandersetzung mit John Barton und John Collins verteidigt Blackburn seinen explizit evangelikalen Ansatz. Nicht diskutiert werden hierbei jedoch die Fragen der Datierung, der literarischen Struktur und des Verhältnisses zu Leviticus und Numeri (wichtig für S. 90f, Anm. 18). Blackburn unterteilt das Buch Exodus in fünf bzw. sechs „commonly accepted“ Abschnitte und widmet jedem dieser Teile ein eigenes Kapitel. Hier stellt er je ein exegetisches

Problem des Abschnitts dar und versucht es unter Berücksichtigung des missionarischen Grundanliegens zu lösen: (1) *Ex 1,1-15,21*. Nach *Ex 6,3* hat sich Gott den Patriarchen nicht mit seinem Namen Jhwh zu erkennen gegeben hat, dieser taucht jedoch in den Dialogen der Genesis auf (vgl. *Gen 15,7*). Brevard Childs betont, dass *Ex 6,3* Gottes Fähigkeit umschreibt, seine Verheißungen an die Patriarchen zu erfüllen. Blackburn sieht im Gegensatz dazu Gottes Selbstoffenbarung als Retter im Vordergrund (S. 28). Childs erkennt jedoch gerade dies auch selbst aus dem direkten Kontext der Passage, *The Book of Exodus*, Louisville, 1974, S. 115. (2) *Ex 15,22-18,27*. Ein Problem mit dem Abschnitt der Wüstenwanderung liegt in der grundlegenden Infragestellung seiner theologischen Bedeutung, etwa durch Martin Noth. In Anlehnung an *Dtn 8,2f* sieht Blackburn den Wert der Passage vor allem in dem Eintrainieren von Gehorsam für das Leben im verheißenen Land, damit die Nationen Gott erkennen. (3) *Ex 19-24*. Gerhard von Rad unterscheidet deutlich zwischen dem Gesetz der Sinaitradition als Ausdruck von Gottes forderndem Rechtswillen und dem „Evangelium“ der Landnahmetradition, die Gottes Gnadenwillen bezeugt. Dem gegenüber möchte Blackburn Evangelium und Gesetz mit Hilfe von *Ex 19,4-6* und *20,2* in ein Verhältnis zueinander setzen. Von Rad baut an erwähneter Stelle allerdings keinen unüberbrückbaren Gegensatz auf, sondern redet bereits selbst von „Ineinander“, „Hereinnahme“, und „Zusammenordnung der beiden Traditionen“, *Ges. Stud. z. AT*, S. 61f. Ausführlich behandelt Blackburn den Ausdruck „Königreich von Priestern“ und deutet ihm im Sinn einer Mittlerrolle zwischen Jhwh und den Nationen. Als „heiliges Volk“ soll Israel Gottes Charakter nachahmen und so vor

den Nationen repräsentieren. (4) *Ex 25-31*. Den Kapiteln über den Plan der Stiftshütte wird oft ein Mangel an Lebendigkeit und Gehalt nachgesagt. Doch repräsentiert Gottes Herrschaft aus der Stiftshütte heraus seine himmlische Herrschaft über den Kosmos. Sie vermehrt die Gotteserkenntnis unter dem Volk Israel (*Ex 29,45f*) und bis an die Enden der Welt, so mit Gregory Beale, *The Temple and the Church's Mission*, Leicester, 2004. (5) *Ex 32-34*. Dass Gott gleichzeitig vergibt und doch nicht ungestraft lässt (*Ex 34,6f*) deutet für Walter Brueggemann auf eine ungelöste Uneindeutigkeit in Gottes Charakter hin. Beides lässt sich jedoch als notwendige Folge von Gottes Eifer um seine Ehre unter den Nationen erklären – deshalb muss er Sünde strafen (*Ex 20,5*), deshalb muss er dem Volk vergeben (*32,11-13*: „Warum sollen die Ägypter sagen: In böser Absicht hat er...“). (6) *Ex 35-40*. Die starke Ähnlichkeit von *Ex 35-40* mit *25-31* führt zur Frage nach dem Sinn dieser Doppelung. Blackburn macht deutlich, dass hier angesichts der Infragestellung durch das Goldene Kalb Buße und Wiederherstellung zum Ausdruck kommen, bestätigt durch das Erscheinen von Gottes Gegenwart (*Ex 40,34*).

Das Buch endet mit fünf praktisch ausgerichteten Thesen: Missionierende Gemeinde muss auf dem Doppelgebot der Liebe gebaut sein. Mission geschieht unter persönlichen Prüfungen. Kein erdachtes Gottesbild, sondern den Gott der Bibel gilt es bekannt zu machen. Dieser Gott ist an erster Stelle ein Erlöser. In Jesus Christus gibt sich Gott zu erkennen.

