

ISSN 0177-8706

27. Jahrgang 2011
2. Quartal

2/11



Missiologen – Diener und Unruhestifter

Ehrenvorsitzender nach 25 Jahren Vorsitz	58
Klaus W. Müller – Eine Annäherung (Lothar Käser)	59
Mission als Theologie der Kirche und Missionen als Kinder der Erweckung (Klaus Fiedler)	64
Ein Missionar für Missionare	78
Zum Gedenken an Hans Kasdorf (1928 – 2011) und seinen Beitrag für die evangelikale Missionswissenschaft in Deutschland (Friedemann Walldorf)	
Nellie Laughlin und Adele Juraidini	84
Zwei außergewöhnliche Gemeindegründerinnen im Nahen Osten (Eberhard Troeger)	
Kontextualisierter Gemeindebau in Ostdeutschland	88
(Marina Franz)	
Zur Frage nach der Ganzheitlichkeit der Missionsarbeit	102
Bemerkungen zum Artikel „Familie transformieren“, <i>em</i> 4/10 (Wilhelm Faix)	
Rezensionen	105
Buchaktion: Sonderpreise für <i>em</i> -Abonnenten	62
Ausschreibung des G.-W.-Peters-Förderpreises 2012	112
Neue Telefonnummern des AfeM	112

Ehrevorsitzender nach 25 Jahren Vorsitz: Klaus W. Müller

Ich selbst hatte gerade angefangen, als Gastdozent an der Freien Theologischen Akademie in Gießen (heute Freie Theologische Hochschule Gießen), Missionswissenschaft zu unterrichten und das Studium der Vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Bonn begonnen. Bei einer der vorbereitenden Tagungen zur Gründung des AfeM im Liebenzeller Monbachtal hatte Klaus W. Müller einen Geheimtipp für mich. Er hatte ein unveröffentlichtes (und erst Jahre später im Brunnen Verlag veröffentlichtes) Manuskript von Hans Kasdorf da und zeigte mir einen Abschnitt über Gustav Warneck und dessen engste Mitarbeiter, über die dringend geforscht werden müsste. Besonders lenkte er mein Augenmerk auf Theodor Christlieb, da der ja an der Universität Bonn gelehrt habe. Geboren war mein Dissertationsthema „Theodor Christlieb und seine Missionswissenschaft“, das mich tief prägte und meinen Weg in die Weltweite Evangelische Allianz vorzeichnete, für die Christlieb im 19. Jahrhundert wirkte. So ist Klaus: Immer für andere da, immer auf der Suche nach Insidertipps, mehr andere fördernd als sich selbst.

Seit der Gründung des AfeMs habe ich unter ihm an der Schriftleitung von *em* mitgearbeitet, die *edition afem* verlegerisch aufgebaut und manches mehr erlebt. Dass ich ihn nun als 50-jähriger 25 Jahre später im Vorsitz beerbe, ehrt mich.



Anlässlich seines 65. Geburtstages wurde Klaus W. Müller bereits mit einer Festschrift geehrt, die man nicht mehr „toppen“ kann. Deswegen verabschieden wir den scheidenden Vorsitzenden mit dem biografischen Artikel seines ältesten Freundes und Kollegen Lothar Käser aus der Festschrift und begrüßen ihn zugleich als Ehrevorsitzenden, dessen Rat uns hoffentlich noch lange erhalten bleibt.

Thomas Schirrmacher

Klaus W. Müller – Eine Annäherung

Lothar Käser

Prof. Dr. Lothar Käser ist Jahrgang 1938. Nach seinem Studium alter und neuer Sprachen in Freiburg, München und Tübingen (Lehramt) war er 1969-1974 in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit (Lehrer, Bibelübersetzer) auf Chuuk (Mikronesien) tätig. Gleichzeitig begann er ethnologisch-linguistische Feldforschung und schloss daran ein Ethnologiestudium in Freiburg. 1977 erfolgte die Promotion zum Dr. rer. nat. und 1987 die Habilitation. Er ist außerplanmäßiger Professor am Institut für Völkerkunde der Universität Freiburg, Dozent an der Freien Theologischen Hochschule Gießen und an der Akademie für Weltmission in Korntal. Email: lothar.kaeser@ethno.uni-freiburg.de.

Dieser Artikel erschien ursprünglich in *Mission und Reflexion* im Kontext. Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert. Festschrift für Klaus W. Müller zu seinem 65. Geburtstag (hg. v. Friedemann Walldorf, Lothar Käser, Bernd Brandl). edition afem, mission academics 31, Nürnberg/Bonn: VTR/VKW, 2010. Abdruck mit leichten Veränderungen in Absprache mit dem Autor und mit freundlicher Genehmigung des Verlages.

Geboren wurde Klaus Wilhelm Müller 1945 in Mühlhausen/Enz, in einem Dorf, das nicht nur bei seinen Bewohnern als eines der schönsten in Baden-Württemberg gilt. Seine Eltern Ernst und Frieda Müller waren das, was man landläufig „einfache, bodenständige Leute“ nennt. Sein Vater übte einen handwerklichen Beruf aus und arbeitete daneben auch als Winzer. Seine Mutter Frieda geb. Kärcher war die Schwester von Wilhelm Friedrich Kärcher, Missionar der Liebenzeller Mission, der Taufpate von Klaus W. Müller wurde und sein späteres Le-

ben in entscheidender Weise beeinflusste. Die Eltern Ernst und Frieda Müller hatten zwei weitere Söhne, Ulrich und Hans.

Das Leben von Klaus W. Müller beginnt in schwieriger Zeit. Der zweite Weltkrieg geht seinem Ende entgegen, das Land versinkt in den Wirren der Besatzungszeit und erholt sich danach nur langsam.

Seine Volksschulzeit verbringt er in Mühlhausen/Enz. Danach beginnt er eine Lehre als Kunstschreiner, die er mit der Gesellenprüfung abschließt. Seinen Beruf übt er bis 1963 aus. An den Wochenenden fährt zu so genannten Aufbaukursen nach Ludwigsburg, und danach erwirbt er an der Technischen Oberschule in Pforzheim die Mittlere Reife.

Eigentlich hatte er sich schon viel früher vorgestellt und gewünscht, ein Gymnasium zu besuchen, um die allgemeine Hochschulreife zu erwerben. Dass ihm dies verwehrt war, hat er nicht leicht verwunden. Die finanzielle Lage der „einfachen Leute“ jener Zeit ist schwierig, Bildung nicht besonders hoch angesehen. Man schärft Kindern und Heranwachsenden zwar ein, so viel wie möglich zu lernen, warnt sie aber eindringlich, „ja nichts werden zu wollen“. In frommen Kreisen jener Zeit, besonders in solchen im ländlichen Raum, gilt Bildung gar als verdächtig: „Je gelehrter, desto verkehrter.“ Ganz so einseitig ist das Elternhaus von Klaus W. Müller sicherlich nicht eingestellt. Den Zwängen der dörflichen Gesellschaftsordnung aber kann und will sich besonders sein Vater nicht entziehen. Seine Söhne sollen ein ordentliches Handwerk lernen, so seine Überzeugung. Für seinen jüngsten Sohn ergeben sich daraus kräftezehrende Konflikte persönlicher Art, die ihn emotional zumindest

zeitweise stark beschäftigen, auch in seinem späteren Leben.

Im Jahr 1964 gibt Klaus W. Müller seine Arbeitsstelle auf und beginnt eine theologische Ausbildung am Seminar der Liebenzeller Mission in Bad Liebenzell. Sein Gemeindepraktikum, das damals noch „Probendienst“ heißt, absolviert er von 1968 bis 1969 im Bezirk Neu Ulm des Liebenzeller Gemeinschaftsverbandes. Sein Mentor ist Arnold Käser, mein Vater. Während dieser Zeit lerne ich Klaus W. Müller kennen. Keiner von uns ahnt damals, dass wir uns nur zwei Jahre später im gleichen Arbeitsgebiet wiederbegegnen werden, auf dem Atoll Chuuk in der Südsee, im Rahmen der heute so genannten „Evangelical Church of Chuuk“, wo schon sein Onkel Wilhelm Friedrich Kärcher von 1936 an Missionar gewesen ist.

Dieser Onkel wird im Lauf des Pfingstmissionsfests 1968 in Bad Liebenzell zum letzten Mal nach Chuuk verabschiedet. In seiner Ansprache weist er unter anderem darauf hin, dass er für die Aufgabe, die vor ihm liege, eigentlich schon zu alt sei: „Wenn niemand anders dazu bereit oder fähig ist, dann müssen eben Großväter gehen!“ Einer seiner zahlreichen Zuhörer ist sein Patensohn, der gerade seine Ausbildung am Seminar der Liebenzeller Mission abgeschlossen und sich für eine Tätigkeit im Missionsdienst entschieden hat. Sein künftiges Tätigkeitsfeld allerdings sieht er weniger in Mikronesien, als vielmehr in Neuguinea. Einige Wochen zuvor hatte er ein inoffizielles Angebot, in den Missionsdienst nach Japan zu gehen, abgelehnt.

Während der Ansprache seines Onkels reift bei Klaus W. Müller die Bereitschaft, als Missionar nach Chuuk zu gehen. Im September 1969 wird er ordiniert. Zwei Jahre später treffen sie sich dort wieder, als Mitarbeiter und Kollegen, mich selbst eingeschlossen.

Schon während seines oben erwähnten Gemeindepraktikums hatte Klaus W. Müller seine zukünftige Ehefrau Ulrike Düffert kennen gelernt. Nachdem er etwa ein Jahr lang allein auf Woneyopw (Oneop) in den Südlichen Mortlockinseln gelebt und die Chuuksprache gelernt hat, heiraten die beiden 1971. Ohne seine Frau, so viel sei verkürzt gesagt, ohne ihre Unterstützung, ohne ihren Verzicht auf eine eigene berufliche Karriere nach dem Abitur, und ohne ihre Geduld wäre das Lebenswerk ihres Mannes höchstens die Hälfte wert.

Ihre drei Kinder, Simone, Samuel und Nathanael verbringen einen Teil ihrer Kindheit mit ihnen zusammen in der Abgeschiedenheit der Karolineninseln. Obwohl die Familie Müller und meine eigene auf unterschiedlichen Inseln arbeiten, durch offenen Ozean weit voneinander getrennt, treffen wir uns häufiger. Klaus und ich beginnen dabei einen Dialog, der unsere Erfahrungen in der Interaktion mit den Insulanern zum Inhalt hat, und der bis heute anhält. In unseren Diskussionen, die meist am späteren Abend beginnen und teilweise erst kurz vor Tagesanbruch zu Ende gehen, entdecken wir Wissenslücken, die seine Arbeit als Missionar und meine Tätigkeit als Lehrer massiv behindern. Wir erkennen, dass uns das Menschenbild der Insulaner, das heißt ihr Selbstverständnis, völlig unbekannt ist, und dass wir in Ermangelung dessen ständig unser europäisches Menschenbild anwenden, wenn wir ihr Weltbild, ihre Werte und Handlungsweisen verstehen wollen. Wir empfinden beide die Notwendigkeit, mit Hilfe unserer Sprachkenntnisse genauere Erkundungen in diesem Bereich in Angriff nehmen zu müssen. Es ist zunächst tatsächlich nur ein Empfinden unsererseits, ohne dass wir das Vorhaben explizit formulieren können. Aber wir beginnen damit, es in die Tat umzusetzen.

Klaus und Ulrike Müller, die eine Zeitlang auf den Mortlockinseln tätig gewe-

sen sind, beginnen 1973 eine neue Gemeindefarbeit auf Pwolong (Puluwat), einem Atoll der Zentralkarolinen. Besonders in diesem Zeitraum und in den Jahren bis 1980 entstehen hier wesentliche Teile der Aufzeichnungen aus den Erkundungen, die den Inhalt der späteren Publikationen des Jubilars und seines akademischen Unterrichts bilden. Seine Erlebnisse bis etwa 1974 ergeben seine erste, spannend erzählte Veröffentlichung¹.

Während ihres ersten Heimataufenthalts 1976-1977 studiert Klaus W. Müller am Fuller Theological Seminary – School of World Missions und am Pasadena City College in Pasadena, Kalifornien. Im Jahr 1983 setzt er sein Studium an der Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield, Illinois fort und schließt es 1985 wiederum am Fuller Theological Seminary in Pasadena ab mit dem Grad eines Master of Arts in Missiologie².

In den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts macht sich im Bereich der evangelikal orientierten Missionen ein Mangel immer deutlicher bemerkbar. Es gibt keine Ausbildungsstätte in Deutschland, die deren Mitarbeiter gezielt auf die speziellen Belange ihrer Arbeitsfelder vorbereitet. Die Leitung der Liebenzeller Mission ergreift dazu eine wichtige Initiative. Im Jahr 1976 beginnen die Kurse der zunächst „Seminar für missionarische Fortbildung“, später „Freie Hochschule für Mission“ und heute „Akademie für Weltmission“ (Korntal) genannten Institution, die sich zum deutschen

Zweig der Columbia International University, South Carolina entwickelte.

Klaus W. Müller gehört von 1981 bis 1998 zum Dozentenkollegium. Während dieser Zeit beteiligt er sich intensiv am Aufbau der Schule, keineswegs nur akademisch, sondern auch mit seinen praktischen Kenntnissen als Handwerker, gelegentlich bis zum Rand seiner körperlichen Kräfte. Darüber hinaus engagiert er sich bei der Gründung des AfEM (Arbeitskreis für evangelikale Missiologie), der unter der Initiative von George W. Peters, damals Leiter der Schule, ins Leben gerufen wird.

Besonders bemerkenswert aber ist eine weitere Leistung, die er während dieser Zeit erbringt. Er promoviert 1993 bei Andrew F. Walls am Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World, Aberdeen University, über Georg F. Vicedom. Die Dissertation, die dabei entsteht, ein dreibändiges Werk, mit ungeheurem Fleiß zusammengetragen, erschließt das bis dahin nicht vollständig zugängliche Werk des bedeutenden Missionars und Missiologen in umfassender Weise und macht vor allem seine kleineren Schriften bibliografisch zugänglich³.

Im Jahr 1998 wird Klaus Müller an die Freie Theologische Akademie – heute Freie Theologische Hochschule – in Gießen berufen. Hier bringt er seither als Dozent für Missionswissenschaft und Evangelistik sowie mehrere Jahre auch als Fachbereichsleiter nicht nur seine Erfahrungen aus seiner Tätigkeit als Missionar in Mikronesien in seinen akademischen Unterricht ein, sondern auch die Erkenntnisse, die er auf seinen For-

1 Kurs 330 – Südseemissionare unterwegs. Bad Liebenzell 1975.

2 Die evangelische Missionsarbeit auf den Trukinseln in Mikronesien: Eine missiologische Analyse (M.A.-Thesis, Pasadena, deutsch und englisch, Ann Arbor: University Microfilms International, 1985); leicht gekürzt unter dem Titel Evangelische Mission in Mikronesien: Ein Missionar analysiert sein Missionsfeld (Missiologica Evangelica 2), Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1989.

3 Peacemaker: The Missionary Practice of Georg F. Vicedom. A Presentation based mainly on his own writings, Ph.D. Dissertation, 3 Bände, Aberdeen, Ann Arbor: University Microfilms International, 1994. Georg F. Vicedom as Missionary and Peacemaker. His Missionary Practice in New Guinea. Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2002.

schungs- und Vortragsreisen in aller Welt sammelt. Darüber hinaus erfüllt er die Pflichten eines Gastprofessors an der Evangelischen Theologischen Faculteit, Leuven/Heverlee.

Zu erwähnen ist auch, dass Klaus Müller das Institut für evangelikale Mission gegründet hat, Schriftleiter der Zeitschrift „em“ (*Evangelikale Missiologie*) und Herausgeber verschiedener Buchreihen ist, an zahlreichen kleineren Ausbildungsstätten als Dozent arbeitet und in ebenso zahlreichen Gremien als Berater tätig ist.

Über alledem ist er 65 Jahre alt geworden. Ruhestand? Nein, Zeit der Ernte! Hochschullehrer von seinem Format, mit seinem Arbeitsethos und seiner Erfahrung brauchen in aller Regel die Muße des so genannten Ruhestands dringend, um aufzuarbeiten, was während der beruflichen Tätigkeit an Ideen aufgelaufen ist, aber liegen bleiben musste, weil keine Zeit dafür war.

Ad multos annos!

Buchaktion „20 Jahre im Dienst des Afem“

20 Jahre lang war Prof. Dr. Klaus W. Müller Vorsitzender des Afem. In der Zeit hat er viel Engagement und Zeit in die Schriftleitung von *em* und die Herausgabe verschiedener Buchreihen investiert. Angetrieben wurde er dabei von der Leidenschaft für biblische fundierte, wissenschaftlich reflektierte und von der Praxis beflügelte Missionswissenschaft. Dass diese auch im deutschsprachigen Raum vorankommt, dazu sollen alle Veröffentlichungen dienen. Darum freuen wir uns, zu diesem Anlass in Absprache mit dem Verlag VTR für alle *em*-Empfänger Sonderpreise für Bücher anbieten zu können, die von K.W. Müller herausgegeben wurden sowie für seine Festschrift und sein Lehrbuch zur Elenktik (weitere Angebote auf S. 7).

Mission und Reflexion im Kontext. Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert.

Festschrift für Klaus W. Müller zu seinem 65. Geburtstag. (hg.v. Friedemann Walldorf, Lothar Käser, Bernd Brandl), edition afem, mission academics 31, Nürnberg/Bonn: VTR/VKW, 2010, 483 S.; 26 € (statt 34,80 €).

Aus dem Inhalt: Die Beiträge des vorliegenden Bandes reflektieren **Aspekte christlicher Mission und Missionswissenschaft** in sieben grundlegenden Kontexten: **biografisch** (Lothar Käser, Bernd Brandl), **biblisch** (Hans Kasdorf, Siegbert Riecker, Christoph Stenschke, Hans Ulrich Reifler), **historisch** (Lutz von Padberg, Eberhard Troeger, Johannes Reimer, Frank Hinkelmann, Philipp Hauenstein, Lothar Käser), **interkulturell** (Robert Badenberg, Alfred Meier, Jürgen Schuster, Pieter Boersema, Manuel Rauchholz), **interreligiös** (Christine Schirrmacher, Rolf Hille, Peter Beyerhaus, Thomas Schirrmacher), **wissenschaftlich** (Friedemann Walldorf, Klaus Wetzels, Hanna Schmalenbach, Helge Stadelmann) und **praktisch** (Detlef Blöcher, Andreas Franz, Andreas Kusch, Christof Sauer).

Klaus W. Müller, Das Gewissen in Kultur und Religion.

Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen das Über-Ich/Ich-Ideal.

Lehrbuch Elenktik. Nürnberg: VTR, 2009, 676 S., 35,95 € (statt 39,95 €)

„... eine Fundgrube für Spezialisten wie interessierte Laien“ (Prof. Dr. Lothar Käser), inkl. CD-ROM mit Forschungs-Bibliographie, ausführlichem Index und weiteren Dokumenten.

zu bestellen direkt beim Verlag: info@vtr-online.de

Für folgende Titel aus *der edition afem* werden im Zuge der Buchaktion für *em*-Empfänger **25% Preisnachlass auf den angegebenen Preis** gewährt (bei Bestellung aller angegebenen Festschriften oder aller angegebenen *reports*-Bände 40% Preisnachlass):

Festschriften

- Bd. 15: Klaus W. Müller. *Mission in fremden Kulturen – Beiträge zur Missionsethnologie. Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag.* 2003. 423 S. Pb. 29,80 € – ISBN 3-933372-91-7 (VTR)
- Bd. 25: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission im Islam – Festschrift für Eberhard Troeger.* 2007. 300 S. Pb. 26,80 € - ISBN 978-3-938116-28-9 (VKW) / ISBN 978-3-937965-58-1 (VTR)
- Bd. 26: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission als Kommunikation – Die christliche Botschaft verstehen. Festschrift für Ursula Wiesemann zu ihrem 75. Geburtstag.* 2007. 326 S. Pb. 29,80 € - ISBN 978-3-938116-33-3 (VKW) / ISBN 978-3-937965-75-8 (VTR)
- Bd. 31: Friedemann Walldorf, Bernd Brandl, Lothar Käser (Hg.). *Mission und Reflexion im Kontext: Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert. Festschrift für Klaus W. Müller zu seinem 65. Geburtstag.* 2010. 483 S. Pb. 34,80 € - ISBN 978-3-938116-92-0 (VKW) / ISBN 978-3-941750-26-5 (VTR)

reports-Bände

- Bd. 1: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des „Power Encounter“: Referate der Jahrestagung des afem 1993.* 3. Auflage 2003. 162 S. Pb. 16,80 € – ISBN 3-933372-92-5 (VTR) / ISBN 3-932829-86-7 (VKW)
- Bd. 4: Klaus W. Müller (Hg.). *Die Person des Missionars. Berufung – Sendung – Dienst. Referate der Jahrestagung 1996 des afem.* 2. Auflage 2003. 117 S. Pb. 13,80 € – ISBN 3-933372-72-0 (VTR) / ISBN 3-932829-58-1 (VKW)
- Bd. 9: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission im Kreuzfeuer. Referate der Jahrestagung 2001 des afem.* 2001. 104 S. Pb. 12,80 € – ISBN 3-933372-39-9 (VTR)
- Bd. 10: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission im Kontext der Globalisierung. Referate der Jahrestagung 2002 des afem.* 2002. 148 S. Pb. 15,80 € – ISBN 3-933372-68-2 (VTR)
- Bd. 11: Klaus W. Müller (Hg.). *Gott zur Sprache bringen. Referate der Jahrestagung 2003 des afem.* 2003. ca. 140 S. Pb. ca. 15,80 € – ISBN 3-933372-76-3 (VTR)
- Bd. 12: Klaus W. Müller (Hg.). *Missionare aus der Zweidrittel-Welt für Europa. Referate der Jahrestagung 2004 des afem.* 2004. 141 S. Pb. 15,80 € – ISBN 3-937965-13-0 (VTR)
- Bd. 13: Klaus W. Müller (Hg.). *Westliche Missionswerke: Notwendigkeit, Strukturen und Chancen. Referate der Jahrestagung 2005 des afem.* 2008. 98 S. Pb. 12,80 € – ISBN 978-3-938116-56-2 (VKW) / 978-3-937965-97-0 (VTR)
- Bd. 14: Klaus W. Müller (Hg.). *Große Städte – Große Chancen. Referate der Jahrestagung 2006 des afem.* 2006. 108 S. Pb. 12,80 € – ISBN 978-3-938116-42-5 (VKW) / ISBN 978-3-937965-92-5 (VTR)
- Bd. 15: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission der Gemeinde – Gemeinde der Mission. Referate der Jahrestagung 2007 des afem.* 2007. 145 S. Pb. 15,80 € – ISBN 978-3-938116-41-8 (VKW) / ISBN 978-3-937965-49-9 (VTR)
- Bd. 16: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission im postmodernen Europa. Referate der Jahrestagung 2008 des afem.* 2008. 157 S. Pb. 15,80 € – ISBN 978-3-938116-57-9 (VKW) / ISBN 978-3-937965-99-4 (VTR)
- Bd. 17: Klaus W. Müller (Hg.). *Mission und Geld. Referate der Jahrestagung 2009 des afem.* 2009. 130 S. Pb. 14,80 € – ISBN 978-3-938116-91-3 (VKW) / ISBN 978-3-941750-21-0 (VTR)
- Bd. 18: Klaus W. Müller (Hg.). *Menschenrechte – Freiheit – Mission: Eine globale Herausforderung. Referate der Jahrestagung 2010 des afem.* 2010. 153 S. Pb. 15,80 € – ISBN 978-3-86269-010-7 (VKW) / ISBN 978-3-941750-08-1 (VTR)

Bitte wenden Sie sich direkt an den Verlag: info@vtr-online.de

Mission als Theologie der Kirche und Missionen als Kinder der Erweckung.

Eröffnungsvortrag der Jahrestagung des Afem 2011

Klaus Fiedler

In diesem Artikel argumentiere ich, dass historisch die Mission vor der Kirche kam und dass dieser Vorrang auch (systematisch-theologisch) noch heute gilt, und dass Gott die Kirchengeschichte durch immer neue Erweckungen, die immer neue Organisationen (wie Missionen etc.) hervorbringt, vorwärts treibt.

Prof. Dr. Klaus Fiedler, geboren 1942, war sieben Jahre Wiedener Missionar in Südtansania. Er promovierte in Dar es Salaam (PhD in History) und in Heidelberg. Ab 1992 war er Dozent an der Universität von Malawi, seit 2007 ist er Professor an der Mzuzu University, Malawi, für Theology and Religious Studies, Mzuzu University, Malawi. Email: kfiedler@mzuni.ac.mw.

Ich habe mich immer als evangelikaler Missiologe verstanden, wobei ich evangelikal nie als Gegensatz zu anderen Theologien definiert habe, sondern positiv: Evangelikal ist (1) die Liebe zur (und das Ernstnehmen der) Bibel, (2) die Betonung der persönlichen Glaubensentscheidung, (3) die Betonung der Mission (Evangelisation), (4) die „Übersetzung“ des Glaubens in die Tat, und (5) die Gemeinschaft aller, die an Jesus Christus als ihren Erlöser glauben.

Ich sehe als Zentrum der Bibel die Botschaft von der Erlösung und als Antwort darauf Bekehrung und Nachfolge. Joh 3:16 drückt dies umfassend aus, und Jesus selbst sagte, dass Freude im Himmel ist über einen Sünder der Buße tut (Lk 15:10).¹

1 Deswegen ist mein Lieblinglied der Spiritual: „Oh when the saints go marching in“ mit dem Refrain: „Let me be among that number“. Und wenn sie Jesus zum König der Könige krönen, dann will ich dabei sein und möchte so viele wie

Die Kirche kam (und kommt) nach der Mission

Hier folge ich Martin Kähler, der erkannt hat, dass das Neue Testament nicht das Produkt der frühen Kirche ist, sondern der frühen Mission, und dass sowohl die Evangelien als auch die Briefe Mittel und Ergebnis dieser Mission sind. Das belegt die (zeitliche und sachliche) Priorität der Mission vor der Kirche.² Und es erinnert uns daran, dass Jesus als seine Nachfolger zwölf Missionare (apostoloi, [Aus-]Gesandte) berief, und nicht zwölf Kirchenfürsten, Verwalter oder Bischöfe.

Die Missionen sind die Kinder der Erweckung

Ich lernte dies, als ich als Teenager nach meiner Bekehrung begann, die deutschen Missionszeitschriften zu lesen. Das hat sich für mich mit wachsendem Verständnis bewahrheitet. Nur in einer Hinsicht musste ich den Satz verändern, als ich das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen erforschte: Nicht „Die Missionen sind die Kinder der Erweckung“, sondern „Die Missionen sind die Kinder der Erweckungen“. In den 1950er Jahren waren in der Tat die meisten evange-

möglich mitbringen.

2 Das lässt mich allen Versuchen, die Integration der Mission in die Kirche zu fördern, extrem kritisch gegenüberstehen.

lischen Missionen Kinder der Großen Erweckung (Great Awakening), die 1734 (Jonathan Edwards) begann und 1792 (William Carey) die moderne evangelische Weltmission gebar. Mir fiel auf, dass jede neue Erweckung neue Missionen hervorbrachte, und deswegen habe ich meine Typologie der protestantischen Missionen auf die Herkunft der Missionen aus den verschiedenen Erweckungen aufgebaut.

Kenneth Scott Latourette

Ich bin mit Stolz Schüler dieses bedeutenden Missionshistorikers. Sein Grundansatz ist, dass der Heilige Geist die Geschichte der Kirche vorwärts treibt, indem er immer neue Erweckungen hervorruft, die immer neue Organisationen hervorbringen. Er sieht Erweckungen als etwas an, das für uns nicht machbar ist, beobachtet aber zugleich, dass sie sich immer wieder ereignen, wenn es auch keinen Fahrplan dafür gibt, auf dem wir ihre Entwicklungen ablesen könnten.

Diese Erweckungen bringen große Zahlen von Menschen zum persönlichen Glauben, die ihren Glauben in Aktion übersetzen, welche wiederum regelmäßig ihren Ausdruck in der Gründung neuer Organisationen findet.³ Diese reichen von Bibelgesellschaften über Organisationen zur Gefängnisreform und zum Kampf gegen den Sklavenhandel zu Missionsgesellschaften in der Heimat und in der weiten Welt. Die „Außenmissionen“ sind für Latourette ein wichtiges Ergebnis der Erweckungen, da sie der Ausbreitung des christlichen Glaubens dienen.

Modalität – Sodalität

Diese Terminologie bringt zum Ausdruck, dass die Kirche Jesu Christi ist

3 Das widerspricht den Wünschen all derer, die überzeugt sind, dass christliche Einheit umso besseren Ausdruck findet, je weniger vielfältig die Kirche Jesu organisiert ist.

nicht nur in der organisierten und strukturierten Kirche besteht (Modalität), sondern genauso in den Organisationen und Strukturen, die aus dem Glauben der [erweckten] Christen erwachsen (Sodalitäten). Nach Latourette, und hier stimme ich ihm gerne zu, sind es die Sodalitäten, die die Kirchengeschichte vorwärts treiben.

Missionsgesellschaften als Ersatzlösungen oder als eine gültige Ausdrucksform der Kirche?

In der Missiologie der Warneck Schule wurden die Missionsgesellschaften als die (effektive) Ersatzlösung für die Durchführung der Missionsaufgabe angesehen. Im Gegensatz dazu sehe ich die Sodalitäten nicht als Ersatzlösungen für das, was die Kirche eigentlich tun sollte, sondern ich sehe sie als Kirche, nicht als ihre einzige Ausdrucksform, aber als eine gültige und selbständige Ausdrucksform.⁴

Hier in Malawi bedeutet das, dass ich im Fach Missiologie meinen Studenten bringe, dass Afrika nicht von den Kirchen Europas und Amerikas evangelisiert wurde, sondern von den Missionsgesellschaften, und diese kamen aus den verschiedenen Erweckungen.

Die Eigenarten der Erweckungen

Erweckungen sind ungemein vielfältig, und haben ebenso vielfältige Ausdrucksformen. Trotzdem haben sie manches gemeinsam. Allen gemein ist, dass sie fast immer außerhalb der etablierten Kirchenstrukturen entstehen und dass sie keine Absicht haben, neue Kirchen zu gründen. Charakteristisch für sie ist, dass Menschen zum (persönlichen) Glauben finden. Sie gewinnen Interesse an der

4 Wenn die Missionen Kirche sind (und was sonst sind sie wohl je gewesen?), dann macht die „Integration der Mission in die Kirche“, wie sie in New Delhi 1961 propagiert wurde, keinen Sinn.

Bibel, an christlicher Gemeinschaft, bemühen sich um ein Leben der Heiligung und des Dienstes. Solche Erweckungen verwischen die bestehenden Grenzen unter den Jüngern Jesu. Sie heben sie nicht auf, verringern aber ihre Wirkung. Vier solche Grenzen sind mir die wichtigsten:

1) Der Unterschied zwischen **Klerus** und **Laien** wird vermindert. In Erweckungszeiten sind Laien oft die Führer oder bedeutende Evangelisten,⁵ und Ordination wird weniger wichtig.⁶

2) Der Unterschied zwischen **Frauen** und **Männern** wird vermindert. Wenn die Erweckung kommt, vergessen Frauen, dass sie ja eigentlich schweigen und nach den Kindern sehen sollen und werden Prediger (Catherine Booth), Heiligungslehrer (Phoebe Palmer), Leiter von Heilungshäusern (Mrs Baxter), Evangelisten (Nellie Hall), Missionare (Malla Moe, Bessie Fricker) und Pastoren (Free Methodists, USA).

3) Die **sozialen Unterschiede** verlieren viel von ihrer Macht. In den Tagen der Erweckung betet der Gutsbesitzer mit seinen Arbeitern, lehnen es schwarze Kenyaner selbst in den Tagen der Mau Mau ab, sich von ihren weissen Brüdern zu distanzieren, führt der wohlhabende Parlamentarier Wilberforce ein einfaches Leben und kämpft gegen die Sklaverei und heiratet der erste Herrnhuter Missionar eine farbige Frau.

4) Die Unterschiede zwischen den **Denominationen** schwinden. Dies geschieht weder durch einen Prozess der schrittweisen Annäherung (Konvergenz), noch

durch einen Prozess konfessioneller Einigungsverhandlungen, sondern durch die Betonung des persönlichen Glaubens an Jesus Christus unter Hintanstellung der Ekklesiologie und der mit ihr verbundenen Bekenntnisse. Das Einheitsverständnis der Erweckten (der Evangelikalen) ist deswegen individuell und nicht korporativ wie das der ökumenisch orientierten Kirchen.

... eine Menge Unordnung und etwas Chaos in Kauf nehmen.

Alle Erweckungen (zumindest seit 1600) haben eine gemeinsame Botschaft: die Wiedergeburt (Bekehrung, persönlicher Glaube), die in verschiedenen Formen Ausdruck findet, die aber im Grunde Wesentliches gemeinsam haben. Dazu treten dann oft noch sekundäre Botschaften, die jeweils typisch für eine spezifische Erweckung ist.

Wenn wir glauben, dass Erweckungen ein großer Segen Gottes sind, dann müssen wir bereit sein, eine Menge Unordnung und etwas Chaos in Kauf zu nehmen, weil Erweckungen immer die (mehr oder weniger) gut organisierte Kirche in Frage stellen, nicht nur ihre Gewohnheiten und Strukturen, sondern auch ihre Sakramentslehre. Erweckungen bringen nicht nur die Volkskirchen durcheinander, sie haben ähnliche Fähigkeiten auch in den evangelikalen Kirchen. Hinzu kommt, dass Erweckungen die Fähigkeit haben, extreme Zweige zu entwickeln, die manchmal kaum oder gar nicht mehr als evangelikal oder selbst als christlich zu bezeichnen sind.

Erweckungen blühen nicht nur auf, sondern flauen auch ab. Trotzdem hinterlassen sie regelmässig ein bedeutendes Erbe: Institutionen, Gemeinschaftsbewegungen, Missionsgesellschaften, theologische Einsichten.

Selbstverständlich sind alle diese „Erbgüter“ Wandlungen unterworfen. Oft

5 Hier in Malawi in der Erweckung der 1970er Jahre waren es besonders Shadrack Wame (Gärtner) und Andrew Gabriel (Schneider) (Bright Kawamba, *The Blantyre Revival of the 1970s*, MA (submitted), University of Malawi, 2011).

6 Grattan Guinness, Dwight Lyman Moody und Charles Huddon Spurgeon, alle bedeutende Führer der Evangelikalen Erweckung (Holiness Revival) wurden nie ordiniert und empfanden nie, dass ihnen etwas fehlte.

bleiben die Grundwerte (oder ein guter Teil von ihnen) noch nach Generationen erhalten, manchmal kommt es mit dem Abflauen auch zum zunehmenden Verlust von Grundwerten der Erweckung, wie es manchen der klassischen Missionen (aus der Großen Erweckung) nachgesagt wird.

Die ersten 1600 Jahre

Ich bin kein Spezialist für diese Periode, deswegen kann ich nur einiges aufzeigen, was mir offensichtlich erscheint.

Die Sodalitäten

Ich bin kein Anhänger von Theorien des frühen kirchlichen Verfalls, aber es ist nicht von der Hand zu weisen, dass gegen Ende des dritten Jahrhunderts die Kirche manche volkkirchlichen Züge entwickelte, so dass die Eremiten sich (von der Welt und von der Kirche) in die Wüste zurückzogen. Pachom und seine Schwester Maria gründeten dann die ersten Klöster, die Christen die Möglichkeit gaben, das weltliche Leben zu verlassen und trotzdem in einer tragenden Gemeinschaft zu leben. Diese Sodalitäten der Mönche und Nonnen wurden zum wohl fruchtbarsten Element der geistlichen Erneuerung und der Evangelisation in den Kirchen dieser Jahrhunderte.

Im Nahen Osten und für die orthodoxen Kirchen fand das Mönchtum seine Form unter der Regel des Basileus (330-379), und der Vorstoß der christlichen Mission ins Innere Asiens wurde weitgehend von Mönchen getragen.

Im westlichen Europa strukturierte Benedikt von Nursia (547, Monte Cassino) das Mönchtum durch seine berühmte Regel. Der Grundsatz, dass Arbeit und Gebet eine Einheit bilden, machte die Benediktiner zu geeigneten Pioniermissionaren in abgelegenen Gebieten. Zur etwa gleichen Zeit entwickelte sich das Irische Mönchtum, das eine weitrei-

chende Missionsbewegung hervorbrachte, und in dem die Macht der Bischöfe auf die Ordination beschränkt war.

Dass die Orden ein Ergebnis von Erweckungen waren, zeigt sich auch in ihrem Niedergang. Nach einiger Zeit brachte der Heilige Geist jeweils eine neue Erweckung, wie es im Mittelalter durch die Klosterneugründungen von Cîteaux (1097, Cistercienser) und Cluny (909, Clunazienser) und die von ihnen ausgehenden Bewegungen geschah.

Die Orden waren ein Ergebnis von Erweckungen.

Im 13. Jahrhundert erfasste wiederum eine Erweckung die Lateinische Christenheit und führte zu neuen Formen der Frömmigkeit und neuen Organisationen wie den Franziskanern mit ihrem neuen Verständnis des Gelübdes der Armut und den Dominikanern mit ihrer Betonung der Predigt zu einer Zeit, als diese nicht üblich war. Der Heilige Franziskus bemühte sich (im Zusammenhang der den Kreuzfahrten, aber entgegen deren Absichten) dem Sultan in Ägypten das Evangelium zu bringen. Als sich die Türen öffneten, wurden die Franziskaner ein wichtiger Missionsorden. Dominikus verstand seine Missionstätigkeit als auf die Ketzer ausgerichtet, und es scheint, dass er durch seine Fröhlichkeit manche Albigenser überzeugte. Als die Entdeckung der neuen Welt die Türen öffnete, wurden die Dominikaner ein bedeutender Missionsorden.

Dem gleichen Ideal der Armut verpflichtet war Peter Valdes. Wie Franziskus hörte er den Ruf „Verkaufe, was du hast, und gib es den Armen“, und die „Armen von Lyon“ versuchten wie die Franziskaner, das Evangelium als Wanderer auszuleben, und wie Dominikus, das Wort Gottes überall zu predigen. Anders als Franz und Dominikus erreichten sie nicht die päpstliche Zustimmung. Sie waren große Missionare

in vielen Teilen West- und Mitteleuropas, und wurden durch brutale Verfolgungen durch die Katholische Kirche und ihr zugeneigte Regierungen auf einige Hochtäler in den italienischen Alpen zurückgedrängt.

Die Missionen

Weil das christliche Europa so eingengt war (durch den Atlantik im Westen, die Wildnis Nordrusslands und durch die islamische Barriere im Süden und Norden), war ihre Missionstätigkeit zu der Zeit noch gering. Franz von Assisi versuchte es, aber der Sultan, der ihn freundlich empfing, bekehrte sich nicht. Es kam nicht zur Gründung einer Mission unter Muslimen. Die einzige Öffnung war nach Innerasien, und diese nahmen die franziskanischen Missionare wahr, die auf der Seidenstrasse nach China reisten und das Erzbistum Peking gründeten.

Die Waldenser waren enorm missionarisch, aber die Modalität Kirche nahm ihnen nicht nur das Leben, sondern auch den Raum zur Mission.

Die Reformationen

Latourette datiert die zweite Rezession von 1350 bis 1500. Diese Rezession zeichnete sich aus durch den Verlust großer Gebiete christlicher Mission in Innerasien und durch einen deutlichen Verlust an Frömmigkeit in Westeuropa.

... außenmissionarisch hatten sie nicht viel zu bieten.

Die nächste Erweckung kam diesmal nicht durch die Orden, sondern, zumindest in ihrer protestantischen Form, im Gegensatz zu ihnen. Von den vier protestantischen Reformationen war nur die täuferische Reformation wirklich missionarisch gesinnt, sie wurde aber durch Verfolgungen stark behindert. Ich zweifle nicht daran, dass die anderen drei be-

deutende Erweckungen waren, aber (außen-) missionarisch hatten sie nicht viel zu bieten.

Ganz anders die katholische Reformation. Hier nahmen die Orden (allen voran die Jesuiten), die Missionsaufgabe mit großem Engagement wahr. Alle sieben Gründungsmitglieder der Jesuiten gelobten, in die Mission zu gehen. Nur einer schaffte es jedoch. Mit Francis Xavier (1506 – 1552) gaben die Jesuiten der Christenheit einen ihrer berühmtesten Missionare.

Pietisten, Puritaner und Theologen der Orthodoxie

Während die Reformatoren die Weltmission zumindest in Worten bejahten, verneinten ihre Nachfolger, die Theologen der protestantischen Orthodoxie, die Mission ausdrücklich. Die Universitäten Wittenberg und Tübingen fassten das in die Form von theologischen Gutachten. Die Grundlage war ihre Verteidigung der biblischen Wahrheit (oder was sie dafür hielten). Antikatholisch wie sie waren, konnten sie den Papst nicht als Nachfolger der Apostel sehen. Deshalb begrenzten sie das Apostel-Amt auf die Zwölf, und damit auch den Missionsbefehl, von dem sie behaupteten, dass er den zwölf Aposteln ad personam gegeben worden sei.⁷ Und die Apostel haben natürlich diesen Befehl auch ausgeführt, wörtlich und weltweit, wobei leider einige Nationen die Botschaft für sich und ihre Nachkommen ablehnten.⁸

7 So die Wittenbergischen geistlichen Ratschläge von 1652 (Consilia theologica Witebergensia, Das ist Wittenbergische Geistliche Ratschläge deß theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri, seiner Collegen und treuen Nachfolger, Frankfurt 1664, zitiert in Werner Raupp, Mission in Quellentexten. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910, Erlangen/Bad Liebenzell: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission/Verlag der Liebenzeller Mission, 1990, S. 70f.)

8 Wer fragt, wie sie denn nach Australien oder

Als Mission von den Theologen so zur Sünde erklärt worden war, zogen es die Erweckten vor, sich nicht nach den Universitätstheologen zu richten. In Amerika führte das zu der Missionsarbeit von David Brainerd und John Elliot unter den Indianern (Native Americans). In Deutschland war es die Herrnhuter Brüdergemeinde, die die Universitätstheologie erfolgreich ignorierte und seit 1732 zu der damals fruchtbarsten protestantischen Missionsunternehmung wurde.⁹

Die Große Erweckung

Mit der Großen Erweckung wurde alles anders. Die Aufklärung (Latourettes dritte Rezession) hatte den Menschen als Rationales Wesen in den Mittelpunkt gestellt, und die von der Aufklärung beeinflusste rationalistische Theologie konnte weder die Herzen noch die Geldbeutel der Kirchenmitglieder gewinnen.

Die Große Erweckung veränderte die religiöse Geographie der Welt.

Es sah so aus, als sei der christliche Glaube auf dem Weg out, oder auf dem Weg zu einer Religion der guten Sitte und des klugen Verstandes, in der Jesus die Rolle des Befreiers aus der selbst auferlegten Unwissenheit spielt und wo Heiligung bedeutet, vernünftig zu leben. Die rationalistische Theologie brachte keine Mission hervor und sorgte erfolgreich für den Niedergang der ursprünglich pietistischen Dänisch Halleschen

Südamerika gekommen seien, Kontinenten von deren Existenz sie nichts wussten, der muss sich sagen lassen, dass es ihm an Glauben mangelt. Wenn Gott Philippus nach Asdod transportierte, wie sollten da für ihn größere Entfernungen ein Problem sein?

⁹ In Afrika gab es im 18. Jahrhundert nur einen Herrnhuter Missionsversuch (Georg Schmidt, 1737, in Bavianskloof, Genadendal in South Africa), und der wurde von der Reformierten Kirche (der Modalität) beendet, weil sie eine ordnungsgemäße Ordination verlangte.

Mission. Eine Theologie, die Jesus aus der Mitte rückt, bringt keine Missionen hervor.

Und dann kam die Erweckung, nicht geplant und nicht erwartet. Sie wird die Große Erweckung genannt, nicht nur weil Millionen sich bekehrten, sondern weil sie der Kirchengeschichte eine neue Richtung gab und die religiöse Geographie der Welt dramatisch veränderte.

Die Erweckung brach 1734 aus, als Jonathan Edwards die Predigt hielt: „The Sinner in the Hands of an Angry God“. Natürlich hatte Jonathan Edwards schon früher über die Ernsthaftigkeit der Sünde und über das Angebot der Vergebung gepredigt, aber es war keine Erweckung ausgebrochen. (Es ist eben der Heilige Geist, der Erweckung bringt.) Seit 1734 haben alle weltweiten Erweckungen in Amerika begonnen, was ein Zeichen der Gnade Gottes ist. Zudem sprangen sie immer schnell über den Atlantik und andere Ozeane. In England war es John Wesley, dessen Leben die Erweckung umkremelte. Sein Bruder Charles ging bald denselben Weg, und George Whitefield, der für Amerika so bedeutsam werden sollte, genauso.

Erweckung macht immer innovativ.¹⁰ Die Pietisten hatten den Hauskreis erfunden, die Herrnhuter gliederten die Gemeinde in Chöre (nicht zum Singen), und John Wesley, nicht nur ein großer Evangelist sondern auch ein großer Organisator, war sich klar, dass jeder Bekehrte eine geistlichen Heimat braucht, und so erfand er die methodistischen societies.

Wie üblich bei den Erweckten, hatten er und seine erweckten Kollegen kein Interesse, eine neue Kirche zu gründen.

¹⁰ Dem scheint zu widersprechen, dass heute die Frommen im Lande oft eher konservativ (unfreundlich ausgedrückt: rückständig) erscheinen. Aber die waren auch einmal innovativ, als die Erweckung noch jung war!

Und wie es für Erweckungen typisch ist, hatte er aber auch nichts dagegen, dass so etwas vorkommen könnte. Mission war für ihn das höchste Gebot, und als die Methodisten in Amerika sich auszu-breiten begannen, ihnen aber die (angli-kanisch) ordinierten Pastoren fehlten, ordinierte er einfach einige. So wurden die Methodisten in den USA eine neue Kirche noch zu Wesleys Lebzeiten, bevor das in England nach seinem Tode geschah. Die Methodisten konnten enorme Erfolge bei der Evangelisation der sich immer weiter westlich vorschie-benden Grenze (frontier) verbuchen und ge-nauso in der Evangelisation der Sklaven und später der schwarzen Amerikaner.

... kein Interesse,
eine neue Kirche zu gründen ...

Die Anglikaner waren nicht innovativ und verloren so das Grenzgebiet. Die Methodisten gewannen es, zusammen mit den ebenso erweckten und innovativen Baptisten. Wäre es besser gewesen, die Methodisten hätten, um der christlichen Einheit willen, auf den Bischof von London gewartet, dass er die nötigen kirchlichen Strukturen errichten würde? Für sie ging Mission vor, und wir lesen ja in der Bibel nicht, dass sich die Engel im Himmel freuen, wenn ein Mann ordiniert wird, sondern wenn ein Sünder (oder eine Sünderin) Buße tut. Deswegen muss Mission Vorrang haben vor dem kirchlichen Amt.