Die letztgenannte These verdeutlicht, mit welcher Freiheit der Autor seine theologischen Linien durch den gesamten christlichen Kanon bis hinein in das Neue Testament zu ziehen vermag. Das

Buch zeichnet sich weniger durch neue Erkenntnisse, als vielmehr durch das Zusammenfügen verschiedener Einsichten zu einem großen Bild aus. Auch wenn die Erkenntnisformel sicherlich nicht der Schlüssel zur Lösung aller exegetischen Probleme des Buchs Exodus ist, wird eindrücklich demonstriert, dass ihre zentrale theologische Bedeutung nicht unterschätzt werden darf.

*Dr. Siegbert Riecker, Bibelschule
Kirchberg*

Claudia Janel (Hg), *Mi stori. Frauen erzählen Geschichte. Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2012. 346 Seiten. 19,80 Euro.*

Anlass für die Entstehung dieses Buches war das 125-jährige Jubiläum der Neuendettelsauer Mission in Papua-Neuguinea im Jahr 2011 und das große Interesse, das in diesem Zusammenhang eine Ausstellung über die Frauen der Mission erregte. Das Begleitbuch zur Ausstellung wurde zu diesem „Lesebuch“, in dem sechs fachkundige Autorinnen aus Quellen des Archivs der Mission oder als selbst Betroffene 13 Biographien von Missionsfrauen nachzeichnen und dem Leser in der Ich-Form lebendig vor Augen führen. Die Herausgeberin leitet das Buch mit einer wertvollen Zusammenschau über seine Entstehung und sein Anliegen ein.

Der erste Beitrag gibt zunächst einen guten Überblick über die Geschichte der Neuendettelsauer Missionsfrauen in Papua-Neuguinea in ihrer sich wandelnden Rolle und ihrem Erleben großer welt-politischer Umwälzungen von den Anfängen der Mission im Jahr 1886 in der damals deutschen Kolonie Kaiser-Wilhelms-Land bis in die heutige Zeit der Partnerschaft zwischen der lutherischen Kirche Papua-Neuguineas und der evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns.

Die einzelnen Biographien stehen als Beispiele in diesem großen Rahmen. Bei ihrer Lektüre kann man gut erkennen, wie das jeweils in Deutschland vorherrschende Frauen- und Familienbild sich in der Einstellung und Tätigkeit der Missionsfrauen widerspiegelte.

Während in den frühen Jahren der Mission die Arbeit ganz in den Händen von Männern lag und eine Heirat der jungen Missionare zunächst als eher hinderlich und teuer für die Missionsarbeit angesehen wurde (S. 15), wurde doch bald die Hilfe der meist als „Missionsbräute“ ausgereisten Missionarsfrauen in der aufwändigen Haushaltsführung und in der Pflege auf den Missionsstationen bald sehr geschätzt. Dabei war es zunächst selbstverständlich, dass die Frau des Missionars „in erster Linie ihrem Manne und ihrer Familie“ gehörte. Aber man erkannte vor Ort auch früh, dass ihr unter den Frauen und Mädchen ein großes Betätigungsfeld offen stand und schätzte ihr selbstverständliches Einspringen als Vertreterin ihres Mannes in den häufigen Zeiten seiner Abwesenheit.

Ein lebendiges Beispiel für ein solches vielfältiges, arbeits- und oft entbehrungsreiches Missionsfrauenleben geben die Biographien von Louise Flierl (S. 30-53), Justine Wilhelmine Caroline Vetter (S. 54-63), Luise Bergmann (S. 100-127), und Magdalene Wacke (S. 128-151) und später Christa Fugmann (S. 194-217).

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts reisten zunehmend auch ledige, oftmals gut ausgebildete Frauen aus, um aktiv an der Missionsarbeit teilzunehmen. Für sie wurde das Berufsbild der Missionsgehilfin geschaffen. Sie halfen auf den Stationen in vielerlei Funktionen mit und nahmen mit der Zeit verantwortungsvolle selbstständige Positionen ein, vor

allem im Bereich der Bildungsarbeit und der medizinischen Arbeit. Oftmals heirateten sie vor Ort einen der Missionare und gerieten dann immer wieder in den Pflichtenkonflikt zwischen ihrer Arbeit und der Familie. Biographische Beispiele hierfür sind Emilie Decker (S. 64-81) und Babette Schuster (S. 82-99), Hedwig Janner (S. 152-171), Hedwig Hertle (S. 172-193) und Irmgard Horndasch (S. 218-233).