Die Große Erweckung brachte auch, typisch für Erweckungen, Frauen neue Möglichkeiten. Die Countess of Hunt-ington evangelisierte nicht nur ihre adeligen Freunde, sondern nutzte ihr gräfliches Recht, Kapläne anzustellen, dazu aus, in vielen Teilen Englands zu evangelisieren. In den methodistischen societies spielten Frauen von Anfang an eine bedeutende Rolle und manche ent-wickelten sich zu Leiterinnen und Evan-gelisten. Eine erhielt von Wesley sogar

das Preacher's Certificate, das ihr den höchsten Rang unter den Methodisten einräumte.

...*aber* auch nichts dagegen, dass so etwas vorkommen könnte.

Die Große Erweckung bewirkte nicht nur einen geistlichen Neuanfang in den Kir-chen, sondern brachte auch Engagement für alle möglichen Reformen hervor, von der Gefängnisreform bis zum Kampf gegen Armut und Krankheit, von der Re-patriierung schwarzer Nordamerikaner nach Afrika bis zum Kampf gegen Skla-venhandel und Sklaverei.

Die Missionen

Die Erweckung war von Anfang an mis-sionarisch,¹¹ aber es dauerte 50 Jahre, bis es zu dem massiven weltmissionarischen Aufbruch kam, den Latourette das „Great Century“ (1800-1914) nannte. Dieser Aufbruch ist unlöslich mit dem Namen William Carey verbunden, ob-wohl viele andere diesen Aufbruch mit ihm gestalteten.

Carey ist ein typisches Produkt der Er-weckung: Seine Bekehrung im Alter von 14 Jahren bei den Kongregationalisten und sein Wechsel zu den Baptisten kön-nen hier ebenso genannt werden, wie dass er Pastor wurde, obwohl er nur vier Winter die Schule besucht hatte und kei-nerlei theologische Ausbildung besaß. Er unterhielt Beziehungen zur Erweckung in Amerika und hatte keine Hemmungen, die herrschende Theologie zu ignorie-ren.¹²

11 In den Jahren 1858/59 gewannen die ameri-kanischen Kirchen eine Millionen neue Mitglieder (Rose Dowsett, „Cooperation and the Promotion of Unity: An Evangelical Perspective“ in: David A. Kerr und Kenneth R. Ross (eds), Edinburgh 2010, Mission Then and Now, Oxford: Regnum, 2009, 250-262 [251]).

12 Das kommt in der Anekdote zum Ausdruck, dass, als er die Heidenmission als Diskussionsthe-

Und wie es typisch ist für die Erweckung, war er innovativ. Obwohl er viel zu arm war, um Bücher zu kaufen, las er sie. Sein Interesse war die Welt, eine erstaunliche Perspektive für einen Flickschuster, aber nicht so ungewöhnlich unter den Erweckten. Er bildete sich intensiv weiter und ließ sich von Autoritäten nicht einschüchtern. Seine innovativste und wirkungsmächtigste Idee war die Missionsgesellschaft, die er in seiner Programmschrift, der Enquiry, mit diesen Worten beschrieb:

Suppose a company of serious Christians, ministers and private persons, were to form themselves into a society, and make a number of rules respecting the regulation of the plan, and the persons who are to be employed as missionaries, the means of defraying the expence, etc., etc. This society must consist of persons whose hearts are in the work, men of serious religion, and possessing a spirit of perseverance; there must be a determination not to admit any person who is not of this description, or to retain him longer than he answers to it.¹³

1792 und in den Jahrzehnten danach waren es die Missionsgesellschaften (nicht die Kirchen), die es auf sich nahmen, die Welt zu evangelisieren. Der Heilige Geist machte sich lustig über die Kirchen (so gut organisiert und so beschäftigt mit sich selbst), setzte sie beiseite und verfolgte sein Ziel, die Welt zu erreichen, mit denen, die interessiert und willig waren.¹⁴

ma für eine Gruppe Pastoren vorschlug, der Älteste Fuller ihm antwortete: „Sit down young man, if God wants to convert the heathen, he will do it without your help or mine.“ Es ist gut möglich, dass Fuller diese Worte nie gesagt hat, aber falls die Anekdote erfunden ist, ist sie gut erfunden, weil sie genau die damals übliche (Anti-)Missions-theologie widerspiegelt.

13 William Carey, *An Inquiry into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Leicester: Ann Ireland, 1792, 82-83.

14 Andrew Walls, „Vom Ursprung der Missionsgesellschaften – oder: Die glückliche Subversion

William Carey und seine Freunde setzten die Idee der Missionsgesellschaft in die Tat um. Bischöfe konnten sie nicht um Erlaubnis bitten, da die Baptisten keine haben, aber sie fragten auch keine baptistischen Autoritäten um Erlaubnis und baten sie nicht um Unterstützung, sondern bezahlten die Rechnungen selbst. Diese Einstellung wurde typisch für die junge Missionsbewegung. Wie es sich für eine Erweckung gehört, wurde den Unterschieden zwischen ordiniert und nicht ordiniert wenig Bedeutung beimessen, und Frauen begannen, zunehmende Möglichkeiten zu bekommen.

Der Protestantismus wäre eine der Volksreligionen der Weißen geblieben.

Die Missionen der Großen Erweckung veränderten die religiöse Landkarte der Welt dramatisch. Ohne sie wäre der Protestantismus eine der Volksreligionen der Weißen geblieben, und viele Gebiete der Welt wären nicht mit dem Evangelium erreicht worden (oder nur später in seiner katholischen Form). Die Missionsgesellschaften der Großen Erweckung leisteten einen bedeutenden Beitrag zur Verschiebung des Schwerpunktes der christlichen Religion gen Süden,¹⁵ verschoben das zahlenmäßige Übergewicht der Anglikaner nach Afrika, machten die weißen Herrnhuter zu einer Minderheit und schufen in Fourah

der Kirchen,“ *Evangelikale Missiologie* 1987, 35-40; 56-60.

15 Laut *Edinburgh Atlas* lag der Schwerpunkt (Centre of Gravity) um 1500 nicht weit von Budapest, um 1800 in Norditalien, um 1910 in Mittelspanien und um 2010 bei Tessalit in Nord Mali (Todd M. Johnson, Kenneth R. Ross, Sandra Lee (eds), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, Edinburgh University Press, 2009, 53.) Der anglikanische Schwerpunkt rückte von Südostfrankreich (1910) nach dem nördlichen Tschad (2010), der Protestantische vom Atlantik oberhalb der Azoren in dieselbe Gegend.

Bay¹⁶ in Sierra Leone die erste Universität Schwarzafrikas.

Das Zwischenspiel der Wiederherstellungserweckung

Als ich mein Buch über die Glaubensmissionen schrieb, definierte ich sie als die typischen Missionen der Heiligungserweckung (der evangelikalen Erweckung). Dabei fiel mir auf, dass eine der Wurzeln die Brüderbewegung (Christian Brethren) war, die in keine der mir bekannten Erweckungen passte. Erst hier in Malawi fiel mir auf, dass andere erweckliche Aufbrüche in derselben Zeit stattfanden, und dass sie alle (neben der Evangelisation) den Versuch machten, die Urgemeinde („primitive church“) noch einmal wiederherzustellen und dadurch die Einheit der zersplitterten Kirche zu erreichen. Dieser Ansatz musste scheitern, nicht nur, weil die „zersplitterte Christenheit“ ihn nicht übernehmen wollte, sondern auch weil das Neue Testament kein einheitliches Bild von der Urgemeinde zeichnet, das man heute so einfach verwirklichen könnte.

Mir war auch aufgefallen, dass die zweite Wurzel der Glaubensmissionen die „Prophetische Bewegung“ war, deren älteste Publikation (die mir bekannt wurde) im Jahre 1813 erschien und die die Eschatologie der Erweckten von postmillennial zu prämillennial veränderte. Diese Prophetische Bewegung hatte ihre klarsten Vertreter in der Brüderbewegung (und in Edward Irving), was mich veranlasste, die Sekundärbotschaft der Wiederherstellungserweckung zu erweitern: „To restore the primitive church once more before the end“.

16 Als 1876 Fourah Bay College mit der University of Durham affiliert wurde, schlug das satirische Magazin Punch vor, Durham University solle sich doch demnächst mit dem Londoner Zoo affiliieren.

Wichtig für mein Thema ist, dass diese Bewegungen, von denen einige Vertreter uns heute so extrem erscheinen, Erweckungen waren. Ihre Kernbotschaft war die Bekehrung, sie waren typisch darin dass sie den Laien und den Frauen ganz neue Möglichkeiten gaben, dass sie innovative Wege der Mission gingen und dass sie die christliche Welt ein gutes Stück durcheinander brachten.

Sie veränderte die Eschatologie der Erweckten von postmillennial zu prämillennial.

Von allen anderen Erweckungen unterschied sie das Interesse an der Kirche als biblisch begründeter organisierter Größe. Die ekklesiologische Gleichgültigkeit der anderen Erweckungen ermöglichte es der Erweckungsbotschaft, von einer Kirche in die andere zu überspringen und sie alle zu beleben. Dagegen erweiterte die ekklesiologische Eindeutigkeit der Wiederherstellungserweckung mit ihrem Ruf zur Einheit die christliche Vielfältigkeit durch eine Reihe neuer Denominationen erweiterte.

Bei ihrer nicht so großen Zahl haben die Restorationist Churches einen beträchtlichen Beitrag zur Weltmission geleistet.¹⁷ Eine eigene (Welt-)Missionstheologie haben sie weniger entwickelt. Die „Brüder“ schlossen sich mehr oder weniger offiziell dem evangelikalen Lager an.¹⁸ Die Neuapostolische Kirche schließt sich überhaupt nirgendwo an, und die Siebenten Tags Adventisten bleiben ihrer Eigenarten wegen eher

17 In Malawi mag die Zahl der Restorationists um eine Million (10% der Christen) liegen.

18 In Deutschland ist Forum Wiedenest eines der führenden Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen. In Großbritannien kann die Christian Mission in Many Lands nicht dazu gehören, weil sie immer noch überzeugt ist, keine Missionsgesellschaft zu sein, sondern nur gemeindlich gesandte individuelle Missionare zu unterstützen.

alleine und ihre Missionen fanden eine Bleibe im ökumenischen Bereich, entwickelten aber eine durchgehend evangelikale Missionstheologie.¹⁹

Die Heiligungserweckung (*Second Evangelical Awakening*) und die Glaubensmissionen

Aufgrund ihrer Erfolge in der Mission und aufgrund des zurückgehenden Enthusiasmus in der Heimat stagnierte das Vordringen vieler klassischer Missionen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dies ließ beträchtliche Gebiete der Welt unerreicht: Etwa ein Drittel Afrikas (Sudan, Gürtel, Congo Becken, Nordafrika), das gesamte Innere Chinas (mit über 200 Millionen Einwohnern), Teile des Amazonas und viele „kleinere“ Gebiete der Welt.

Mit neuen geistlichen Ressourcen und neuen finanziellen Mitteln neue unerreichte Gebiete erreichen.

Um das Innere Chinas zu erreichen, gründete Hudson Taylor 1865 die China Inland Mission, nicht eine weitere Mission wie viele zuvor, sondern eine innovative Unternehmung, die den klassischen Missionen der Großen Erweckung keine Konkurrenz machen wollte (und es auch kaum tat): Hudson Taylor wollte mit neuen geistlichen Ressourcen (Heiligungsfrömmigkeit), mit neuem Personal (aus der Heiligungserweckung),²⁰ und neuen finanziellen Mitteln²¹ neue uner-

19 Stephan Höschele, *From the End of the World to the Ends of the Earth. The Development of Seventh-day Adventist Missiology*, Zomba: Kachere, 2004.

20 Die meisten der frühen Missionare der China Inland Mission hätten keine Chance gehabt, bei einer der klassischen Missionen angenommen zu werden.

21 Mit ihm glaube ich auch nicht daran, dass das vorhandene Geld wie eine Torte von festgelegter

reichte Gebiete erreichen, und dabei innovative Methoden anwenden.²²

Für die China Inland Mission hatte die Bekehrung absolute Priorität. Deswegen folgte Taylor keiner spezifischen Ekklesiologie (Anglikanern, die Bischöfe für nötig hielten, gab er eine eigene Provinz in West China, diejenigen, die wie C.T. Studd davon nicht überzeugt waren, setzte er anderswo ein.) Und da die Evangelisation so eilig war, betonte er die geistliche Qualifikation, obwohl er theologische Ausbildung nicht verachtete.²³ Und damit mehr Menschen das Evangelium hören könnten, setzte er Frauen (verheiratet oder ledig) auf allen Ebenen gleichwertig mit Männern ein, und er gab ihnen eine ganze Provinz, das Kwang Sin Becken (ungefähr die Größe Malawis).²⁴ Taylor nahm die Idee ernst, dass die Mission die Theologie bestimmen muss, wenn die Formel ihm auch sicher fremd gewesen wäre. So wie er (der aus der Brüderbewegung kam!) den Frauen

Größe ist, die nur unterschiedlich aufgeteilt werden kann. Taylor war überzeugt, dass Gott zusätzliche Ressourcen hat und dass er die auch gibt, wenn die Arbeit nach seinem Willen getan wird („God's work, done in God's way, will not lack God's supply“).

22 Dazu gehörten die Reisepredigt und das Tragen chinesischer Kleidung (einschließlich Zopf, bis 1910).

23 Er bat Fanny und Grattan Guinness nicht nach China zu gehen, sondern zu Hause zu bleiben und „ihm die Leute auszubilden“. Sie gründeten dann das East London Training Institute for Evangelists at Home and Abroad, die Mutter aller Bibelschulen (Klaus Fiedler, „Aspects of the Early History of the Bible School Movement“, in: Festschrift Donald Moreland. *The Secret of Faith. In Your Heart - In Your Mouth*. Marthinus W. Pretorius (ed), Leuven: Evangelische Theologische Fakultät, 1992, 62-77.)

24 In der späteren Literatur liest man, dass Taylor den Frauen des Nordamerikanischen Zweiges (meist Kanadierinnen) das Kwang Sin Becken zuteilte, weil er nicht genug Männer hatte. Noch heute ist die Mehrheit der Missionare der OMF weiblich, aber Taylor hätte selbst damals wenigstens einen Mann gefunden für das Kwang Sin Becken, wenn er es denn gewollt hätte.

alle Möglichkeiten bot, so maß er auch der Ordination keine andere als persönliche Bedeutung bei, und die Einheit aller Gläubigen (nicht „aller Kirchen“) war für ihn eine täglich praktizierte Selbstverständlichkeit.

Mit der China Inland Mission entstand die erste Glaubensmission – in meiner gegenwärtigen Begrifflichkeit die erste evangelikale Mission – und damit eine ganz neue Bewegung evangelischer Missionen. Diese deutlich unterschiedlichen Anfänge werden oft ignoriert, und man spricht davon, dass die Evangelikalen sich (vielleicht 1961?) von der „ökumenischen“ Missionsbewegung getrennt und „Parallelstrukturen“ entwickelt hätten. Aber sie konnten sich nicht trennen, weil sie nie eins waren.

Die Evangelikalen und ihre Missionen haben ihre eigene Herkunft und Geschichte.

Solch ein Missverständnis kann entstehen, weil die Evangelikalen (und ihre Missionen) zwar immer eigenständig waren, aber diese Eigenständigkeit, anders als die der Fundamentalisten, unabgegrenzt war und ist. Die Evangelikalen (und ihre Missionen) haben ihre eigene Herkunft (Heiligungserweckung und Teile der Wiederherstellungserweckung), ihren eigenen kirchlichen Hintergrund (die Gemeinschaftsbewegungen, Freikirchen mit Gläubigentaufe, und evangelikale Kirchengemeinden), ihre eigene Geschichte, ihr eigenes Kirchenverständnis, ihre eigenen Probleme und ihre eigenen Extremisten.

Deswegen besteht keine Konkurrenz zu den klassischen Missionen, und deswegen kann es auch keine Parallelstrukturen geben. Deswegen wollen wir Evangelikalen ihnen auch die Väter nicht stehlen sondern unsere eigenen Väter (und einige Mütter), die wir oft vergessen haben, wieder in Erinnerung

bringen.²⁵ Evangelikale Eigenständigkeit bedeutet auch, dass wir verantwortlich sind für unsere eigenen Themen (deren Zentrum immer die Bekehrung bleiben muss) und für unsere eigene Tagesordnung. Das bedeutet auch, dass wir unsere eigenen Institutionen brauchen (und bezahlen müssen), und natürlich auch unsere eigene Missionswissenschaft. An der haben wir 25 Jahre gearbeitet, aber, in aller Bescheidenheit, 25 Jahre sind nicht genug. Was die Missionsarbeit angeht, so hört sie sowieso nicht auf, und was die Missiologie angeht, sind die Lücken beträchtlich.

Und dann kamen die Pfingstler

Die Heiligungserweckung war geprägt von der Suche nach dem vollen Pfingstsegen, und als er dann kam (Los Angeles, Azusa Street, 1906) war man [mehrheitlich] erstaunt und gar nicht so beglückt. Es scheint eine häufige Erscheinung zu sein, dass die Erweckten meinen, ihre Erweckung sei die richtige (und deswegen auch die letzte). Latourette sieht es anders, und Gott scheint auf der Seite Latourettes zu stehen.

Die Theologie der Pfingstbewegung steht hier nicht zur Debatte, aber die Ausbreitung war enorm, so dass heute die Pfingstkirchen die größte protestantische Denominationsfamilie sind. In dieser Ausbreitung waren sie ein Teil der Südverschiebung des protestantischen Christentums indem sie viele (nominelle) Katholiken in Südamerika gewannen.

Die Pfingstmissionen in Deutschland blieben klein,²⁶ weil die Pfingstbewegung klein blieb. Obwohl sie lange von

25 Dazu gehört die Auseinandersetzung mit der Frage, ob die Gründer heute noch den Kandidatenkurs erfolgreich bestanden hätten.

26 Joost Reinke: Deutsche Pfingstmissionen. Geschichte – Theologie – Praxis, Bonn: VKW, 1997.

den anderen Evangelikalen isoliert blieben, entwickelten sie doch eine gründlich evangelikale Missiologie.

Der Evangelikale Neuanfang

Weltweite geistliche Bewegungen fangen derzeit meist in Amerika an und finden dann ihren Ausdruck auch woanders, mit amerikanischer Hilfe oder ohne sie. Während in Europa die Kirchen sich darauf konzentrieren mussten, durch den Krieg zu kommen, gab es in Amerika bedeutende neue Entwicklungen.

Weltweite geistliche Bewegungen fangen derzeit meist in Amerika an.

Die Mainline Churches begannen ihren theologischen (und dann bald auch zahlenmäßigen) Niedergang, und die Evangelikalen erlebten einen geistlichen Neuaufbruch, indem sie sich von den Fundamentalisten distanzierten, eine eigene Theologie schufen und die eigenen Institutionen entwickelten. Im Zuge dieses Neuaufbruches, der auch die Mission neu belebte (EFMA, IFMA), übernahmen die Evangelikalen die Führung in der Außenmission.

Und dann die Charismatische Erweckung

Latourette beginnt die vierte Rezession 1914, und er schrieb seine Bücher in der Zeit dieser Rezession. Das Ende der beiden Weltkriege brachte keine geistlichen Neuaufbrüche, und Latourette starb, bevor eine neue Erweckung kam. In Westeuropa, dem früher einmal so christlichen Kontinent, setzte sich der religiöse Niedergang fort, in Osteuropa hatte der Kommunismus sich siegreich erwiesen über (den auch nicht christlichen) Nationalsozialismus und China ging denselben Weg. Amerika blieb christlich und kapitalistisch. Europa, das mitten im kapitalistischen Wiederaufbau

begriffen war, gab auf der einen Seite, dem Materialismus weiten Raum und stellte auf der anderen Seite den Kapitalismus durch die Liebesbeziehung vieler junger Leute mit dem Sozialismus (weniger dem realen als dem idealen) tief in Frage, was seinen Höhepunkt in der 1968er Studentenrevolution fand.

So wie die Große Erweckung vor dem Höhepunkt der Aufklärung begann, so begann Gottes Antwort auf die Studentenrevolte 1968 acht Jahre zuvor, wieder in Amerika und sogar wieder in Kalifornien wie bei der Pfingsterweckung 1906.

Der Beginn der Charismatischen Erweckung wird häufig auf die Erfahrung von David Bennet in Van Nuys datiert (1960), und während die Charismatische Erweckung dieselbe geographische Herkunft und viele theologische Gemeinsamkeiten mit der Pfingsterweckung hat, so unterscheiden sich die beiden Erweckungen in fast allen anderen Punkten. Die Pfingstbewegung kam aus der (in Kalifornien schwarzen) Minderheitsbevölkerung, hatte geringe Bildung, kam vom Rand des christlichen Spektrums und war zu Hause unter den Armen und den Menschen am Rand der Gesellschaft. Die Charismatische Erweckung dagegen kam aus der (in Kalifornien weißen) Mehrheitsbevölkerung, brach in einer Main Line Church aus (Anglikaner),²⁷ erreichte sehr schnell die Universitäten und fand ihren größten Zuspruch in Mittelklasse und Oberschicht.²⁸

Sowohl die Pfingstler als auch die (traditionellen) Evangelikalen taten sich nicht leicht damit, dass eine neue

27 Schnell sprang die Bewegung auf andere Main Line Churches über, und anders als in der Großen Erweckung wurden Katholiken und Orthodoxe direkt erreicht.

28 Klaus Fiedler, „The Charismatic and Pentecostal Movements in Malawi in Cultural Perspective“, Religion in Malawi, no. 9, 1999, 28-38 zeigt dies für Malawi.

Erweckung eine neue (und in vielen Bereichen herausfordernde und kontrastierende) Praxis und Theologie hervorbrachte. So wie die Pfingstbewegung den Christen ein tieferes/höheres Leben im Geist versprochen hatte (und aus den meisten Kirchen sehr schnell ausgeschieden wurde), so versprach die Charismatische Bewegung dasselbe, die Kraft aus dem Erleben des Heiligen Geistes. Anders als die Pfingstbewegung wurde die Charismatische Bewegung nicht schnell aus den bestehenden Kirchen ausgeschieden und fand weiten Raum in Landeskirchen und Freikirchen.

Manchmal führte das zu Bewegungen der Geistlichen Erneuerung, manchmal kam es zu Spaltungen, und in vielen Fällen zur Übernahme bestimmter Elemente, allen voran dem Liedgut. Mit ihrem neuen Gottesdienststil (nicht mehr Predigt mit „Sandwich Liturgie“ sondern „(langer) Lobpreis und Lehre“ bietet die Charismatische Erweckung den evangelikalischen Gemeinden eine anziehende Alternative. Zu einer Zeit, als viele der Erweckten in ihren Gemeinden der Tradition verhaftet blieben (dem, was früher mal innovativ war!), brachte die Charismatische Erweckung wieder Schwung in den Laden, und versöhnte die gebildeten Christen mit der modernen Welt.

Jedes Mal wenn eine neue Erweckung ausbricht, bedeutet das eine Krise für die Träger oder die Überlebenden der vorigen Erweckung(en). Es sieht mir nicht so aus, als ob es Gottes Wille und Führung wäre, dass eine neue Erweckung die vorhergehende(n) ersetzen sollte, sondern dass jede Erweckung sich mit der nachfolgenden auseinandersetzen und arrangieren muss. Wenn die neue Erweckung völlig abgelehnt wird, scheint es den Ablehnern nicht gut zu bekommen, weil es wohl meistens eine Festlegung auf (biblisch nicht begründete) Traditionen beinhaltet. Ein Übergang von ganzen Denominationen zur neuen Erweckung ist selten, Charisma-

tische Zweige in einer „nicht-charismatischen“ Denomination sind häufig. Aber es ist unvermeidlich (und ich bedaure das ganz und gar nicht), dass aus Charismatischen Gruppen (Diensten, fellowships etc.) häufig neue Denominationen entstehen.

Die Umsetzung entspricht noch nicht der Größe der Vision.

In Afrika (zumindest südlich der Sahara) hat die Charismatische Erweckung die christliche Landschaft durchgehend neu aufgemischt. Der große Einfluss unter den Gebildeten ist unverkennbar, und die Missiologen, die mal behaupteten, dass die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen wohl der zukünftige authentische Ausdruck des afrikanischen Christentums sein würden, müssen ihren Irrtum einsehen. Überall entstehen Charismatische Kirchen, und das größte Kirchengebäude Afrikas ist natürlich auch das Zuhause einer Charismatischen Gemeinde. Dass die Charismatischen Kirchen Afrikas viel afrikanischer sind als die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen liegt daran, dass sie in ihrer Botschaft und in ihrem Dienst die drei Grundanliegen der (traditionellen) afrikanischen Religion (die Suche nach Gesundheit, Macht/Kraft und Wohlstand) erfolgreich ansprechen.

Im Rahmen der Weltmission sind die Visionen der Charismatiker umfassend, die Umsetzung entspricht noch nicht der Größe der Vision. Ihre Ideen sind oft innovativ (typisch für Erweckungen), aber es gibt auch viel Verschleiß, während nach den neuen Wegen gesucht wird (auch typisch für Erweckungen). In Deutschland haben die Charismatischen Missionen ihre eigene übergreifende Organisation gebildet, eine Entwicklung die wir als Evangelikale im Sinne der Einheit aller Gläubigen befürworten und als eine Möglichkeit zur Zusammenarbeit sehen sollten.

Evangelikale und ökumenische Missionen

Wenn sie auch nie richtig zusammen waren, so brachte die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 doch die klassische und die evangelikale Missionsbewegungen weiter auseinander, indem Edinburgh den entscheidenden Unterschied (das Kirchenverständnis) aufdeckte und die Evangelikalen in ihre Schranken verwies.²⁹ Die Konferenz (und die ihr folgende Bewegung) gab der Einheit den Vorrang vor der Mission und dem Sakrament den Vorrang vor dem Glauben, womit sie ihr Erbe der Großen Erweckung in den Hintergrund rückte und oft sogar aufgab.

Edinburgh deckte den entscheidenden Unterschied auf – das Kirchenverständnis.

Die Edinburgher Wende erlebte ihre umfassende Verwirklichung nach dem Zweiten Weltkrieg, als der Niedergang der Mainline Churches (mit dem Edinburgher Kirchenverständnis, dass Christ ist wer getauft ist) gestärkt durch „liberale“ Formen der Theologie und das Wachstum des Materialismus in eine

29 Der Ausschluss der Diskussion über Mission unter Katholiken war der kleine Preis, den man zu zahlen bereit war, um die Teilnahme der Anglikanischen Kirche mit all ihren drei Traditionen (Anglo-Katholisch, Broad Church und Evangelical) und den Erzbischöfen und Bischöfen zu ermöglichen.

dramatische Umwidmung der Missions-theologie mündete.³⁰

Dieser Niedergang ging parallel zu einem neuen (welt-) missionarischen Aufbruch der Evangelikalen. Dass sie dann in den frühen 1960er Jahren ihre eigenen Strukturen schufen, war zu erwarten, notwendig und ein Segen. Dieser erhaltene Segen ist kein Grund überheblich zu sein, sondern in Bescheidenheit Gottes Reich zu bauen. Und in Bescheidenheit wissen wir auch, dass wir dabei nicht die einzigen und nicht die schönsten sind, und deswegen können wir in unabgegrenzter Eigenständigkeit uns mit allen austauschen und mit allen zusammenarbeiten, die am selben Reich Gottes bauen, selbst wenn sie es an unterschiedlichen Enden tun.

Wo wir stehen und unsere Arbeit tun sollen, sollte da sein, wo Mission die Theologie der Kirche ist. Denn wenn Freude im Himmel ist über einen Sünder, der Buße tut, dann wollen wir daran mitwirken, dass im Himmel möglichst viel Freude herrscht.

Eine ausführliche Fassung mit allen Fußnoten wird im Berichtsband der Jahrestagung 2011 erscheinen.

30 In seinem Beitrag zu Edinburgh 2010 betont Andrew Walls, dass die europäische Theologie derzeit keine Chance hat, eine führende Rolle in der Welt(mission) einzunehmen. „The Western theological academy is at present not well placed for leadership in the new situation“ (Andrew Walls, „Commission One and the Church's Transforming Century“ in: David A. Kerr und Kenneth R. Ross (eds), Edinburgh 2010. Mission Then and Now, Oxford: Regnum, 2009, 27-40 [38].

Ein Missionar für Missionare: Zum Gedenken an Hans Kasdorf (1928 – 2011) und seinen Beitrag für die evangelikale Missionswissenschaft in Deutschland

Friedemann Walldorf

Am 26. März verstarb der mennonitische Missionswissenschaftler und Theologe Hans Kasdorf (1928 – 2011) im Alter von 82 Jahren in Fresno, Kalifornien. Die Trauerfeier fand am 1. April in der North Fresno Mennonite Brethren Church statt. Er hinterlässt seine Frau Frieda, geb. Reimer, und drei erwachsene Kinder. Kasdorf lehrte von 1994 bis 1998 an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen und baute in dieser Zeit die dortige Abteilung für Missionswissenschaft auf. Mit Trauer und Dankbarkeit nehmen wir Abschied von einem geschätzten Kollegen und Lehrer, der am Ziel seines Glaubens und seiner Hoffnung angekommen ist.

Unterwegs mit Hoffnung: biographische Linien

In seiner Autobiographie hat Kasdorf die Missionswissenschaft einmal als eine Wissenschaft des Weges beschrieben: „eine Disziplin, die auf dem Weg ist, sich festhält am auferstandenen Herrn und weit hinausreicht in eine gefallene Welt. Sie ist nicht am Ziel, sondern unterwegs in eine offene Zukunft voll Segen und Hoffnung“.¹ Wie seine Missionswissenschaft, so war auch das Leben von Hans Kasdorf geprägt vom Unterwegssein und einer Hoffnung über Grenzen und Kontinente hinweg. Hans Kasdorf wurde 1928 in Slavgorod in Sibirien geboren und wuchs in einer mennonitischen Kolonie im Urwald Südbrasilens auf, wohin die Familie 1929

vor dem Stalin-Regime in Russland geflohen war. Zum Studium ging Kasdorf 1949 nach Kanada, wo er auch seine Frau Frieda kennen lernte. Von 1957 bis 1962 wirkte er als Pastor der Mennoniten-Brüdergemeinde in Blumenau, Santa Catarina, in Südbrasilien und trug zur Gründung der Konferenz der Mennoniten-Brüdergemeinden Brasiliens bei. Gesundheitliche Gründe zwangen Kasdorfs 1962 zur Rückkehr nach Nordamerika, wo Kasdorf nach Abschluss eines literaturwissenschaftlichen Magistergrads (University of Oregon) elf Jahre als Universitätsdozent für Modern Languages (Germanistik und Romanistik) am Fresno Pacific College, Kalifornien, lehrte (1967-1978). Neben der vollen Lehrtätigkeit verfolgte er sein ursprüngliches Ziel der Weltmission weiter und studierte an der Schoof of World Mission (SWM) des Fuller Theological Seminary in Pasadena, wo er 1976 seine Dissertation über Gustav Warnecks Einfluss auf die moderne Missionswissenschaft abschloss.² 1973 gründete Kasdorf das Church Mission Institut, ein missiologisches Weiterbildungsprogramm für Gemeindemitarbeiter und Missionare, das er bis 1985 leitete. 1978 wurde Kasdorf als Professor für Missionswissenschaft ans Mennonite Brethren Biblical Seminary (MBBS), die theologische Hochschule der Mennoniten-Brüdergemeinden Nordamerikas in Fresno be-

2 Die Arbeit wurde 1990 in Deutschland veröffentlicht: H. Kasdorf, Gustav Warnecks missiologisches Erbe. Eine biographisch-historische Untersuchung. Gießen/Basel 1990.

1 H. Kasdorf, Design of My Journey: An Autobiography, Fresno/Nürnberg 2004, 295, Übersetzung FW.

rufen, wo er bis zu seinem Ruhestand 1993 lehrte.

Als Professor Kasdorf im Sommer 1994 seinen Dienst an der Freien Theologischen Akademie in Gießen (FTA, seit 2008 Freie Theologische Hochschule [FTH]; so auch meist im folgenden abgekürzt) begann und im Oktober 1994 mit seiner Frau Frieda für die nächsten vier Jahre nach Gießen zog, lag also bereits ein ganzes Arbeitsleben in Gemeinde, Mission und Wissenschaft hinter ihm. Er war jedoch – trotz starker gesundheitlicher Einschränkungen (im Frühjahr 1994 hatte er eine zweite schwere Herzoperation gehabt) – auf die Zukunft ausgerichtet, voller Initiative und Ermutigung für andere. Er war bereit gewesen, sich nach Gießen rufen zu lassen, um sich in seinem Ruhestand für die missiologische Ausbildung junger evangelikaler Theologen und Missionare in Deutschland einzusetzen. In gewisser Weise war es auch eine Reise zu seinen Wurzeln, eine Rückkehr in das Land seiner mennonitischen Vorfahren, die Anfang des 20. Jahrhunderts aus dem damaligen Preußen nach Russland emigriert waren.³ So begann im Oktober 1994 nochmals eine für ihn selbst intensive und arbeitsreiche, für die FTH Gießen sehr bedeutsame Zeit, in der Hans Kasdorf ein umfassendes missiologisches Aufbauprogramm leistete, dessen Ausmaß er einmal so zusammenfasste: „laying groundwork for a structured and integrated curriculum, building up a mission library, teaching missiology, engaging in research and writing, and preaching in the churches.“⁴ Doch Kasdorfs Verbindung zur deutschsprachigen (evangelikalen) Mission und beginnenden Missiologie, die ihm auch insgesamt viel zu verdanken hat, geht zurück bis in die 1970er Jahre.

3 Kasdorf, Design 3ff.34 (wie Anm. 1).

4 Kasdorf, Design 328 (wie Anm. 1).

Impulse für die (evangelikale) Mission in Deutschland in den 1970er und 1980er Jahren

Eine erste Verbindung entwickelte sich aus der Anregung seines Doktorvaters an der School of World Mission (SWM) in Pasadena, Arthur F. Glasser, seine (1976 abgeschlossene) Dissertation über Gustav Warneck auf Deutsch zu schreiben.⁵ Glasser stellte den Kontakt zu Arno Lehmann an der Universität Halle her, der als Warneck-Spezialist Kasdorfs Arbeit zusammen mit Glasser betreute. Glasser war sehr daran interessiert, die amerikanische Gemeindegrowth-Theorie mit der deutschsprachigen Missionswelt in Verbindung zu bringen.⁶ Während die kirchlichen Missionen vor allem an Kasdorfs Warneck-Studien Interesse zeigten,⁷ waren die evangelikalen Missionen, die sich in Deutschland 1969 zur Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) zusammengeschlossen hatten, stärker an der Gemeindegrowth-Seite von Kasdorfs Forschungen interessiert.

1973 lud die Liebenzeller Mission Kasdorf zu einer Vortragsreihe über die Prinzipien des Gemeindegrowth im Rahmen einer Missionskonsultation im

5 Vgl. Anm. 2.

6 Kasdorf, Design 288 (wie Anm. 1).

7 Bereits in den 1970er Jahren kam Kasdorf in persönlichen Kontakt mit Missionaren der Neuen-dettelsauer Mission, die ihn mit Warnecks Schriften versorgten, die in den USA nur schwer zu bekommen waren. Vgl. Kasdorf, Design, 288 (wie Anm. 1). 1996 referierte Kasdorf im Rahmen des DGMW-Symposiums zur 100-jährigen Geschichte der Missionswissenschaft in Halle zur Bedeutung Warnecks für Theologie und Kirche, vgl. H. Kasdorf, „Zu Gustav Warnecks Bedeutung für Theologie und Kirche (unter besonderer Berücksichtigung der Missionskonferenzen“, in: D. Becker, A. Feldtkeller (Hg.), *Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute* (MWF Neue Folge Bd. 5), Erlangen 1997, 23-39.

Schwarzwald ein. Das im Anschluss vom Verlag der Mission aus Kasdorfs vierzehn Vorträgen zusammengestellte Buch bot erstmals eine deutschsprachige Darstellung und Reflexion der evangelikal-amerikanischen Gemeindegrowththeorie.⁸ 1977 kam es zu einer weiteren Begegnung, als eine Gruppe von über sechzig deutschen Pastoren bei einem Besuch der SWM in Pasadena einen Vortrag Kasdorfs hörte. Aufgrund seiner differenzierten und für den deutschsprachigen Raum kontextuell reflektierten missiologischen Perspektiven wurde Kasdorf daraufhin (auf Initiative des Brüderhauses Tabor, Marburg) zu einer dreimonatigen Vortragstour eingeladen, die ihn zwischen März und Mai 1978 zu über 150 Veranstaltungen bis nach Österreich und in die Schweiz führte und viele neue Kontakte vermittelte.⁹ Kasdorf kam nun bei verschiedenen Gelegenheiten immer wieder zu Vorträgen nach Europa. Unklar bleibt auf diesem Hintergrund, wieso er – neben George W. Peters – nicht stärker in die im Entstehen begriffene Hochschule für Mission (FHM), die 1979 in Korntal begründet wurde, eingebunden war (oder wurde). Immerhin hatte Kasdorf bereits 1973 mit dem Church Mission Institute eine Fortbildungsinstitution gegründet, die mit dem Seminar für missionarische Fortbildung (SMF), aus dem die FHM sich entwickelte, vergleichbar war. Darüber hinaus verbanden ihn mit Peters die mennonitische Prägung sowie eine ähnliche Zielsetzung, wenn auch mit unterschiedlichen, aber komplementären Akzenten.¹⁰

8 H. Kasdorf, Gemeindegrowth als missionarisches Ziel: Ein Konzept für Gemeinde- und Missionsarbeit, Bad Liebenzell 1976.

9 Kasdorf, Design 291 (wie Anm. 1).

10 Im März 1987 besuchte Kasdorf Peters in Korntal und sprach mit ihm über „a common vision for the role missiology plays within the German church context.“ Kasdorf, Design, 315 (wie Anm. 1). Ein Jahr später gab Kasdorf zusammen mit

1980 und 1981 veröffentlichte die theologische Zeitschrift der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie (FETA, heute STH) Basel eine dreiteilige Aufsatzreihe Kasdorfs zum Alten Testament als Missionsgrundlage, die auch in der weiteren Forschung wahrgenommen wurde.¹¹ 1987 verbrachte Kasdorf einen Teil seines Studiensemesters in Europa und hielt Gastvorlesungen u.a. an der Bibelschule Kirchberg sowie an der Freien Theologischen Akademie in Gießen, wo schon damals die Frage an ihn herangetragen wurde, ob er sich vorstellen könne, eine Abteilung für Missionswissenschaft an der FTA aufzubauen.¹²

1988 legte Kasdorf, in der von ihm herausgegebenen Festschrift für George W. Peters, den scheidenden Leiter der damaligen Freien Hochschule für Mission in Korntal, eine historische Analyse der gegenwärtigen Missionswissenschaft vor. Dabei wurde Kasdorfs tiefgründiges und weiträumiges missiologisches Denken sowie seine Gesprächsfähigkeit über konfessionelle, kulturelle Grenzen hinweg, ja auch zwischen „evangelikalen“ und „ökumenischen“ Perspektiven zur Mission deutlich.¹³ Kasdorf sah den Auftrag der Missionswissenschaft weniger in der polemischen Auseinandersetzung als vielmehr im Sinne einer „servanthood

Klaus W. Müller eine Festschrift zum 80. Geburtstag von Peters heraus: H. Kasdorf/ K. W. Müller, Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, Bad Liebenzell 1988 (u.a. mit Beiträgen der Missionswissenschaftler H. Bürkle, H.-W. Gensichen und P. Beyerhaus).

11 H. Kasdorf, „Die Missionsgrundlage im Alten Testament“, in: Fundamentum, Erstausgabe 1980, 54-62; Heft 1, 1981, 48-55; Heft 2, 1981, 50-57. Kasdorfs Grundlegung wird bei E. Scheurer, Altes Testament und Mission, Gießen/Basel 1996, 292-300, kritisch gewürdigt. Vgl. auch S. Riecker, Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung, Frankfurt 2008, 24-25.

12 Kasdorf, Design 315.328 (wie Anm. 1).

13 H. Kasdorf, „Missiology as A Discipline In Historical Perspective“, in: H. Kasdorf/ K. W. Müller, Bilanz und Plan 219-242 (wie Anm. 10).

missiology“, die von Lern- und Dienstbereitschaft geprägt ist: „We missiologists must rise from our warm and worn chairs, put on a towel, take a basin, move out into the world and wash people’s feet in humble service as our Lord Jesus Christ would have us do.“¹⁴

Ein weiterer Impuls Kasdorfs im Blick auf die sich entwickelnde evangelikale Missionswissenschaft in Deutschland ist eher indirekt und ergab sich seit Ende der 1980er Jahre aus Kasdorfs Kontakt zu David Bosch im Rahmen seiner zweiten Dissertation (1986) an der Universität von Südafrika (UNISA).¹⁵ Kasdorfs Wertschätzung für Bosch¹⁶ und das Department of Missiology an der UNISA führten dazu, dass er einzelne evangelikale Theologen und Missionare aus Deutschland auf die Möglichkeit des Doktoraltudiums an der UNISA hinwies und auch als externer Gutachter tätig war. Dadurch trug Kasdorf dazu bei, dass die christozentrisch-integrative Missionstheologie David Boschs (die auch eine dezidierte Kritik des südafrikanischen Apartheid-Systems einschloss) unter evangelikalen Missionstheologen in Deutschland bekannter wurde.¹⁷

14 Kasdorf, *Missiology* 238 (wie Anm. 13).

15 H. Kasdorf, *A Century of Mennonite Brethren Mission Thinking, 1885-1984*, 2 Bände, Pretoria, 1986 (unveröffentlichte Dissertationsschrift).

16 David Bosch (1929-1992) kam im April 1992 bei einem Autounfall ums Leben. Kasdorf widmete ihm einen ausführlichen Nachruf, der in der Zeitschrift *Evangelikale Missiologie* abgedruckt wurde und Boschs „unschätzbare Beiträge“ „für Gesellschaft, Gemeinde, Mission und Missiologie“ skizzierte. Kasdorf schließt: „Gott sucht heute solche Männer und Frauen – auch unter evangelikalen Missiologen.“ H. Kasdorf, „Professor David Bosch zum Gedenken“, in: em 8, 1992, 49-53: 51.53.

17 Zu den ersten deutschen Doktoranden, die (direkt oder indirekt) durchs Kasdorfs Impulse an der UNISA studierten, gehörten Anfang und Mitte der 1990er Jahre u.a. die heutigen Missiologen J. Reimer (Theologisches Seminar Ewersbach), P. Penner (International Baptist Theological Seminary, Prag), H. Klassen (Bibelseminar Bonn), F. Wall-

Grundlinien für Missionswissenschaft: Gießen 1994 bis 1998

Der unmittelbarste und umfassendste Beitrag Kasdorfs für die missiologische Ausbildung in Deutschland kann jedoch im Aufbau der missionswissenschaftlichen Abteilung an der FTH in Gießen gesehen werden. Bei seiner Antrittsvorlesung in Gießen am 8. Dezember 1994 skizzierte Kasdorf sein missiologisches Programm für die Abteilung. Dabei knüpfte er bei seinem bereits 1988 formulierten Konzept der *servanthood missiology* an und beschrieb die Missiologie als „Hilfswissenschaft“, die „in ihrem Wesen genauso diakonisch wie apostolisch“ ist: „Sie geht auf der gleichen Straße wie die Gemeinde in der Mission und begleitet die Mission der Gemeinde ... ohne dabei ihren wissenschaftlichen Auftrag zu versäumen.“¹⁸ In dieser „doppelten Eigenschaft des Dienens und des Forschens“ sieht er Missiologie an strategischer Stelle zwischen missionarischer Praxis und Theologie: „Durch die Missiologie empfängt die Theologie ihre missionarischen Impulse und die Mission ihre theologische Orientierung.“ Die Basis bildet das Dreieck von Mission, Theologie und Gemeinde: „Ohne Mission hat die Theologie keine Triebkraft, ohne Theologie die Mission keinen Kompass; ohne die Gemeinde haben beide keine Existenzberechtigung.“¹⁹ Seine Aufgabe als Missionswissenschaftler an der FTH sah Kasdorf entsprechend darin, „bibeltreue, gemeindeorientierte und praxisbezogene Diener und Dienerinnen als

dorf (Freie Theologische Hochschule Gießen).

18 H. Kasdorf, *Missiologie und Theologische Ausbildung* (Broschüre), Gießen 1995, 6. Auch erschienen als: H. Kasdorf, „Missiologie und Theologische Ausbildung“, in: *Evangelikale Missiologie* 12, 1996, 35-45. Hier zitiert nach der Broschüre von 1995.

19 Kasdorf, *Missiologie* 5 (wie Anm. 18).

Weltenbürger in Christus missionarisch zuzurüsten“.²⁰

Auf dieser Grundlage sollte sich das Curriculum der Abteilung entfalten. Anschaulich sprach Kasdorf hier vom „missionswissenschaftlichen Territorium, dessen Einzelaspekte alle missionsbezogen sein müssen“.²¹ Zu diesem Territorium gehörte für ihn vor allem (1) das Studium der Bibel als „Missionsbuch par excellence“. „Nicht nur wurde die heilige Schrift von einem missionarischen ... Gott inspiriert; das Neue Testament wurde sogar von Missionaren und Evangelisten bewußt und absichtlich auf dem Arbeitsfeld der Weltmission verfaßt.“²² Das heißt, sowohl die historische als auch die theologische Dimension der neutestamentlichen Texte entfalten sich im missionarischen Aufbruch und im pluralistischen Umfeld.