Das in Deutschland sich seit den 1970er Jahren stark verändernde Missionars- und Frauenbild spiegelt sich im Leben und Dienst der Missionarinnen deutlich wider: Der Schwerpunkt ihrer Arbeit lag jetzt zunehmend in der Ermächtigung und Stärkung der einheimischen Frauen zu einem selbstbewussten Leben und einem eigenen geistlichen Dienst und generell in der Hilfe zur Selbsthilfe, wie an den biographischen Beispielen von Christa Fugmann (S. 194-217), Irmgard Horndasch (S. 218-253), Vanessa Kurz (S. 234-253) deutlich wird. Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit veränderten sich dabei die Rollen und der Aktionsradius der Missionarinnen, bis sie vor Ort auch in „Männerberufen“ und im geistlichen Dienst volle Anerkennung fanden. Beispiele hierfür sind Vanessa Kurz (S. 234-253) und Verena Fries (S. 254-269). Gleichzeitig kommt die sich entwickelnde Partnerschaft auf Augenhöhe zwischen den jungen Kirchen Papua-Neuguineas und der bayrischen Kirche in den Biographien zum Ausdruck, vor allem bei Nancy Philip, die als Ehefrau eines Missionars und Pfarrers aus der lutherischen Kirche Papua-Neuguineas in Bayern lebt (S. 270-288). Zwei thematische Überblicke über 125

Jahre Dienst der Frauen in der Bildungsarbeit und in der medizinischen Mission bestätigen und ergänzen auf beeindruckende Weise das gewonnene Bild.

Das Buch erreicht auf unaufdringliche Weise sein Ziel, „einen Beitrag dazu zu leisten, die Randständigkeit von Frauen in der Missionsgeschichtsschreibung und die Marginalisierung der Frauengeschichte in der Geschichtsschreibung überhaupt zu überwinden“ (S. 11), indem es den Frauen der Neuendettelsauer Mission eine Stimme gibt und dem Leser einen guten Einblick in ihren vielseitigen und oft herausfordernden Alltag und ihre erfolgreiche Missionsarbeit. So kann man aus eigener Anschauung nachvollziehen, was Peter Weigand, der Direktor der Mission EineWelt, dann in seinem Epilog auf den Punkt bringt: „Ohne die Mitarbeit der vielen ..Ehefrauen... wäre das Projekt Mission in alle Welt vom bayerischen Boden aus nicht möglich gewesen. Sie waren das Rückgrat der Missionsarbeit...“ Möge seine wohltuende Bitte um Verzeihung bei den Frauen, „denen wehgetan wurde durch die Tatsache, dass sie bei uns keine Rolle spielten oder keine Beachtung fanden“ (S. 345) alle die Missionarinnen erreichen, die einen solchen Schmerz verspüren! Für alle, die sich für Mission und den Dienst der Frau in der Gemeinde Jesu interessieren, ist dieses Buch eine lohnende Lektüre, die auf die weitere Geschichtsschreibung über die Missionsarbeit von Frauen weltweit gespannt sein lässt.

*Dr. Hanna-Maria Schmalenbach,
Mission Academy, Kontaktmission,
Wüstenrot. Vorstandsmitglied des AfEM.*

AfeM-Tagung, 29. bis 30.12.2013 in Offenburg „Missional concepts for European contexts“

Die jährliche AfeM-Tagung findet dieses Jahr etwas früher statt, und zwar in Zusammenarbeit mit dem *Theological Leaders Track* des europäischen Missionskongresses *Mission-Net* (www.Mission-Net.org) im Messezentrum Offenburg.

Dieser Rahmen, der zahlreiche europäische Christen als Mitarbeiter zusammenbringt, denen die Motivation zur und Zukunft der Mission Gottes am Herzen liegt, bietet ein großes Potential an Synergien und ein breites Forum zur Reflektion missiologischer Konzepte. Außer englischsprachigen Modulen zu verschiedenen Aspekten des Tagungsthemas gibt es eine **deutschsprachige „missiologische Gesprächsrunde“** mit vertiefenden Diskussionsgruppen und Gelegenheit zum Austausch mit Referenten. Die Themen sind u.a.:



Which views of mission **help** us in our contemporary situation?

Why do we **struggle** with our traditional mission concepts?

Missional – the new paradigm in our **heterogeneous** contexts.

Experiences and theological reflection of **communitarian life**.

Missional **chaos**? A perspective from church planting.

Intercultural **church planting**. – Being missional in

the world of **business**. – Being missional in a **migrant society**.



Zugesagt haben Thomas Schirrmacher (Missionswissenschaftler, Leiter der Theol. Kommission der WEA), Martin Voegelin (Leiter Global Focus, 1. Vors. Mission-Net, CH), Frère Richard (Communauté de Taizé, FR), Dieter Trefz (Leiter der Kontaktmission, D), Gabriel Stängle (Verantwortlicher des *Theological Leaders Track*, D), Connie Main Duarte (Gemeindegründerin, Portugal), Yassir Eric (Leiter des Europ. Inst. für Integration, Migration und Islamthemen AWM, D), Vladimir Ubeivolec (Dozent für Missiologie, Pastor, Moldawien), Johannes Reimer (Missionswissenschaftler, Evangelist, D) u.a.m.

Beginn: So 29.12.2013, 12.00Uhr; Abschluss Mo 30.12.2013, 17.00 Uhr.

Tagungskosten (inkl. Eintritt Mission-Net und 3 Mahlzeiten; zzgl.Unterkunft): 50 €

Anmeldung bis 20.12., ein **detailliertes Programm** und weitere Informationen unter www.missiologie.org und info@missiologie.org.

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