Weiter gehört zu diesem Territorium (2) das Verständnis der Gemeinde von der Mission her, also eine Ekklesiologie, die den Blick öffnet für die missionarische Dimension und Intention der Gemeinde, also ihre einladende Kraft und deren Umsetzung in konkrete Aktivitäten.²³ Und schließlich geht es darum, (3) die christliche Mission „in den vielfältigen Zusammenhängen dieser Welt“ zu verstehen. Dazu gehören für Kasdorf sowohl die Missionsgeschichte als auch die zeitgenössischen und kontextuellen Missionstheologien, die sich mit interkulturellen und interreligiösen Fragen auseinandersetzen. Dabei blieb Kasdorfs Grundanliegen, Mission vertieft biblisch-theologisch zu verstehen: als Sendung

der Gemeinde innerhalb der umfassenden *missio Dei*, zur Überwindung trennender Grenzen und zum ganzheitlichen Bezeugen des rettenden Evangeliums von Jesus Christus: „Mission ist kein ‚sitzfester‘, statischer Dienst“.²⁴

Doch Kasdorf skizzierte den Auftrag der Missionswissenschaft über ihr eigenes „Territorium“ hinaus – im Blick auf das ganze theologische Curriculum. Er spricht vom missiologischen Auftrag der Missiologie: „Die Missiologie will anderen Disziplinen Impulse vermitteln, damit jeder Fachbereich durch und durch missionarisch wird und wirkt“. Es geht Kasdorf darum, nicht nur eine Theologie der Mission zu formulieren, sondern die „Mission der Theologie“ zu verdeutlichen.²⁵ In ihrem eigenen Territorium habe die Missiologie die Aufgabe „zu erforschen, zu analysieren und auszuwerten“, aber darüber hinaus müsse sie ihre Ergebnisse integrieren in das Ganze von Theologie, Gemeinde und Mission. Als globale Disziplin sei sie herausgefordert, die „kosmische Optik“ an die anderen theologischen Disziplinen weiterzugeben. Konkret könne das durch interdisziplinäre Forschungen und Lehrveranstaltungen geschehen. Als Ausdruck und Anregung missiologischer Integration im theologischen Curriculum gab Kasdorf 1996 einen Aufsatzband heraus, an dem alle Abteilungen der FTH (vom Alten Testament bis zur Praktischen Theologie) beteiligt waren und die christliche Weltmission aus ihren jeweils unterschiedlichen theologischen Fachperspektiven heraus beleuchteten, eingerahmt von den spezifisch missionswissen-

20 Kasdorf, *Missiologie* 5.

21 Kasdorf, *Missiologie* 13.

22 Kasdorf, *Missiologie* 7.

23 Kasdorf, *Missiologie* 13. Hier greift Kasdorf die von L. Newbigin eingeführte und von H.W. Gensichen vertieft vorgetragene Begrifflichkeit der missionarischen Dimension und Intention auf, vgl. H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971, 80-95.

24 Kasdorf, *Missiologie* 15 (wie Anm. 18).

25 Kasdorf, *Missiologie* 16. Hier griff Kasdorf Impulse von David Bosch auf, der 1991 ausführlich die Notwendigkeit und den Charakter einer „missionary theology“ beschrieben hatte. Vgl. D. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Mission Theology*, Maryknoll, 1991, 493ff.

schaftlichen Beiträgen Kasdorfs.²⁶ In vier Jahren engagierter Tätigkeit gelang es Kasdorf, die Missionswissenschaft als eigenständige und zugleich integrative Disziplin an der FTH zu etablieren. Dabei erinnerte er zugleich immer wieder an ihren dynamischen Charakter als „missiologia viatorium“, eine Wissenschaft des Weges. Viele Studierende wurden in diesen Jahren sowohl durch die eindrucksvollen Vorlesungen als auch durch das geistliche Vorbild Kasdorfs für ihren Beruf in Mission, Gemeinde und Gesellschaft nachhaltig geprägt.

Bei seiner Abschiedsvorlesung am 10. Juli 1998 formulierte Kasdorf vier Desiderata für die zukünftige missiologische Ausbildung „von Studenten für die Weltmission“: 1. „Eine heilsgeschichtliche Deutung der Weltmission“, die „ein Geschichtsverständnis voraus[setzt], das im Heilswillen Gottes begründet ist“ und dessen „Leuchtspur“ „nur von der Bibel her zu erkennen“ sei;²⁷ 2. „Eine trinitarische Theologie der Weltmission“, in der „der pneumatologische Faktor nicht unterbetont bleiben“ darf;²⁸ 3. „eine verbindliche Mission der Theologie“, die die missionarische Dynamik des Wortes Gottes interdisziplinär zum Ausdruck und kontextuell angemessen zu den Menschen bringt; 4. „eine missionsorientierte Ekklesiologie“, die die lokale und universale Gemeinde Jesu Christi als Missionsbewegung Gottes verstehen und leben hilft.

26 H. Kasdorf/ F. Walldorf (Hg.), *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, Neuhausen 1996. Kasdorfs Beiträge: „Gedanken zum Verständnis der Weltmission“, 15-32; „Unaufgebbare Dimensionen der Weltmission“, 265-88; „Zur Mission der Täufer: Verständnis und Verwirklichung im Reformationsjahrhundert“, 181-200.

27 H. Kasdorf, „Die Mission der Theologie“, in: *Evangelikale Missiologie* 15, 1999, 106–117: 106-107.

28 Kasdorf, *Mission*, 109 (wie Anm. 27).

Ein Missionar für Missionare

Kasdorfs missionswissenschaftliche Studien und Veröffentlichungen sind vielseitig und tiefgründig und können hier nicht einmal annähernd gewürdigt werden.²⁹ Er schloss neben vollzeitlichen Lehrtätigkeiten zwei missionswissenschaftliche Dissertationen ab (Pasadena 1976, Pretoria 1986), hielt unzählige Vorträge und Vorlesungen, veröffentlichte zahlreiche Aufsätze und Bücher, und war Mitglied der International Association of Mission Studies (IAMS) Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW), und des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM). Kasdorf missiologisches Werk ist bestimmt von seinen interkulturellen Erfahrungen (z.B. *Conversion in Context*, 1980),³⁰ seinen historischen und literarischen Interessen (Luther, Anabaptismus, Klopstock, Warneck),³¹ seiner Liebe zur christlichen Gemeinde (z.B. Gemeindegewachstum als missionarisches Ziel, 1976) sowie seiner tiefeschürfenden theologischen Arbeit.

Vor allem das gründliche Hören auf das biblische Zeugnis als Ausdruck der *missio Dei trinitatis* und als Grund des grenzüberschreitenden und ganzheitlichen Zeugnisses der Gemeinde Jesu Christi prägte seine Missiologie. In einem seiner letzten Aufsätze, einem

29 Eine einführende Würdigung findet sich bei Henry J. Schmidt, „Hans Kasdorf’s Contribution to Mission Theology“, in: S. Holthaus/ K.W. Müller (Hg.), *Die Mission der Theologie: Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag* (afem mission academics 5) Bonn 1998, 15-27.

30 Auf Deutsch: H. Kasdorf, *Die Umkehr: Bekehrung in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen*, Bielefeld 1989.

31 Z.B. H. Kasdorf, „Luther’s Bible: A Dynamic Equivalence Translation and Germanizing Force“, in: *Missiology: International Review* Vol. VI, 1978, 213–234; H. Kasdorf, *Flammen unauflöslich: Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789-1989* (Beiträge zur osteuropäischen Kirchengeschichte 2) Bielefeld 1991.

Beitrag zur Festschrift für Klaus W. Müller, der 1998 seine Nachfolge in Gießen antrat, widmete Kasdorf sich wieder diesem Thema, das, wie er schrieb, ihm „seit vielen Jahren auf der Seele liegt“.³² In einer Analyse von Genesis 1 – 6 beschreibt er hier die „Urmission Gottes“ als Offenbarung, Schöpfung und Heilshandeln angesichts der menschlichen Erfahrungen von Schuld, Scham und Angst und schlussfolgert in Anknüpfung an G. Vicedom:

„Das alles liegt im Rahmen der *Missio Dei* und *Actio Dei*. ... Gerade da hat die Theologie einen Auftrag, Bibellesern zu helfen, Gott in seiner missionarischen und missionierenden Mannigfaltigkeit und Fülle zu erkennen

32 H. Kasdorf, „*Missio Dei* – *Actio Dei*“: Gedanken zur Mission Gottes unter Berücksichtigung von 1. Mose 1-6“, in: F. Walldorf/ L. Käser, B. Brandl (Hg.), *Mission und Reflexion im Kontext: Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert*. Festschrift für Klaus W. Müller zu seinem 65. Geburtstag (afem mission academics 31), Nürnberg 2010, 31-48: 31.

und ein klares Zeugnis von ihm an die gefallene Welt abzugeben.“³³

Wer Hans Kasdorf als Forscher und Lehrer sowie als Begründer der Abteilung für Missionswissenschaft an der FTH in den 1990er Jahren kennen lernte, merkte, dass er seine akademische Arbeit als geistlichen Dienst in der Weltmission Gottes und sich selbst als „Missionar für Missionare“ verstand.³⁴ Dabei hörte er nie auf, auch von anderen Traditionen und Sichtweisen zu lernen. Auf diese Weise hat Hans Kasdorf viele Studierende (als zukünftige Missionare und Pastoren), Kollegen und die Abteilung Missionswissenschaft nachhaltig geprägt und nicht zuletzt wesentliche Impulse für eine evangelikale Missionswissenschaft in Deutschland hinterlassen.

33 Kasdorf, *Missio Dei*, 47-48 (wie Anm. 32).

34 Die Formulierung geht auf H. Kasdorf selbst zurück, der Teil V (1973–2003) seiner Autobiographie mit „On the Missiological Service Road: Missionary to Missionaries and Churches“ überschreibt. Kasdorf, *Design* 295 (wie Anm. 1, Hervorhebung FW).

Nellie Laughlin und Adele Juraidini – Zwei außergewöhnliche Gemeindegründerinnen im Nahen Osten

Eberhard Troeger

Zwei außergewöhnliche Frauen – eine Amerikanerin und eine Libanesin – gründen nach dem Ersten Weltkrieg in Beirut eine evangelische Gemeinde. Die Einheimische wird mit 27 Jahren zur Pastorin ordiniert – für die damalige Zeit und für den Orient ein ungewöhnlicher Vorgang. Trotz zahlreicher Widerstände bleiben die beiden Mitarbeiterinnen ihrem Auftrag treu.

Eberhard Troeger (Pfr.i.R) war 1966-1975 im Missionsdienst in Ägypten und 1975-1998 Leiter der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (Wiesbaden). 1998-2003 war er im Reise-, Lehr- und

Vortragsdienst tätig. Er lebt mit seiner Frau Brigitte in Wiehl b. Gummersbach. E-Mail: Troeger-Wiehl@t-online.de.

Nellie Laughlin war eine US-amerikanische Missionarin und arbeitete von 1912 bis 1929 im Libanon sowie von 1929 bis zu ihrem Tod 1942 in Ägypten. Ihre Mitstreiterin und Freundin Adele Juraidini (1893-1971) war Libanesin. Beide standen im Dienst der „Gemeinde Gottes“ genannten Kirche und bauten in Beirut eine große Gemeinde auf. Wie kam es dazu?

1. Die „Gemeinde Gottes“ (Anderson)¹

Die „Gemeinde Gottes“ gehört zu den Heiligungskirchen und entstand 1880/1881 in Anderson, Indiana (USA), durch eine Abspaltung aus der Church of God in North America. Das Anliegen der Gründer war es, den Konfessionalismus und die Kirchenspaltungen zu überwinden und alle wahrhaft Gläubigen in Gemeinden zu sammeln, die nur der Bibel folgen. Deshalb wurden die traditionellen Bekenntnisschriften als trennend abgelehnt. In der frühen Verkündigung der Kirche wurden alle Konfessionen als sektiererisches Übel (sectism) abgelehnt. Man betonte, dass durch die neue Bewegung „die Wahrheit“ (truth) verkündigt werde.² Das Erlebnis der Heiligung nach der Bekehrung wurde als „zweite Gnade“ betont. Die Gemeinden hatten keine feste Mitgliedschaft. Taufe, Herrenmahl und Fußwaschung wurden praktiziert, aber nicht als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Gemeinde angesehen. 1881 wurde der erste Missionar nach Mexiko ausgesandt.

1 www.chog.org/TheChurchofGod/OurHistory/tabid/306/Default.aspx, eingesehen am 26.6.2008.

2 So durchgängig bei F.G.Smith, *Missionaries Journeys through Bible Lands*, Anderson 1915, und in den frühen Berichten nach James Albrecht, Unveröffentlichte Master-Thesis über die Missionsarbeit der Church of God (Anderson), Anderson o.J. (um 1970).

Im Nahen Osten fasste die Kirche durch sporadische Reisepredigt von Missionaren aus den USA Fuß. Erster Anlass dafür war der ägyptische Christ Hanna Arsaniûs, der Schriften der Kirche gelesen hatte und darum bat, dass jemand nach Ägypten kommt, um das Anliegen der Bewegung bekannt zu machen. 1908 wurde der armenische Arzt G.K.Ouzounian für die Lehre der „Gemeinde Gottes“ gewonnen. Er hatte in Kairo und Alexandrien armenische Gemeinden betreut, die ursprünglich zu den Adventisten gehört, sich aber von diesen getrennt hatten. Sie schlossen sich nun der „Gemeinde Gottes“ an und bildeten deren erste Gemeinden in Ägypten und im Nahen Osten.³

1912 reiste der erste Langzeitmissionar, Frederick George Smith (1880-1947), mit seiner Frau in den Libanon aus. Auf dem Weg dorthin machten sie für einige Zeit in Ägypten Station und nahmen Kontakt zu Ouzounian auf. Deshalb gab es zwischen den Arbeitszweigen in Ägypten und im Libanon von Anfang an eine enge Verbindung. Im Libanon begann Smith mit evangelistischer Tätigkeit und Reisepredigt unter der christlichen Bevölkerung. Das war für die orthodoxen und katholischen Christen nichts Neues, da die evangelische Predigt im Libanon bereits 1823 durch kongregationalistische und presbyterianische Missionare aus den USA begonnen hatte.⁴

2. Nelly Laughlin und der Gemeindeaufbau in Beirut

Noch 1912 kamen die beiden Lehrerinnen Nellie Laughlin und Bessie Hittle in den Libanon. Sie unterrichteten in

3 Vgl. Smith S.62 und Albrecht S.57f.

4 Vgl. z.B. Habib Badr, „Evangelical Missions and Churches in the Middle East: I. Lebanon, Syria and Turkey“, in: Habib Badr (ed), *Christianity: A History in the Middle East*, Beirut 2005, p.715-725.

Shwaifât (bei Beirut) an der Schule der Bible Lands Gospel Mission.⁵ Durch ihren Dienst wurden zahlreiche junge Menschen aus christlichen Familien zum persönlichen Heilsglauben erweckt, darunter auch Adele Jouraidini.

... drei einheimische Frauen zu
Pastorinnen ordiniert.

Mit Beginn des Weltkrieges verließen Ehepaar Smith und Frau Hittle den Libanon. Frau Laughlin kümmerte sich unter großen Entbehnungen um die neu Bekehrten. Ihre Opferbereitschaft wurde belohnt. Die Gruppe der erweckten Christen in Schwaifât wuchs. Sie bestand zum großen Teil aus jungen Mädchen und Frauen. 1919 verlegte Frau Laughlin ihre Arbeit und die Versammlungen nach Beirut. Von 1920 bis 1922 half ihr Missionar G.M.Riggie in der Verkündigung, aber das Verhältnis zwischen ihm und der Frauengemeinde entwickelte sich offenbar nicht positiv. Auch sein Nachfolger John D.Croze (ab 1923) konnte die Probleme nicht ganz lösen. Diese hingen vor allem damit zusammen, dass drei einheimische Frauen zu Pastorinnen ordiniert worden waren, was in der Kirche in den USA damals üblich war, für die Christen im Nahen Osten aber einen revolutionären Vorgang bedeutete.⁶ 1925 waren in der Church of God in den USA 32 % der Prediger ordinierte Frauen.⁷

Frau Laughlin übernahm 1929 eine neue Aufgabe in Ägypten und baute in Assiut die Gemeinde der Church of God auf. Sie wurde aber nicht zur Pastorin ordiniert. Sie war eine begnadete Bibellehrerin, äußerst diszipliniert und Jesus

geweiht. Sie prägte eine ganze Generation junger Menschen in Assiut.⁸

3. Adele Juraidini

Adele war eine Tochter des presbyterianischen Pastors von Shwaifât, Ja'kûb Juraidini. Dieser hatte bereits in Tripolis, Latakia und Tartûs gewirkt. Als der erweckliche Aufbruch in Schwaifât geschah, bekehrten sich auch Adele und ihre Schwestern Rida und Katie. Adele war 1913 20 Jahre alt, hatte die Mädchenoberschule der Amerikanischen Mission in Beirut besucht, war sprachbegabt, hatte eine selbständige Meinung und entwickelte sich zu einer fähigen Leiterin. Adele und Rida wurden Mitarbeiterinnen der „Gemeinde Gottes“, während Katie im Irak eine Mädchenschule gründete.⁹

Während des Krieges wohnte Nellie Laughlin bei der Familie Juraidini und entwickelte ein besonders freundschaftliches Verhältnis zu Adele, da sie deren geistliche Reife und menschliche Begabung erkannte. Adele wurde ihre engste Mitarbeiterin.

1919 verlegten die Frauen ihre Versammlung nach Beirut, mieteten im Stadtteil Ashrafiya einen Saal und bezogen eine Wohnung in Ras Beirut. 1920 wurden sie von dem früheren Missionar Smith, der inzwischen Sekretär des Missionsvorstandes der Church of God in den USA geworden war, und von Pastor E.A.Reardon während einer Weltreise besucht. Aus diesem Anlass wurde Adele Juraidini im Alter von 27 Jahren von den beiden Besuchern zur Pastorin der ersten Gemeinde der Church of God im Libanon ordiniert.¹⁰ Sie blieb nicht die einzige ordinierte einheimische Predigerin. 1923 wurden Zakia Aswad und Asma Juraidini ordiniert.

5 Rima N.Van Saane, „Adèle Jureidini Hajjar (1893-1971). The First Ordained Female Minister in Lebanon“. The Near East School of Theology Review XXVII/2.2006, S.77f.; Gespräch des Vf. mit P.Adil Masri am 15.10.2008 in Beirut-Hamra.

6 Van Saane S.79ff.

7 Dies. S.87f.

8 Alrecht S.64f.

9 Van Saane S.76-78.

10 Dies. S.79.

Das führte aber zu Problemen mit dem Missionar G.M.Riggles. Er schrieb ein Buch über Pionier-Mission im Nahen Osten, in dem er die Ordination von orientalischen Frauen als unangemessen kritisierte. Das führte auch zu Problemen im Verhältnis zur Kirche in den USA.¹¹

... nicht einverstanden
mit der Art des Dienstes
der amerikanischen Missionare.

1922 reisten Nellie Laughlin und Adele Juraidini in die USA, um in den Gemeinden der Church of God von dem erwecklichen Aufbruch in Beirut zu berichten und die anstehenden Fragen zu klären. Sie gewannen Pastor John D. Crose und seine Familie für den Dienst in Beirut und kehrten im Sommer 1923 mit Familie Crose in den Libanon zurück. Die Zusammenarbeit mit Crose verlief allerdings auch nicht reibungslos. Adele war mit der Art des Dienstes der amerikanischen Missionare nicht einverstanden. Diese erlernten nicht die arabische Sprache und ließen sich übersetzen. Adele fühlte sich in diesen Fragen vom Vorstand in den USA nicht voll unterstützt.¹²

1927 heiratete Adele den einige Jahre jüngeren Faris M.Hajjar, was bei der Mission Irritationen auslöste. Über die Gründe des Konflikts kann nur spekuliert werden. In dieser Zeit ging in der Church of God die Ordination von Frauen zurück, da sie sich den in den etablierten Kirchen gängigen Regeln anpasste. Auf

jeden Fall drängten die Missionare Adeles Einfluss in der Beirut Gemeinde zurück. Diese hatte sich inzwischen zu einer normalen Gemeinde aus Frauen und Männern, Jung und Alt entwickelt. In den Vierziger Jahren kam es in der Gemeinde zu einem neuen erwecklichen Aufbruch unter der Jugend. Adele Juraidini blieb in dieser langen Zeit der Gemeinde treu und setzte sich in verschiedenen Bereichen ein, soweit das ihre familiären Pflichten zuließen.¹³ Da Nellie Laughlin inzwischen ihre Arbeit nach Ägypten verlegt hatte, besuchte Adele sie hier und sprach in vielen Versammlungen und auf Konferenzen. Sie war dabei offensichtlich recht einflussreich. – Während des Zweiten Weltkriegs war sie noch einmal die Säule der Gemeinde in Beirut, da die Missionare das Land verließen. Adele Juraidini-Hajjar verhalf so der Gemeinde zur Selbstständigkeit. Nach 1950 kamen keine Missionare der Church of God mehr nach Beirut. Adele Juraidini-Hajjar blieb bis zu ihrem Tod 1971 in der Gemeinde und über sie hinaus in Verkündigung, Seelsorge und Literaturarbeit aktiv. Zahlreiche Übersetzungen aus dem Englischen ins Arabische gehen auf sie zurück.¹⁴

Nellie Laughlin und Adele Juraidini zeichneten sich durch Hingabe an Jesus und Treue in ihrem Dienst aus. Sie ließen sich durch Widerstände nicht entmutigen. Der Herr segnete ihren Dienst. Die von ihnen gegründeten und geprägten Gemeinden hinterließen viele Segensspuren.

11 Dies. S.80 und Adel Masri im Gespräch mit dem Vf. am 15.10.2008 in Beirut-Hamra.

12 Van Saane 2006, S.80.

13 Dies. S.81-83.

14 Dies. S.84f.

Kontextualisierter Gemeindebau in Ostdeutschland

Marina Franz

Seit der Wiedervereinigung Deutschlands hat es in den neuen Bundesländern sehr unterschiedliche Gemeindegründungsprojekte gegeben. Die eher bescheidenen Er-

folge werfen viele Fragen auf. Eine dieser Fragen lautet: Wie könnten die Erkenntnisse aus dem Bereich der Missiologie auf das „Missionsgebiet Ostdeutschland“ angewandt werden? Die folgenden Ausführungen versuchen, erste Antworten auf diese Frage zu geben. Die Arbeit wendet sich vor allem an Gemeindegründer/-bauer und deren Mitarbeiter, die sich durch die Besonderheiten des Ostens herausgefordert sehen. Die Autorin möchte mit diesem Beitrag den Dialog zwischen den Betroffenen anregen mit dem Ziel, die sozio-kulturellen und geistlichen Besonderheiten im Osten und die Erkenntnisse der Missiologie für den Gemeindebau nutzbar zu machen.

Marina Franz, gebürtige Pfälzerin, lebt seit 20 Jahren mit ihrer Familie in Ursleben, Sachsen-Anhalt. Hier hat sie ihren Mann unterstützt, die Arbeit von Horizonte weltweit e.V. aufzubauen und sich in ihrer Umgebung in der missionarischen Frauenarbeit engagiert. Ehrenamtlich arbeitet sie im Leitungskreis einer neu gegründeten Baptistengemeinde in Magdeburg mit. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um einen Auszug aus einem Leistungsnachweis im Rahmen eines Masterstudienganges in praktischer Theologie bei ctl. Email: mf@farb-und-stil.de .

Aufgrund der Geschichte herrscht ein großer Konsens darüber, dass Ostdeutschland¹ Missionsgebiet ist. Umso überraschender ist es, dass bei den bisherigen Gemeindegründungen kaum auf die Besonderheiten des ostdeutschen Kontextes geachtet², geschweige denn, die Erkenntnisse aus dem Bereich der Missiologie auf das „Missionsgebiet Ostdeutschland“ angewandt wurden.

Dieser Artikel dokumentiert eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit den sozio-kulturellen Besonderheiten Ostdeutschlands³ und deren Bedeutung

für einen kontextualisierten Gemeindebau.

I. Analyse des ostdeutschen Kontextes

Für die Analyse des ostdeutschen Kontextes wurden Disziplin übergreifend Aspekte aus den Bereichen Soziologie, Religionsforschung, Transformationsforschung, Ethnologie und Missiologie berücksichtigt. Außerdem fließen in die Betrachtung eigene Beobachtungen aus 20 Jahren Arbeit in Sachsen-Anhalt mit ein.

1. Ostdeutschland – ein säkularisiertes Land

Während sich Gesamtdeutschland in zwei Drittel Kirchenmitglieder und ein Drittel Konfessionslose aufteilt,⁴ ist Konfessionslosigkeit⁵ in Ostdeutschland der „Normalfall“⁶: einem knappen Drittel Kirchenmitgliedern, nämlich 28%⁷, stehen zwei Drittel Konfessionslose gegenüber. Auch in Ostdeutschland ist ein Nord-Süd Gefälle zu beobachten. So be-

nem Fall Sachsen-Anhalt – kann nicht vorgenommen werden, da bei den meisten Untersuchungen durch eine zu geringe Stichprobe pro Bundesland keine Repräsentativität mehr gewährleistet wäre.

4 www.REMID.de.

5 Domsgen: „Konfessionslosigkeit bezeichnet eine nicht (mehr) vorhandene Bindung an die organisierte Religion ... sie beschreibt eine weltanschauliche Position über die Abwesenheit von etwas, ...die aber nichts über Orientierungen oder Lebensentwürfe aussagt“, 13.

6 Domsgen, Konfessionslos, 11.

7 Domsgen, Konfessionslos, 11.

1 Der Einfachheit halber spreche ich in meinen Ausführungen von Ostdeutschland, womit ich das Gebiet der ehemaligen DDR meine, das sich nach Beschluss der Volkskammer der Bundesrepublik Deutschland angeschlossen hat. Häufig wird die Bezeichnung „neue Bundesländer“ verwendet; eine Sprachregelung, die in naher Zukunft nicht mehr gelten soll.

2 Siehe dazu: Schröder: Konfessionslose, 214, 238, 243.

3 Eine Unterteilung nach Bundesländern – in mei-

trägt die Konfessionslosigkeit in Sachsen-Anhalt 80% und ist damit höher als in Sachsen oder Thüringen. Der katholischen Kirche gehören hier 4%, der evangelischen Kirche 16% an.⁸ Im Land der Reformation macht sich die geringe Bindekraft des Protestantismus sowohl in der öffentlichen Religionspraxis⁹ als auch im mangelnden religiösen Selbstkonzept und der geringen Verwurzelung des christlichen Glaubens in der Volkskultur bemerkbar.

Im europäischen Vergleich ist die Entchristlichung in Ostdeutschland am weitesten fortgeschritten.

Im Laufe der Geschichte haben zwei Diktaturen das Ihre zu einer fortschreitenden Säkularisierung beigetragen. In der jüngeren Geschichte insbesondere die marxistisch-leninistische Weltanschauung, die eine Existenz Gottes leugnet und Gott als Fiktion menschlichen Wunschenkens betrachtet.¹⁰ Im europäischen Vergleich ist die Entchristlichung und Entkirchlichung in Ostdeutschland am weitesten fortgeschritten,¹¹ es gilt heute als einziges säkularisiertes Land Europas.¹² Dabei ist zu beachten, dass aus religions-soziologischer Sicht Atheismus nicht automatisch die Entsprechung zu Konfessionslosigkeit ist. Nach neueren Untersuchungen bezeichnen sich „nur“ 20% der Ostdeutschen als Athe-

8 www.sachsen-anhalt.de.

9 Lag der durchschnittliche Gottesdienstbesuch 1990 noch bei vier Personen, so sank er bis 2000 auf zwei Personen! Siehe Müller u.a. in Domszen: Konfessionslos, 31f.

10 Arbeitsgemeinschaft „Mission Ost“: Der Ost-Code, 1.

11 Der Anteil derer, die sich selbst als Atheisten bezeichnen liegt bei 20%, in anderen europäischen Ländern höchstens bei 10%. S. Jagodzinski, Wolfgang in Berliner Zeitung: „Viele Deutsche sind religiös musikalisch.“

12 Müller u.a. in Domszen: Konfessionslos, 52.

isten.¹³ Was ist mit den verbleibenden 60% Konfessionslosen?

2. Ostdeutschland – Aberglaube und Neu-Heidentum als Religion?¹⁴

Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um ein Tabu-Thema in der ostdeutschen Gesellschaft, da man offiziell der Aufklärung folgt und Astrologie zu DDR Zeiten verboten war. Möglicherweise ist dies der Grund, dass es hierzu wenig Veröffentlichungen oder aussagekräftige Befragungen gibt¹⁵. Wer hier längere Zeit geistliche Arbeit tut, wird an dieser Thematik aber nicht vorbei kommen, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

Im Bereich der Seelsorge erleben wir es immer wieder, dass die Menschen uns Phänomene berichten, die eher aus dem Animismus bekannt sind. Eine Frau erzählte uns, dass sie nachts immer wieder Besuch von ihrem toten Mann erhalte, der ihr deutlich sichtbare Kratzspuren am Arm zufüge. Es gibt viele Festlegungen im Zusammenhang mit Tod und mit verstorbenen Angehörigen, die bis heute fortwirken.¹⁶ In Gesprächen

13 Jagodzinski, Wolfgang: „Viele Deutsche sind religiös musikalisch.“ Berliner Zeitung vom 09.06.2009.

14 Den Begriff Neu-Heidentum verwende ich im Sinne eines Sammelbegriffs für religiöse Rituale, die stark im Volksglauben verankert sind und für das wieder auflebende Germanentum.

15 Befragungen sind in Ostdeutschland, insbesondere zu Tabu-Themen, nicht unproblematisch. Da zwischen öffentlicher und privater Meinung unterschieden wird, ist damit zu rechnen, dass Befragte das sagen, was sie glauben, dass der andere hören will, nicht das, was tatsächlich ist. Da Astrologie zu DDR Zeiten verboten war, wird man zu diesem Themenbereich nicht immer ehrliche Antworten bekommen.

16 Z.B.: „Das kann ich nicht tun, wegen meines verstorbenen Vaters.“ Oder: „Das würde meine verstorbene Mutter nicht wollen.“ In der Tageszeitung erscheinen „Gedenkanzeigen“ zum 5. Todestag eines Verstorbenen u.ä.

hat man manchmal das Gefühl die Toten seien „irgendwie noch da“, die Lebenden leben in vieler Hinsicht in Verpflichtung gegenüber Verstorbenen¹⁷. Eine andere berichtete von wiederholten Spukphänomenen im Haus, die alle Familienmitglieder unabhängig von einander wahrnehmen würden. Darüber hinaus haben schon zu DDR-Zeiten manche Ärzte ihre Patienten bei bestimmten Erkrankungen zum Besprechen geschickt. Das ist so tief in der Volkskultur verwurzelt, dass, wenn wir für Menschen um Krankenheilung von Gott beten, sie sagen: „Ihr be-betet die Menschen.“

Müller, Polack u.a. haben auf der Grundlage von Untersuchungen in 2000/2002¹⁸ festgestellt, dass 40% der Ostdeutschen „etwas mit Astrologie oder Horoskopen anfangen“ können. Das ist umso bemerkenswerter, als Horoskope und Astrologie zu DDR Zeiten verboten waren. Die Tendenz dazu scheint mit zunehmender Zukunftsangst sogar steigend. Erstaunlicherweise schlägt sich dieses Phänomen im Religionsmonitor der Bertelsmannstiftung von 2008 nicht nieder. Möglicherweise hat dies mit dem Wortlaut der Fragen zu diesem Themenbereich zu tun.¹⁹ Die Fragen in der

17 Ein Aspekt, den Käser als bezeichnend für eher gruppenorientierte Gesellschaften nennt: Die Toten der Gruppe wachen als Ahnengeister darüber, dass die Lebenden keine Normverletzung gegen die Gruppe begehen. Käser: Fremde Kulturen, 151.

18 Pollack in Domsgen: Konfessionslos, 33, auf Basis von „Political Culture in Central and Eastern Europe“ (PCE 2000) und Political Culture in New Democracies“ (PCND 2002). Allerdings sieht Pollack in „ein bisschen Glaube an Horoskope“ keine wirkliche religiöse Grundhaltung, was möglicherweise der Tatsache geschuldet ist, dass er Soziologe ist. Auf Grund eigener seelsorgerischer Praxis sehe ich das anders.

19 Tabelle 13, Seite 49-52 der tns emnid Befragung im Auftrag der Bertelsmannstiftung. Von der Erhebung der Bertelsmannstiftung liegen mir sämtliche Einzelfragen und deren Ergebnisse vor. Sie wurden mir freundlicherweise von der Bertelsmannstiftung in Form eines Email-Anhangs am

älteren Untersuchung sind etwas spezifischer und zielen eher auf die Praxis ab, während im Religionsmonitor mehr nach abstrakten Kategorien gefragt wird²⁰.

Spirituelle Erfahrungen werden im okkulten Bereich gemacht.

Hier decken sich meine persönlichen Beobachtungen eher mit den Ergebnissen Pollacks, was bedeutet, dass spirituelle Erfahrungen in Ostdeutschland, wenn überhaupt, dann im okkulten Bereich gemacht werden.²¹ Es ist außerdem ein Unterschied zwischen Stadt und Land zu vermuten, der hier nicht näher untersucht werden soll. Die Unterscheidung nach konfessionslos und konfessionell gebunden greift ganz offensichtlich zu kurz und spiegelt nicht ausreichend die ostdeutsche Wirklichkeit wider, was sehr zutreffend in der Definition Domsgens von Konfessionslosigkeit zum Ausdruck kommt²². Die Herausforderung für Gemeindegründungen im Osten ist daher nicht nur Konfessionslosigkeit

03.02.2009 zur Verfügung gestellt.

20 Wird danach gefragt, ob man an Horoskope oder Geistesheilung glaubt, so werden sicherlich mehr Ostdeutsche mit „Ja“ antworten, als wenn man danach fragt, ob sie an Astrologie glauben. Bei der ersten Frage geht es um eine konkrete Praxis, bei der zweiten Art der Frage um eine abstrakte Kategorie.

21 Im Rahmen einer Weihnachtsfeier meiner Sportgruppe erzählten sich die Teilnehmer ihre eigenen oder die Erfahrungen nahestehender Personen im okkulten Bereich (ohne dies so zu nennen). Acht von zehn Personen hatten einschlägige Erfahrungen mit Besprechen, Handlinien lesen, Zukunft aus der Glaskugel vorhersagen, Riten im Zusammenhang mit Toten u.v.m.

22 Domsgen: „Konfessionslosigkeit bezeichnet eine nicht (mehr) vorhandene Bindung an die organisierte Religion ... sie beschreibt eine weltanschauliche Position über die Abwesenheit von etwas, ...die aber nichts über Orientierungen oder Lebensentwürfe aussagt“, 13.

und Atheismus, sondern auch die vorherrschende Form von Religiosität: das Neu-Heidentum, das richtigerweise als Religion wahrgenommen wird.²³

3. Ostdeutschland – eine kollektivistische²⁴ Gesellschaft

Die Soziologen sind sich einig, dass die DDR Gesellschaft eine überwiegend kollektivistische Gesellschaft war. Das Kollektiv spielte in Ostdeutschland eine große Rolle, insbesondere das Arbeitskollektiv.²⁵ Es war der „angenehme Ort des Zusammenhalts“²⁶ mit Einflussnahme bis ins Privatleben. Mit der Einführung der Marktwirtschaft hat sich das geändert. Es fand eine Trennung von Arbeits- und Privatwelt/Freizeit statt. Wie Scheller mit ihrer repräsentativen Untersuchung nachweisen konnte, wirkt das Gemeinschaftsideal als ideelle Norm auch heute noch fort, bedarf aber neuer Formen, um gelebt werden zu können.²⁷ Die DDR-Sozialisation wirkt fort²⁸ und wird sogar verstärkt²⁹, wo es nicht gelingt, neue Deutungsmuster zu entwickeln und neue Identitätskonstrukte aufzubauen.

Individualisierung oder Rückzug in die Privatheit?

Ob man diese soziologischen Veränderungen als Individualisierungsprozess in Ostdeutschland bezeichnen kann, ist

23 Nagel, Gero: Leserbrief, Tageszeitung Volksstimme vom 17.04.2009.

24 Klosa u. a. (Hg), Duden Fremdwörterbuch: „Kollektivismus der; – : Anschauung, die mit Nachdruck den Vorrang des gesellschaftlichen Ganzen vor dem Individuum betont u. Letzterem jedes Eigenrecht abspricht.“

25 Schmidt, Schönberger, Jeder, 28.

26 Weil zitiert in Wagner, W., Kulturschock Deutschland, 53.

27 Scheller, Individualisierungsprozesse, 2, 4, 5, 7.

28 Meulemann, Werte und Wertewandel, 12.

29 Scheller, Individualisierungsprozesse, 6.

unter den Soziologen umstritten.³⁰ Es hat weniger ein Individualisierungsprozess nach westdeutschem Verständnis, wie ihn etwa Beck³¹ vertritt, stattgefunden, als vielmehr ein Rückzug in die Privatheit³². Da Ostdeutsche kollektivistisch denken, haben sie sich in das kleinste Kollektiv zurückgezogen: die Familie³³. Aber auch das Arbeitskollektiv wirkt weiter, etwa in mittelständischen Handwerksbetrieben und Kleinunternehmen³⁴, insbesondere im ländlichen Umfeld.

4. Ostdeutschland – eher schamorientiert als schulorientiert

Mit dem Kollektivismus der ostdeutschen Kultur geht die schamorientierte Funktionsweise des Gewissens einher.³⁵ Das Gewissen bestraft den Schamorientierten bei Normverletzungen mit Schamgefühl.³⁶ Sünde wird dann „sozial definiert“³⁷ als gruppenschädigendes Verhalten. Im so genannten „Unterleben“³⁸ der Arbeitskollektive in DDR-

30 Scheller, Individualisierungsprozesse, 2.

31 Beck, Bindungsverluste, 25-35.

32 Zur Bedeutung des Kollektivs und der Privatsphäre siehe Marina Franz, „Der Osten ist anders“, in em 25 (2009/3), 146-148.

33 Wichtige Hinweise in diese Richtung finden sich bei Scheller, Individualisierungsprozesse, 45,49,50, sowie bei Schorlemmer, Bindungsverlust und Zukunftsangst, 57-69.

34 Im ländlichen Umfeld ist zu beobachten, dass konstant bleibende Arbeitskollektive vieles gemeinsam machen: sie arbeiten zusammen, sie feiern die Geburtstage gemeinsam mit den dazugehörigen Familien, sie fahren zum Teil miteinander in Urlaub, sie besuchen den gleichen Verein, usf.

35 „Das Gewissen und die Maßstäbe, die das Handeln des Individuums steuern, sind in fast vollkommener Weise abhängig von der Gesamtkultur, die das Individuum während seiner Entwicklung umgibt, die es in sich aufnimmt.“ Käser: Fremde Kulturen, 130.

36 Käser: Fremde Kulturen, 145.

37 Käser: Fremde Kulturen, 151.

38 Siehe Abschnitt Machtdistanz und „Unterleben“.

Betrieben ist diese Schamorientierung deutlich erkennbar. Zwar ist beides, Scham- und Schuldorientierung in Ostdeutschland vorhanden, die Schamorientierung ist jedoch stärker ausgebildet.

5. Ostdeutschland – Paternalismus und hohe Machtdistanz

Im Zusammenhang mit dem Kollektivismus stehen zwei andere wichtige Besonderheiten des ostdeutschen Kontextes: Der Paternalismus und die Machtdistanz. Paternalismus findet man in zwei unterschiedlichen Formen wieder: dem aktiven und passiven Paternalismus.

Beim aktiven Paternalismus handelt es sich um einen Habitus³⁹ bei betrieblichen Kadern, bei Wirtschaftskadern und Funktionären, bei Angehörigen sozialpolitisch und ideologisch exponierten Abteilungen.⁴⁰ Diese hatten Verantwortung für ihre Mitarbeiter in Form eines erzieherischen Auftrags sowie eines Betreuungsauftrags, mit dem ein unterschiedliches Maß an Bevormundung einher ging, was auch etwas mit Macht ausübung zu tun hatte.⁴¹ Aktiver Paternalismus findet seinen sprachlichen Ausdruck bis heute in Formulierungen wie „unsere Menschen“.⁴²

Bei den Arbeitern gab es einen passiven Paternalismus. Dieser äußerte sich in einer hohen Betreuungserwartung und Versorgungsmentalität. Sprachlich findet er seinen Ausdruck in Formulierungen

wie: „Man wurde an die Hand genommen“, „das wurde für uns geregelt“.⁴³

Es wird akzeptiert, dass Macht ungleich verteilt ist.

Mit dem aktiven und passiven Paternalismus geht eine **hohe Machtdistanz** einher, was bedeutet, dass Menschen mit weniger Macht akzeptieren und sogar erwarten, dass Macht ungleich verteilt ist.⁴⁴ Dies hat eine Auswirkung auf das Verhältnis zu Vorgesetzten, Leitern usw.

Aufgrund der Machtdistanz hat sich in den Arbeitskollektiven das gebildet, was Soziologen „Unterleben“ nennen. Die kollektive Praxis, dass in stillschweigendem Einvernehmen „offizielle Vorgaben mehr oder weniger heimlich im Interesse des Kollektivs“ missachtet werden, nennt man „Unterleben“.⁴⁵ Die Untersuchung von Schmidt und Schönberger macht deutlich, dass sich dieser Habitus selbst nach der Wende in Form einer „inoffiziellen Gegeninstitution“ und einer „routinisiert abweichenden Praxis“ in den Betrieben erhalten hat.⁴⁶

II. Kontextualisierter Gemeindebau

Das Evangelium in Wort und Tat so zu verkündigen und Gemeinde in einer Weise zu bauen, dass es in der jeweiligen Kultur Sinn macht, den Bedürfnissen der Menschen begegnet und ihre Weltanschauung durchdringt,⁴⁷ ist das Verständnis von Kontextualisierung, das diesem Artikel zugrunde liegt. Oder, wie Hiebert es ausdrückt: „Kontextualisierung ist die Kommunikation des Evangeliums in Weisen, die Menschen

39 Nach Schmidt, Schönberger, Jeder ist Habitus „eine Grundorientierung, die die Wahrnehmung und das Verhalten steuert, die eine Selbstreflexion nur schwer zugänglich macht“, 69, „ein im Individuum relativ fest verankertes Set von Denk- und Verhaltensroutinen“, 56. Diese überlebten die Wende und wirken in bestimmten Situationen fort, 62.

40 Schmidt, Schönberger, Jeder, 69.

41 Schmidt, Schönberger, Jeder, 57 und 58.

42 Schmidt, Schönberger, Jeder, 69. Dies wirkt ggf. bis in die Gebete hinein: „Wir bitten dich für unsere ...“.

43 Schmidt, Schönberger, Jeder, 58.

44 Hofstede, Lokales Denken, 59.

45 Schmidt, Schönberger, Jeder, 61.

46 Schmidt, Schönberger, Jeder, 60.

47 Whiteman: Contextualization. 2.

das Evangelium verstehen lassen und sie gleichzeitig herausfordern – individuell und kooperativ – von ihren bösen Wegen abzulassen.⁴⁸ Die treibende Frage ist: Wie kann ich relevant und nachhaltig das Evangelium verkündigen und Gemeinde bauen? Wie können Menschen Christen und Ostdeutsche sein?⁴⁹

1. Säkularisierung und Gemeindebau

Wohl an keiner Stelle wird die unumgängliche Provokation des Evangeliums⁵⁰ so offensichtlich wie im Bereich des Säkularismus:

Nämlich da von Gott und dessen Anspruch an uns Menschen zu reden, wo Gott als Fiktion des Menschen betrachtet wird⁵¹, nicht gedacht und nicht vermisst wird. Hier prallen Weltanschauungen aufeinander. Die Frage ist, was säkularisierte Menschen in Ostdeutschland bewegen könnte, umzudenken, im Sinne der „metanoia“ und ihr Leben und dessen Ereignisse neu zu deuten?

Schmidt und Schönberger haben im Bereich Transformationsforschung Ergebnisse erhalten, die durchaus für den Gemeindebau relevant sind. Im Rahmen des Transformationsprozesses in Betrieben wurden den Arbeitern und Angestellten Deutungsmuster angeboten, die sie zur Erklärung der Ereignisse innerhalb der Betriebe verwenden können.⁵² Die angebotenen Deutungsmuster wurden da am ehesten angenommen, wo sie folgende Funktionen erfüllt haben:

– Sie müssen alltagstaugliche Deutung der Wirklichkeit zulassen;

- sie dienen der Legitimation eigener Interessen;
- sie dienen als Mittel für soziale Anerkennung;
- sie tragen zur Konstruktion von Identität bei;
- sie müssen mit anderen Faktoren des individuellen Verarbeitungsprozesses in Einklang zu bringen sein;
- es muss Vertrauen in die Beteiligten vorhanden sein.⁵³

Meiner Meinung nach sind dies Aspekte, die dem Inhalt und der Wirkungsweise des Evangeliums, mit dessen Verkündigung wir den Menschen ein bisher unbekanntes Deutungsmuster der Welt und ihres persönlichen Lebens anbieten, zutiefst entsprechen, wie ich im folgenden darstelle.

1.1 Vertrauen aufbauen

Um Vertrauen aufzubauen, ist es unumgänglich bei den Menschen zu sein, d.h. in den Gemeinden von der Komm-Struktur weg zu kommen und an die Orte zu gehen, wo säkularisierte Menschen sich treffen und, wie Luther gesagt hat, „ihnen aufs Maul zu schauen“.

Westlich sozialisierte Gemeindegründer müssen sich dabei bewusst sein, dass Ostdeutsche mehr Zuwendung brauchen, bis sie Vertrauen aufbauen als Westdeutsche⁵⁴ – und damit mehr Zeit. Durch aufmerksames Zuhören, gelebte Beziehung und ehrliche Anteilnahme gelingt es immer wieder, Vertrauen aufzubauen und den persönlichen Anknüpfungspunkt für das Evangelium zu finden.

1.2 Alltagsrelevante Verkündigung auf unterschiedlichen Kanälen

Es gilt, die Relevanz von Glaube und Christusbefolgung für säkulare Men-

48 Hiebert, Kultur und Evangelium, 32.

49 ebd.

50 Whiteman: Contextualization, 3.

51 Arbeitsgemeinschaft „Mission Ost“, Der „Ost-Code“.

52 Schmidt / Schönberger: Jeder, 72.

53 Schmidt / Schönberger: Jeder, 72.

54 Wagner, W., Kulturschock Deutschland, 26.

schen durch unser Leben **und** unser Reden sicht- und hörbar zu machen. „Wir geben euch nur das weiter, was wir selbst gesehen und gehört haben, damit ihr mit uns im Glauben verbunden seid“, (1 Joh 1,3). Säkularisierte Menschen brauchen „das Beispiel veränderter Leben“⁵⁵. Sie brauchen Christen, die mit natürlicher Selbstverständlichkeit davon berichten, wie durch eine Hinwendung zu Christus ihre Ehe gerettet wurde, sie einen neuen Umgang mit den Kindern einüben konnten oder von Süchten befreit wurden. Außerdem bedarf es immer wieder der Erklärung, warum man etwas so macht und nicht anders, damit die Menschen das christliche Deutungsmuster verstehen lernen. Eine missionarische Wirksamkeit der Kirchengebäude oder eine Wahrnehmbarkeit Gottes in der Kreativität eines Künstlers, wie sie die Revisionisten der Emerging Church vertreten, wird in Ostdeutschland nicht zur Gotteserkenntnis führen, da jegliche christlichen Deutungsmuster fehlen.

Es ist wichtig, die Sprachfähigkeit der Christen zu trainieren, um selbstverständlich, natürlich und in allgemein verständlichem Deutsch über ihre Glaubenserfahrungen und ihre Sicht der Lebenswirklichkeit zu reden. Das Evangelium muss „umgesprochen“ werden in die Glaubens- und Verstehenswelt von Atheisten.⁵⁶

Die Trennung zwischen sakral und profan⁵⁷ gilt es zu überwinden bzw. gar nicht erst zu verkündigen. „Jünger machen“ in Ostdeutschland bedeutet, Menschen anzuleiten, zu jeder Zeit an jedem Ort als Christ zu leben, Glauben sinnvoll mit anderen zu teilen und damit die Wirklichkeit zu verändern.⁵⁸

Sprachfähigkeit trainieren, um in allgemein verständlichem Deutsch über Glaubenserfahrungen zu reden.

„Theologie“ im Sinne „reiner Lehre“ oder als bloße Ideologie entbehrt in Ostdeutschland jeder Attraktivität. Hingegen kann Glaube als gelebte Beziehung zu Jesus Christus auch Ostdeutsche zur Sinnesänderung bewegen,⁵⁹ da aus dieser Beziehung heraus eine neue Identität aufgebaut wird. Die Herrschaft Jesu muss so verkündigt werden, dass sie der bestimmende Faktor für alle Lebensbereiche wird.⁶⁰ Gleichzeitig muss klargestellt werden, das Umkehr bedeutet, dem bisherigen immanent-kausalen, materialistischen Weltbild abzusagen⁶¹ und in die Weite einer transzendenten Lebenswirklichkeit einzutreten, die über den Tod hinaus geht.

1.3 Aufbau einer neuen Identität und sozialer Anerkennung

Für die Identitätsbildung „Christ und Ostdeutsche(r)“ und den Aufbau sozialer Anerkennung sind zunächst ganz menschliche Aspekte wichtig, die man insbesondere Gemeindegründern aus westlichen Regionen nahe legen muss: nämlich Respekt und Achtung für ostdeutsche Biografien aufzubringen anstatt sie gering zu schätzen oder abzuwerten. Viele Lebensläufe wurden nicht gewählt, sondern waren aufgezwungen. Aufgrund der Mangelwirtschaft konnte die Arbeit des einzelnen oft nicht die Früchte hervorbringen, wie dies im Land des Wirtschaftswunders der Fall war. Um unbeschadet in einer Diktatur leben zu können, wollte man so wenig wie möglich auffallen. Sich selbst auszuprobieren haben Ostdeutsche nicht gelernt und um

55 Garth: Eine Missionsgemeinde, 1.

56 Garth: Eine Missionsgemeinde, 1.

57 Frost/Hirsch: Zukunft gestalten, 45.

58 Arbeitsgemeinschaft „Mission Ost“, Der „Ost-Code“.

59 Siehe Punkt 3.2 und 3.4.

60 Frost / Hirsch: Zukunft gestalten, 148.

61 Arbeitsgemeinschaft „Mission Ost“, Der „Ost-Code“.

dies nach zu holen, brauchen sie Zeit und viel Ermutigung.

Das Selbstwertgefühl wird durch Zugehörigkeit gestärkt.

Identität aufbauen heißt, Menschen dazu verhelfen, ihre eigene Stärke zu entdecken und einzusetzen. Deshalb ist es wichtig, in den Gemeinden die Chance zur Mitarbeit zu geben, um erlernte Kompetenzen anzuwenden⁶² und zu erweitern. Außerdem wird das Selbstwertgefühl in Ostdeutschland durch Zugehörigkeit gestärkt. Ein Aspekt, der im postmodernen Gemeindebau einen guten Ausdruck gefunden hat: *belong, believe, behave*.⁶³ Eine Gemeinschaft, die dem einzelnen einen Prestigegewinn im Sinne sozialer, gesellschaftlicher Anerkennung ermöglicht, ist in kollektivistischen Gesellschaften sehr attraktiv.⁶⁴ Hierbei kommt dem öffentlichen Charakters einer Gemeinde und deren Platz in der Gesellschaft große Bedeutung zu.

In geistlicher Hinsicht erweist sich auch hier das Evangelium als wahrhaft frohmachende Botschaft: dass der Mensch mehr ist als Materie, die sich ihrer selbst bewusst geworden ist.⁶⁵ Erfassen zu können, dass man gewolltes Geschöpf und geliebtes Kind Gottes ist, stellt eine enorme Aufwertung der eigenen Identität dar. Dies muss einem Ostdeutschen oft zugesprochen werden, bis er es als Gewissheit verinnerlichen kann.

62 Es ist ja nicht so, dass Ostdeutsche keine Kompetenzen hätten, sie haben nur andere als Westdeutsche.

63 „*belong – believe – behave*“ statt „*believe – behave – belong*“. Franz, „Dogma und Paradoxon“ in Schirmacher / Sauer, *Mission verändert*, 507. Vgl. Kimball, *Emerging Church*, 205, Eine Gegenüberstellung römischer und keltischer Evangelisationsmethoden.

64 Siehe hierzu auch Käser, *Fremde Kulturen*, 148.

65 Arbeitsgemeinschaft „Mission Ost“, *Der „Ost-Code“*.

2. Neu-Heidentum und Gemeindebau

Nichts prägt und erschüttert Weltanschauung so stark, wie persönliche Erfahrung. Es stellt sich also die Frage, wie wir Menschen dazu verhelfen können, eigene Gotteserfahrungen zu machen. Wenn die Treffen von Christen zu so genannten *thin places* werden, an denen der Vorhang zwischen der irdischen und der göttlichen Wirklichkeit spürbar dünn, und die Nähe Gottes nicht mehr theologisches Wissen sondern spürbare Wirklichkeit wird,⁶⁶ dann wird das die Weltanschauung und den Volksglauben von (Noch-) Nichtchristen erschüttern und zum Umdenken (*metanoia*) führen.

Aufgrund der starken Verwurzelung okkultur Praktiken in der Volkskultur wird Gemeindebau ohne die Kraft des Heiligen Geistes und eine gesunde Dämonologie keinen nachhaltigen Erfolg haben. Nicht-Christen brauchen die Erfahrung der Kraft Gottes, die stärker ist als die Mächte der Finsternis. Geistlichen Widerständen muss in geistlicher Vollmacht begegnet werden. Dazu ist es wichtig, die christlichen Grunddisziplinen wie Gebet und Fasten wieder zu entdecken.⁶⁷

Gemeindegründer müssen in der Lage sein, den Grad okkultur Verstrickungen zu erkennen und gegebenenfalls Dämonen auszutreiben. Sie kommen nicht umhin, die Menschen über die Realität Gottes **und** die Realität des Teufels⁶⁸ zu unterweisen.

Hier erweist sich Gemeindebau im Sinne der *Emerging Church* als unzulänglich. Es gibt hier noch keine Pneumatologie oder Dämonologie. Wenn *Emerging Churches* nicht in der Lage sind, den

66 Müller, G, *Theologie des Alltags*, in: Faix u.a. (Hg): *Zeitgeist*, 136.

67 Garth: *Eine Missionsgemeinde*

68 Michael Winkler, *Mentor für Gemeindegründer im Osten*

geistlichen Widerständen in geistlicher Vollmacht zu begegnen, dann werden sie allenfalls eine Wohlfühlgemeinschaft, die durch soziale Arbeit einen wertvollen gesellschaftlichen Beitrag leistet – den auch viele Nichtchristen erbringen. Diese Gefahr zeigt sich insbesondere bei den Revisionisten⁶⁹ der Emerging Church Bewegung.

Um den Menschen religiöse Erfahrungen zugänglich zu machen, sollten christliche Rituale und symbolische Handlungen bewusst eingesetzt werden: das Abendmahl, die Taufe, Gebet und Segnung unter Handauflegung, Krankensalbung. Denn nur, was der Mensch (mit Händen) begreifen kann, kann er (auch im Herzen und im Kopf) begreifen. Es geht dabei um das, was Kille die „ausgeschlossene Mitte“⁷⁰ im westlichen Dualismus nennt. Auf dieser Ebene werden die Fragen nach der Zukunft und den Unsicherheiten des Lebens beantwortet. In heutiger Zeit kommen hier Horoskope, Talismane, Reiki u.ä. zum Einsatz. Wir haben christliche Alternativen.

Ebenso wichtig ist, dass Christen von ihren Gotteserfahrungen berichten. Z. B wie sie Gottes Gegenwart im Gebet oder im Gottesdienst gespürt haben, wie Gott zu ihnen redet oder direkt in ihr Leben eingreift, Gebete erhört, Kranke gesund macht, von dämonischen Belastungen oder von Süchten befreit, wie die Bibel in einer schwierigen Situation als Entscheidungshilfe wirkte.

3. Kollektivismus und Gemeindebau

Verschiedene Gemeindebaumodelle haben sich nicht nur deshalb in Ostdeutschland als ungeeignet erwiesen, „weil sie eigentlich immer Menschen an-

sprechen, die tief in ihrem Herzen noch etwas von Christentum und Glauben wissen“⁷¹ sondern auch, weil sie in individualistischen, wohlhabenden Kulturkreisen entwickelt wurden. Dies lässt sich am Beispiel der Emerging Church Bewegung sehr gut verdeutlichen. Die größte Ausbreitung findet sie in Kulturkreisen mit hohem Individualismus und geringer Machtdistanz, d.h. in Großbritannien, Australien und USA.⁷² Beides liegt in dieser Intensität in Ostdeutschland nicht vor.

Hier wirkt vielmehr das Gemeinschaftsideal als ideelle Norm fort und sucht nach lebbareren Ausdrucksformen. Hierin sind große Chancen für Gemeindebau in unterschiedlichen Formen enthalten:

3.1 „Third places“ und integrierende Gemeinschaft

Zum einen durch die Schaffung bzw. dem Besuch von so genannten „third places“⁷³ – Orte mit Öffentlichkeitscharakter⁷⁴, an denen man Freunde trifft

71 Theis, *Der Mensch*, 199.

72 Siehe Abbildung bei Hofstede, *Lokales Denken*, 112.

73 www.pps.org/info/placemakingtools/placemakers/roldenburg: „Oldenburg identifies third places, or ‘great good places,’ as the public places on neutral ground where people can gather and interact. In contrast to first places (home) and second places (work), third places allow people to put aside their concerns and simply enjoy the company and conversation around them. Third places ‘host the regular, voluntary, informal, and happily anticipated gatherings of individuals beyond the realms of home and work.’ Oldenburg suggests that beer gardens, main streets, pubs, cafés, coffeehouses, post offices, and other third places are the heart of a community’s social vitality and the foundation of a functioning democracy. They promote social equality by leveling the status of guests, provide a setting for grassroots politics, create habits of public association, and offer psychological support to individuals and communities.“ Siehe auch: Faix / Weißenborn: *Zeitgeist*, 140.

74 „Es muss gelingen, Räume zu finden, durch die sich die Gemeinde nicht von der Bevölkerung

69 Faix / Ehniss, *Die Emerging-Church-Bewegung*, in: Faix u.a. (Hg): *Zeitgeist*, 140.

70 http://www.kheper.net/topics/greatchainofbeing/Three_Tier_Model.html.

oder kennen lernen kann, wo in entspannter Atmosphäre Gemeinschaft erlebt wird, in der im wahrsten Sinn des Wortes über Gott und die Welt geredet wird – beispielsweise ein Café, ein geöffnetes Gemeindehaus, eine Schule, das Feuerwehr-Vereinshaus oder ein fester Treffpunkt am Ufer eines Sees im Sommer.

Wenn es Gemeinden gelingt, (Noch-) Nichtchristen zu integrieren, bevor sie glauben und einen christlichen Lebenswandel nachweisen können, dann ist das für säkularisierte Ostdeutsche durchaus attraktiv. Gemeinde und Kirche, die sich nicht institutionell verstehen, sondern organisch, sind im Ostdeutschen Kontext sehr viel leichter zu vermitteln.⁷⁵

Gemeindegründer unterschiedlicher Gemeindeverbände berichten in persönlichen Gesprächen, dass Ostdeutsche Distanz herstellen, sobald die Zugehörigkeit über Mitgliedschaft definiert wird, nicht über Solidarität und Beziehung. Das resultiert unter anderem daraus, dass in der DDR so etwas wie ein Zwang zur Parteimitgliedschaft bestand und Institution, insbesondere die Institution Kirche, eher ein negatives Image hat.⁷⁶

Christliche Gemeinde ist
beziehungsorientiert und
hat eine öffentliche Gestalt.

Aus diesem Grund stimme ich der Empfehlung von Schröder nicht zu, dass neu gegründete Gemeinden das Wort „Kirche“ im Namen enthalten sollten.⁷⁷ Vielmehr muss klar sein, dass es sich um

abgrenzt, sondern wo sie mitten unter der Bevölkerung lebt und für diese wahrnehmbar ist.“ Schröder; Konfessionslose, 249.

75 Schröder, Konfessionslose, 144.

76 Michel, Entkirchlichung, 101: „... ihr (der Kirche, Anm. d. Verf.) haftet aus DDR-Zeiten das Stigma einer volksverdummenden Instanz an.“ in: Th.Beitr. 30 (1999).

77 Schröder, Konfessionslose, 144f.

eine christliche Gemeinde handelt, die Formen mit Öffentlichkeitscharakter hat, um nicht in die Kategorie der Sondergemeinschaften eingeordnet zu werden.⁷⁸ Es ist wichtig, in der Lokalpresse zu erscheinen, z.B. als Verein eine größtmögliche Transparenz herzustellen und, wenn irgend möglich, schon in der Namensgebung einen Identifikationspunkt für die Umgebung erkennen lassen.⁷⁹ Christliche Gemeinde ist beziehungsorientiert (ein Leib) und hat eine öffentliche Gestalt, die unterschiedliche Formen annehmen kann. Die Rechtsform und Struktur muss dabei immer dienenden Charakter haben und ermöglichen, den staatsrechtlichen Anforderungen Genüge tun zu können ohne die Möglichkeit der Zugehörigkeit zu erschweren.

3.2 Kollektive unterschiedlicher Couleur

Zum Beispiel kommen Kleingruppen, in denen vertrauensvolle Beziehungen aufgebaut werden, die ein „angenehmer Ort des Zusammenhalts“ sind, ein Ort an dem man lernt, als Christ und Ostdeutscher in dieser Welt leben zu können, dem kollektivistischen Gemeinschaftsideal sehr entgegen. Dabei muss sich der Leiter stets bewusst sein, dass mit dem ostdeutschen Verständnis von Kollektiv und Privatheit⁸⁰ eine Kleingruppe immer in der Gefahr steht, eine geschlossene Gruppe zu werden. Der Gedanke von

78 Hierin sehe ich einen Grund für den geringen Erfolg der Hauskirchenbewegung in Ostdeutschland. Ihr fehlt der Öffentlichkeitscharakter.

79 Als Beispiel sei hier die Scala Gemeinde in Magdeburg genannt. Von der Rechtsform her ist es eine Baptistengemeinde mit dem Namen „Evangelisch freikirchliche Gemeinde Magdeburg Süd“, in der Öffentlichkeit nennt sie sich „Scala Gemeinde“, da die öffentlichen Veranstaltungen im ehemaligen Scala Kino stattfinden, das den Bewohnern vertraut ist.

80 Siehe Marina Franz, „Der Osten ist anders“, in: em 25 (2009/3), 146-148.

Wachstum muss einem Ostdeutschen, der Christ wird, in die DNA ⁸¹ mitgegeben werden, wenn er eine Chance haben soll, exklusiven Kollektivismus zu überwinden. Förderlich für Kleingruppen kann es sein, sie nicht in Privathäusern stattfinden zu lassen, weil nach wie vor viele Ostdeutsche die Privatsphäre der Familie vorbehalten.

... nicht Gemeinde für Ostdeutsche,
sondern Gemeinde
mit Ostdeutschen bauen.

Für individualistisch geprägte Gemeindeglieder besteht die größte Herausforderung im Osten darin, ihrem Individualismus abzusagen und Ostdeutschen Anteil an ihrem Leben zu geben und Mitspracherecht einzuräumen. Ein Freund nimmt den Status eines Familienmitgliedes ein, mit entsprechenden Rechten und Erwartungen seitens der „Familie“. Die feinen Abstufungen von „Fremder“ bis „Familienangehöriger“ scheinen nicht so ausgeprägt zu sein wie in den westlichen Bundesländern.

Individualistisch geprägte Gemeindeglieder müssen es lernen nicht Gemeinde für Ostdeutsche zu bauen, sondern mit Ostdeutschen – was zu neuen, überraschenden Ergebnissen führen kann oder auch sehr traditionell aussehen wird – je nach Milieu.

Neben Kleingruppen sollte es auch Angebote anderer Gruppenformen geben. Nicht jeder Ostdeutsche ist für eine Kleingruppe zu gewinnen ist. ⁸² An vielen Orten ist zu beobachten, dass Chorarbeit sehr erfolgreich ist. Sie ermöglicht die Teilnahme für Christen und (Noch-) Nicht-Christen. Ebenso sind

81 Siehe Cole, Organic Church,

82 Die Auffassung von Schröder, dass Kleingruppen **statt** öffentlicher christlicher Veranstaltungen, wie etwa ProChrist, angeboten werden sollten, teile ich nicht. Es geht nicht um ein **anstatt**, sondern eher um ein sowohl als auch.

Gruppen viel versprechend, die ein Angebot günstiger Freizeitgestaltung machen, dies reicht von Pfadfinderarbeit bis Mediengestaltung. ⁸³ Dabei sollten alle Möglichkeiten zum gemeinsamen Feiern genutzt werden. ⁸⁴

4. Schamorientierung und Gemeindebau

In der marxistisch-leninistischen Weltanschauung wird davon ausgegangen, dass der Mensch gut ist ⁸⁵. Mit dem Thema Schuld ist unter Berücksichtigung der Schamorientierung sehr behutsam um zu gehen.

Es gilt, die Maßstäbe Gottes zu verkünden, ohne moralischen Druck auf zu bauen oder die Menschen öffentlich zu „beschämen“. Jesus kommt hier als Vermittler zwischen Gott und Menschen eine bedeutende Rolle zu. Selbst wenn sie sich für die Nachfolge Jesu entschieden haben, dauert es in der Regel längere Zeit, bis alle Lebensbereiche davon durchdrungen sind. Die ethischen Herausforderungen in Ostdeutschland unterscheiden sich meines Erachtens nicht wesentlich von denen in den alten Bundesländern. Hilfreich ist es aufgrund des Kollektivismus hier systemisch ⁸⁶ zu denken. Wenn ein einzelner eine Entscheidung trifft, ist davon das ganze Kollektiv Familie betroffen. Darum lohnt sich oft die Ausdauer zu warten, bis das ganze Kollektiv gewonnen wird. ⁸⁷

83 Stefan Leier vom CVJM Thüringen berichtet, dass zunehmend (Noch-) Nichtchristen an Freizeitangeboten für Familien teilnehmen.

84 Schröder spricht zu Recht von einer „Feierkultur“ im DDR-Alltag, die das Wir-Gefühl gestärkt hat. Das ist bis heute zu beobachten. S. Schröder, Konfessionslose, 257f.

85 Arbeitsgemeinschaft „Mission Ost“, Der „Ost-Code“.

86 Ich verwende den Begriff im Sinne der Wechselwirkung von der Entscheidung des Einzelnen für Christus und seinem sozialen Umfeld.

87 Ein solches Beispiel ist die Frau, die seit

Es ist letztlich der Heilige Geist, der von Sünde überführt und es hat sich aus seelsorgerischer Sicht gezeigt, dass es sich lohnt zu warten, bis er dieses Werk tut. Nur dann wird das Verhalten dauerhaft verändert.

5. Paternalismus und Gemeindebau

Im Zusammenhang mit dem Paternalismus wird besonders deutlich, dass die beschriebenen ostdeutschen Besonderheiten in den unterschiedlichen Milieus⁸⁸ unterschiedlich stark ausgeprägt sind bzw. sich auf unterschiedliche Weise auswirken.

Aktiver Paternalismus wird sich überwiegend in den bürgerlichen Milieus der oberen und mittleren Mittelschicht wiederfinden. Menschen, die aus diesen Milieus Christen werden, werden recht schnell in die Mitarbeit hineinwachsen, in dem sie beginnen, sich – natürlicherweise – um andere Menschen zu kümmern. Es lohnt sich, diese Mitarbeiter gut zu schulen durch intensive Beziehung!

„Du musst für mich da sein
und dich um mich kümmern.“

geraumer Zeit mit einem Mann zusammenlebt und ihr Leben Jesus anvertraut. Sie erkannte sehr schnell, dass es Gottes Ordnungen entspräche, zu heiraten. Was soll sie tun? Sich von dem Mann trennen, der selbst in der Zeit schwerer Krankheit zu ihr stand, wenn er sich nicht zu einer Heirat bewegen lässt? Wir entschieden uns für den längeren Weg. Zunächst beteten wir, dass der Mann sein Leben ebenfalls Jesus anvertraut, was nach einigen Jahren geschah. Dann beteten wir, dass auch er Jesu Maßstäbe auf seine Beziehung anwendet, was nach einiger Zeit auch geschah. Von der Bekehrung der Frau bis zur Heirat ihres Lebensgefährten sind 10 Jahre vergangen. In der Zwischenzeit ist die ganze Familie (Vater, Mutter, zwei Töchter, zwei Schwiegersonne und ein Enkel) zum Glauben gekommen.

88 Siehe Anhang: Die Sinus Milieus in Deutschland Ost 2000.

Der passive Paternalismus findet sich hingegen ganz stark in den Milieus der Unterschicht und der unteren Mittelschicht. Hier werden Gemeindeleiter eine große Betreuungserwartung vorfinden im Sinne von „du musst für mich da sein und dich um mich kümmern“. Die Gefahr, dass dann sowohl auf der Beziehungsebene als auch auf der geistlichen Ebene Enttäuschungen entstehen, ist groß. Die Herausforderung im Gemeindebau ist hier, Jünger im Sinne von mündigen, selbstverantwortlichen Christen mit Unterscheidungsvermögen heranwachsen zu lassen. Dies muss mit den Einzelnen in konkreten Lebenssituationen durchbuchstabiert werden.

Die Gabenkombination im Sinne des fünffältigen Dienstes⁸⁹ von Apostel und Hirte im Gemeindegründungsteam hat sich angesichts von Paternalismus und Machtdistanz als sehr erfolgreich erwiesen. Aufgrund der Machtdistanz scheinen Ostdeutsche einen starken Leiter zu erwarten und zu akzeptieren, allerdings muss er väterliche Züge haben, sollte bescheiden auftreten, muss spezielle Kenntnisse aufweisen und redegewandt sein.⁹⁰ Der Hirte ist der, der dann an der Teambildung arbeitet (vielleicht sollte man in Ostdeutschland eher „Kollektivbildung“ sagen) und die Versorgung der Schafe gewährleistet.

6. Ostdeutschland – Modern und postmodern

Wie postmodern ist Ostdeutschland? Postmodern soll dabei im Sinne einer neuen Art des Denkens verstanden werden,⁹¹ als ein Paradigmenwechsel, der

89 Kaldewei, Der fünffältige Dienst.

90 Akzeptierte ostdeutsche Leiter weisen in geradezu frappierendem Maß Züge des „Big Man“ bei den Melanesiern auf, wie sie Käser beschreibt. Siehe Käser, Fremde Kulturen, 148f.

91 Scharnowski, Postmoderne, 15, in praxis.

Pluralität nicht als Sonderfall, sondern als „Bestimmungskraft“⁹² annimmt.

Die bestimmende Frage ist:
„Wo finde ich Arbeit,
von der ich leben kann?“

Ostdeutschland blieb von dem Wertewandel, wie er in Westdeutschland seit Mitte der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts stattgefunden hat, bis zur Wende weitgehend unberührt.⁹³ Bürgerliche Werte blieben erhalten und wirken bis heute nach. Die Moderne mit ihrer Fortschrittsgläubigkeit wirkt fort. Pluralismus gehört nicht zu den höchsten Werten.

Eine Individualisierung, wie sie in westlichen Gesellschaften in der Moderne stattgefunden hat und die ein typisches Merkmal der Postmoderne ist, gab und gibt es in Ostdeutschland nicht. Wie Theis zeigt, ist Individualisierung auch ein Zeichen dafür, dass in wirtschaftlicher Hinsicht kein Überlebenskampf⁹⁴ mehr stattfindet, sondern die Existenz durch Wohlstand gesichert ist. Davon kann in einigen Milieus in Ostdeutschland keine Rede sein. Für viele besteht die Wahlfreiheit oder der Zwang zur Lebenslaufgestaltung (Life Design) nicht. Vielmehr wird die Biografie von der Frage bestimmt, „wo finde ich Arbeit, von der ich leben kann?“

Ostdeutschland ist entgegen der These der Postmoderne nicht multireligiös. Die einzigen Formen von Religiosität sind Aberglaube und Neu-Heidentum. Eine Individualisierung der Religiosität hat in Ostdeutschland nicht stattgefunden. Der Ostdeutsche betet nicht, er meditiert aber auch nicht. Allerdings wird Religion grundsätzlich als Privatangelegenheit be-

trachtet, öffentlich äußert man sich eher nicht dazu.

Auch multikulturelle Aspekte spielen in Ostdeutschland eine weitaus geringere Rolle als in den alten Bundesländern. Der Anteil der Ausländer ist gering.⁹⁵ Dies und die Abwanderung der Jugend wirken förderlich auf die „Konservierung“ bisheriger Werte und Denkmuster.

Dass viele Ostdeutsche nicht so gerne Verantwortung übernehmen wollen, sieht auf den ersten Blick postmodern aus, ist aber meines Erachtens je nach Milieu ein Fortwirken des passiven Paternalismus. Die Bereitschaft zur Partizipation finden wir stärker in Milieus, in denen ein aktiver Paternalismus fortwirkt. Oder allgemein dann, wenn nicht die Gefahr besteht, durch Fehler beschämt zu werden.

Am stärksten sind postmoderne Merkmale in Ostdeutschland bei der Netzwerkgeneration⁹⁶ zu beobachten. Diese wandert aus beruflichen Gründen jedoch stark ab in die westlichen Bundesländer, was den Wandel hin zur Postmoderne weiter verlangsamt.

Dass einige Aspekte aus dem Bereich des postmodernen Gemeindebaus und der Emerging Church Bewegung für den Gemeindebau in Ostdeutschland durchaus erfolgsversprechend sind, liegt weniger daran, dass hier die Postmoderne Einzug gehalten hat, sondern vielmehr daran, dass die ostdeutsche Kultur insgesamt stärker beziehungsorientiert ist als die westdeutsche.

7. Abschließende Bemerkungen

Der überwiegende Teil der Gemeindebauliteratur entspringt dem anglo-ameri-

92 Welsch, *Moderne und Postmoderne*, 39 in

93 Schröder, *Konfessionslose*, 256.

94 Theis, *Der Mensch*, 188.

95 In Sachsen-Anhalt beträgt er 1,9%. <http://www.stala.sachsen-anhalt.de>

96 Dies betrifft die Geburtsjahrgänge 1984-2000. Pfister, *Die heutige Generation in SAM Focus*, 4/2008, 4f.

kanischen Kulturkreis und spiegelt weder den geistlichen noch den gesellschaftlichen Zustand Ostdeutschlands ausreichend wider⁹⁷. Aufgrund der soziokulturellen Besonderheiten sind einige Gedanken nicht kompatibel.

Wir brauchen Gemeindebaukonzepte, die sich die Erkenntnisse der Missiologie zu Nutze machen und an deren Entwicklung Ostdeutsche beteiligt sind.

Literaturverzeichnis

(berücksichtigt ist nur die Literatur, die sich explizit auf Ostdeutschland bezieht)

Arbeitsgemeinschaft "Missio Ost": *Der „Ost-Code“*. Thesen der Berliner Stadtmission zu Atheismus und Konfessionslosigkeit in der ehemaligen DDR, Berlin (Ohne Jahreszahl).

Beck, Ulrich: „Bindungsverlust und Zukunftsangst. Leben in der Risikogesellschaft“. Thesenvortrag in Hartwich, Hans-Herrmann (Hg): Bindungsverlust und Zukunftsangst. Leben in der Risikogesellschaft. Eine Disputation, Opladen 1994, 25-35.

Jagodzinski, Wolfgang: „Viele Deutsche sind religiös musikalisch.“ Interview in der Berliner Zeitung, Berlin 24.12.2008. <http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv>.

Domsgen, Michael (Hg): Konfessionslos - eine religionspädagogische Herausforderung, Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005.

Filker, Hans-Georg: „Wege zu den Konfessionslosen.“ in: Barend, H. / Laepple, U. Dein ist die Kraft. Leipzig 2007, 124-127.

Frost, Michael; Hirsch, Alan: Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts, Glashtütten 2008.

97 Das Buch von Herbst, Mission bringt Gemeinde in Form, ist ein typisches Beispiel hierfür. So wertvoll die Inhalte sind, wird doch übersehen, dass die Kirche in Deutschland geistlich betrachtet in einem ungleich schlechteren Zustand ist als die Anglikanische Kirche. Viele Gemeindegliedererbringen nicht einmal die elementaren Voraussetzungen die nötig wären, um über Projekte nach zu denken, wie sie hier beschreiben werden.

Garth, Alexander: Konfessionslose erreichen. Unmöglichkeit und Möglichkeit ostdeutsche Konfessionslose mit dem Evangelium zu erreichen, Berlin 2006.

Garth, Alexander: Mission possible. Konfessionslose Menschen in Ostdeutschland erreichen, Berlin 2004.

Garth, Alexander: Eine Missionsgemeinde für Konfessionslose. Einige biblisch-theologische Voraussetzungen für Gemeinde, die Konfessionslose mit dem Evangelium erreicht, Berlin 2004, <http://www.jungelkirche-berlin.de/archiv>, 06.06.2009.

Meulemann, Heiner: „Werte und Wertewandel im vereinten Deutschland“, Auszug aus: Deutsche Einheit, Aus Politik und Zeitgeschichte (B37-38/2002), Deutschland heute, <http://www.bpb.de/themen/FEDP1Z.html>. 10.06.2008.

Michel, Karl-Heinz. „Entkirchlichung als Herausforderung und Chance. Beobachtungen und Gedanken zur Situation in den neuen Bundesländern“, Theologische Beiträge 30 (1999) 101-106.

Müller, Olaf / Pickel, Gert / Pollack, Detlef: „Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe“, in Domsgen, Michael (Hg): Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung, Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23-64.

Schmidt, Werner; Schönberger, Klaus: Jeder hat jetzt mit sich selbst zu tun. Arbeit, Freizeit und politische Orientierungen in Ostdeutschland, Konstanz 1999.

Schorlemmer, Friedrich: „Der Befund ist nicht alles!“, in Hartwich, Hans-Herrmann (Hg): Bindungsverlust und Zukunftsangst. Leben in der Risikogesellschaft. Eine Disputation, Opladen 1994, 55-69 und 111-112.

Schröder, Sabine: Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland, Neukirchen-Vluyn 2007.

Wagner, Wolfgang: Kulturschock Deutschland. Der zweite Blick, Hamburg 1999.

Ziller, Klaus Joachim: Gemeinsame Verantwortung der evangelischen und katholischen Kirche für den Religionsunterricht in Ostdeutschland. Eine Untersuchung aus evangelischer Perspektive anhand reli-

gionspädagogischer und kirchlicher Stellungnahmen und evangelischer und katholischer Lehrpläne, Münster 2004, 105f.
Scheller, Gitta: „Individualisierungs-Prozesse in den neuen Bundesländern“, Auszug aus Deutsche Einheit, Aus Politik und Zeitgeschichte (B 37-38/2002). Soziokultureller Wandel in Ostdeutschland. <http://www.bpb.de/themen/OUO7FO.html>. 09.06.2008.

Internetquellen

www.kheper.net/topics/greatchainofbeing/Three_Tier_Model.html
www.stala.sachsen-anhalt.de/Internet/Home/Veroeffentlichungen/Pressemitteilungen/2006/12/202.html
www.sachsen-anhalt.de
www.REMID.de
www.pps.org/info/placemakingtools/placemakers/roldenburg
www.megashiftministries.org/html/mainA.html
www.earlcreps.com/article/can-we-be-pentecostal-and-emergent
www.christianitytoday.com/ct/2007/february/11.35.html
www.shell.com/home/content/de-de/society_environment/shell_youth_study/
www.shell.com/static/de-de/downloads/society_environment/shell_youth_study/2006/religion.mp3
<http://www.ruhr-uni-bochum.de/staresoz/Veranstaltungen/03-04/102-texte/sinusMilieusOst2000.jpg>, 17.06.2009.
<http://velesova-sloboda.sled.name/heath/wilnort-zeitgenoessisches-heidentum.html>

Zur Frage nach der Ganzheitlichkeit der Missionsarbeit

Bemerkungen zum Artikel von Hannelore Zimmermann: Familie transformieren, *em* 4/10, S. 171 – 184

Wilhelm Faix, verheiratet, drei erwachsene Kinder, ist Dozent am Theologischen Seminar Adelshofen und Leiter der Familiengemeinschaft der Kommunität Adelshofen. Neben seiner Dozenten- und umfangreichen Vortragstätigkeit ist er in der Erziehungsberatung tätig. Email: wilhelm.faix@t-online.de.

Wilhelm Faix

Hannelore Zimmermann greift ein Thema auf, das bisher wenig Beachtung gefunden hat, nicht nur in der Missionsarbeit, sondern auch in den Heimatgemeinden. Die Frage eines ganzheitlichen Missionsauftrags ist natürlich nicht neu, aber bisher kaum biblisch-theologisch aufgearbeitet. Ein Grund

dafür ist die „Angst“, dass die Wortverkündigung zu Gunsten eines sozialen Evangeliums zu kurz kommen oder gar verloren gehen könnte.¹ Diese „Angst“ (aus apologetischer Sicht mag sie berechtigt sein), hat dazu geführt, dass der ganzheitliche Ansatz vernachlässigt wurde und immer noch wird. Aber nicht nur die „Angst“ vor einem „sozialen Evangelium“ führte zur Vernachlässigung des ganzheitlichen Ansatz, sondern auch die theologische Fragestellung ob die soziale Arbeit auch wirklich gleichberechtigt zum Missionsauftrag gehört.² In der Praxis der Missionsarbeit ist es selbstverständlich, dass Wortverkündigung und soziales Engagement zusammengehören. In den Heimatgemeinden ist das immer noch die Ausnahme. Diakonie und soziales Engagement gehören nicht zur „normalen“ Gemeindefarbeit. Der von Hannelore Zimmermann beschriebene Ansatz wird allerdings kaum gelingen, solange in den Heimatgemeinden und in den Ausbildungsstätten diese Fragestellung nicht thematisiert wird. Wie soll in der Mission eine „transformatorische Familienarbeit“ stattfinden, wenn der Missionar ganz anders geprägt ist?

Die Ausführungen von Hannelore Zimmermann sollten darum Anlass sein, um über die Frage der Transformation des Evangeliums³ und der Ganzheitlichkeit der Evangeliumsverkündigung auch bei uns in den sogenannten Heimatgemeinden, vor allem aber in den Ausbildungs-

stätten nachzudenken, da im Zeitalter der Globalisierung eine Trennung von Missionsgemeinde und Heimatgemeinde nur noch schwer möglich ist.

Hannelore Zimmermann verweist mit Recht auf den Pietismus hin, bei dem die Ganzheitlichkeit noch vorhanden war. Die Evangeliumsverkündigung des Pietismus in ganzheitlicher Sicht stand aber nicht auf zwei Beinen, sondern auf drei: Wortverkündigung, Diakonie und Erziehung. Dieses dritte Standbein ging gegen Ende des 19. und dann völlig im 20. Jahrhundert verloren.⁴

Bei der Forderung nach Ganzheitlichkeit stellt sich darum die Frage, ob mit den beiden Bereichen Wort und Tat das **ganze** Leben abgedeckt und die *missio Dei* damit erfüllt wird.⁵ Unter Tat wird in der Regel die Diakonie (erweitert auch Sozialarbeit) angesprochen.⁶ Ist aber damit die Forderung erfüllt, dass die Gemeinde der Ort ist, „in dem Inkarnation des Evangeliums geschieht“⁷? Keineswegs!

Mit der verlorengegangenen pädagogischen Fragestellung ging auch die Sicht für die Familie als Ort der Evangeliumsverkündigung und des gelebten Glaubens verloren. Dass die Familie nicht im Fokus der Missionsarbeit steht, wurde mir an einem einfachen Beispiel deutlich. In einer Liste zur missionarischen Kinderarbeit eines bekannten evangelikalen Werkes⁸ findet sich bei der Auf-

1 Zurecht weist Hannelore Zimmermann darauf hin. Aber die Fehlentwicklungen eines „sozialen Evangeliums“ und einer „Theologie der Befreiung“ dürfen nicht dazu führen, dass die Ganzheitlichkeit des Evangeliums verloren geht.

2 Vgl. Volker Gäckle: „Das Konzept der ‚holistischen Mission‘ im Licht des Neuen Testaments“, em, 26. Jg., 1/2010, S. 6 – 23.

3 Ein erster und beachtenswerter Versuch findet sich bei Tobias Faix, Johannes Reimer, Volker Brecht (Hrsg.): Die Welt verändern. Grundfragen einer Theologie der Transformation, Marburg 2009.

4 Vgl. Wilhelm Faix: Familie im gesellschaftlichen Wandel. Der Beitrag des Pietismus, Gießen 1997.

5 Auch Bernd Brandl spricht ganz selbstverständlich von den beiden Polen eines ganzheitlichen Missionsverständnisses, in der Einführung „Das Konzept der holistischen Mission“, em 26. Jg., 1/2010, S. 4f.

6 Vgl. Hans Ulrich Reifer: Ganzheitliche Mission, em, 26. Jg., 1/2010, S. 24 - 34.

7 Hannelore Zimmermann, a.a.O., S. 182.

8 Der Name spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle, weil es nicht um das Werk, sondern um die allgemeine Sicht wie Kinderarbeit durchgeführt

zählung der vielen Möglichkeiten den Kindern das Evangelium zu bringen das Stichwort „Familie“ nicht, geschweige denn die Sicht, dass die Familie durch das Evangelium transformiert werden könnte. Eine gleiche Beobachtung kann man machen, wenn man die vielen unterschiedlichen Freizeit-, Tagungs- und Seminarangebote von Werken und Institutionen anschaut. In 100 Veranstaltungsangeboten eines Werkes findet sich höchstens das Stichwort „Familienfreizeit“, vielleicht noch „Vater-Sohn“ und „Vater-Tochter“ Freizeit, aber das ist dann schon eine Ausnahme.

Das Fehlen der Familie als integraler Bestandteil der Evangeliumsverkündigung hat verschiedene Ursachen. Die alles entscheidende scheint mir zu sein, dass der Wandel der Gesellschaft in Blick auf die Familie nicht wirklich wahrgenommen wird. Man hängt noch einem Familienbild an, das es schon lange nicht mehr gibt und selbst in der Bibel so nicht zu finden ist: Die heile Familie, in der die Mutter in selbstloser Hingabe dient und in der Familienarbeit die Erfüllung ihres Lebens findet und der Mann als Haupt die Familie, sich natürlich nicht an der Familienarbeit beteiligt, sondern nur die Aufgabe hat, finanziell für die Familie zu sorgen, während er seine Erfüllung im Beruf und ergänzend in Gemeindeämtern findet. Dieses „Idealbild“ (falls man es als solches bezeichnen will) der Familie bezieht sich auf die mittlere Bildungsschicht einer bürgerlichen Familie, auch wenn es selbst dort so nicht mehr gelebt wird. Man nimmt nicht wahr, dass nur noch 14 Prozent der Bevölkerung der bürgerlichen Mitte⁹ angehören. Da aber die Mehrzahl der aktiven Gemeindeglieder auch aus der bürgerlichen Mitte stammt, erhebt man dieses Familienbild zum Standard. Dass wir inzwischen viele verschiedene Milieus und eine starke

wird, handelt.

9 Sinus-Milieu in Deutschland 2010

sozial schwache „Unterschicht“ mit Kinderarmut, Bildungsnotstand und Überforderung in Erziehungsfragen haben, wird, was die Gemeindegarbeit und den Gemeindeaufbau angeht, nicht wahrgenommen.¹⁰

Die Gemeindegarbeit ist in Gruppen aufgeteilt. Jede Gruppe entwickelt eine eigene Strategie, um ihres Gleichen zu erreichen, eine Vernetzung findet nicht statt. Die Kleinfamilie ist sich selbst überlassen¹¹, nicht nur was die Gestaltung des Familienlebens angeht, sondern auch in Erziehungsfragen. Ganz im Sinne des gesellschaftlichen Individualisierungsschubs (sprich: Zeitgeistes) wird die Familie sich selbst überlassen.¹² Die Frage, wie biblische Werte im Familienalltag gelebt werden können¹³ und wie über diesen gelebten Glauben die Familie durch das Evangelium transformiert und andere Familie dadurch für das Evangelium gewonnen werden können, gehört nicht zur evangelikalen Theologie, Missiologie und Gemeindeaufbau. Wie Glaube in der Familie gelebt wird, dazu gibt es von Katheder und Kanzel kaum Hilfen.¹⁴ Noch weniger Hilfen gibt es, wenn es um Erziehungsfragen und um die Gestaltung des Familienlebens

10 Der Grund, dass nach Kinderbetreuung (Krippe, Ganztagschule etc.) gerufen wird, ist, dass die Öffentlichkeit davon ausgeht, dass die Familie nicht in der Lage ist, die notwendige Bildungs- und Erziehungsarbeit zu leisten.

11 Schon vor mehr als 20 Jahren hat der Pädagoge Wolfgang Brezinka darauf hingewiesen, dass die Kleinfamilie zu klein und zu schwach ist, um eine „moralisch anspruchsvolle und lebensfrohe Familienkultur pflegen zu können“. Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft, München 1986, S. 56.

12 In der Individualisierungstheorie geht man von der Grundannahme aus, dass die Familie immer stärker auf sich selbst verwiesen ist und selbst entscheidet wie sie leben möchte. Vgl., Günter Burkart, Familiensoziologie, Konstanz 2008, S. 159ff.

13 Hier macht sich der Mangel einer fehlenden Familienspiritualität am stärksten bemerkbar.

14 Vgl. dazu Wilhelm Faix: Die christliche Familie heute, Bonn 2000.

geht. Während im säkularen Raum die „Elternschulen“ verschiedenster Art aus dem Boden schießen, weil erkannt wird, dass Eltern dringend Hilfen brauchen und weil die Erziehungsnot unendlich groß ist, herrscht Schweigen zu dieser Frage in Theologie und Gemeinde. Für die Umsetzung des Wortes Gottes in den Alltag ist jeder Christ und jedes Kind und jede Familie selbst zuständig. Der Individualisierungsdruck lastet schwer auf der Familie.¹⁵ Was heißt in diesem Zusammenhang schon ganzheitlich?

Hannelore Zimmermann spricht von der „untrennbaren Einheit“ von Wort, Tat und Zeichen¹⁶ und meint damit die Zusammengehörigkeit von sozialem Handeln („bessere Ernährung der Kinder“) und „Evangelisation durch Wortverkündigung“ („Erzählen biblischer Geschichten“).¹⁷ Dem kann man nur zustimmen! Aber auffallender Weise wird bei aller Betonung der Ganzheitlichkeit die päda-

gogische Frage (Bildungsfrage) ausgeklammert bzw. nur am Rande erwähnt.¹⁸ Das Nichtbeachten der pädagogischen Frage wird bereits beim historischen Rückblick auf die Zeit des Pietismus deutlich, wenn von der Zusammengehörigkeit von Mission und Diakonie die Rede ist.¹⁹ Das heißt: wir haben ein Defizit in unserer kirchengeschichtlichen Wahrnehmung. Das Fehlen der pädagogischen Fragestellung offenbart in der evangelikalen Theologie eine Lücke, die unbedingt aufzuarbeiten und zu schließen ist.

Wir brauchen darum eine **neue Sicht für Ganzheitlichkeit**. Zur Ganzheitlichkeit gehören Theologie (Wort), Diakonie (Tat) und Pädagogik²⁰ (Erziehungsbedürftigkeit des Menschen). Nur wenn wir diese drei Standbeine als Einheit sehen und wiedergewinnen, wird es uns auch gelingen, Familie und Gesellschaft durch das Evangelium zu transformieren.

15 Vgl. Christine Henry-Huthmacher, Michael Borchard (Hrsg.): Eltern und Druck, Stuttgart 2008.

16 Der Begriff „Zeichen“ wird leider nicht näher erläutert.

17 A.a.O., S. 174, 177.

18 A.a.O., S. 179. Immerhin wird es hier am Rande erwähnt, während bei Volker Gäckle dieser Gedanke gar nicht vorkommt und bei Hans Ulrich Reifler bestenfalls indirekt vorausgesetzt wird.

19 A.a.O., S. 173.

20 Zur biblischen Zusammengehörigkeit von Theologie und Pädagogik siehe: Wilhelm Faix, „Der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik aus biblischer Sicht“, in: JETH, 23. Jg., 2009, S. 163-196.

Rezensionen

D. V. Garrison, Church Planting Movements: how God is redeeming a lost world. Midlothian, VA/USA: WIG Take Resources, 2004, 362 S., ca. 18 US-Dollar. [Deutsch: D. V. Garrison, Gemeindegründungsbewegungen: Wie Gott eine verlorene Welt rettet. Bonn:

Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2007, 300 Seiten, 25 Euro.]

Obwohl die Erstveröffentlichung gerade einmal sieben Jahre zurückliegt, hat das vorliegende Werk bereits eine erstaunliche Wirkungsgeschichte entfaltet. Inzwischen gibt es kaum eine evangelikale Missionskonferenz oder Strategieplanung unter Missionaren, wo nicht das

von David Garrison geprägte Stichwort „Gemeindegründungsbewegung“, respektive das englische Kürzel „CPM“ fällt. Die Einsichten dieses Werkes sind in der weltweiten Missionsarbeit schnell zentral geworden. Der Autor war selbst viele Jahre lang Missionar des International Mission Board (IMB) der Southern Baptists (USA), gegenwärtig ist er der Regionalleiter für Süd-Asien. Garrison führt einen Ph.D. der Universität von Chicago.

Garrisons Buch kommt aus der Praxis. Der Leser spürt dem Autor sein Ringen ab, eine verlorene Welt für das Evangelium zu gewinnen. Es ist zugleich für die Praxis geschrieben. Garrisons Absicht ist nicht in erster Linie, einen akademischen Beitrag zu liefern, wiewohl seine Einsichten akademischer Forschung entspringen. „How would he [God] have us participate?“ ist die dringliche Frage, die er schon im Vorwort (S. 11) aufwirft. Er vergleicht seine Forschungsarbeit mit Reverse Engineering, der Tätigkeit eines Ingenieurs, der Produkte der Konkurrenz in ihre Einzelteile zerlegt, um sie dann nachbauen zu können (S. 11). Garrison möchte den Methoden Gottes auf die Spur kommen (S. 28). Die Forschungsarbeit, die dem Werk zugrunde liegt, hat ihren Anfang im Jahr 1994. Seitdem beobachten er und sein Team „mehr als 30 Orte“ rund um den Erdball (S. 19). Garrison geht so vor, dass er Bewegungen analysiert, die seiner Definition einer Gemeindegründungsbewegung entsprechen. Der Ansatzpunkt seiner Forschung ist also in einer funktionalen Theorie begründet. Der Untertitel deutet den theologischen Ansatz des Werkes an: „Wie Gott eine verlorene Welt rettet“. Der erste Schritt der Untersuchung ist deskriptiver Natur. Garrison beschreibt, was in diesen Bewegungen geschieht, er untersucht sie empirisch. In dem zweiten Schritt werden deduktiv sämtliche Phänomene analysiert und wiederkehrende Elemente in den verschiedenen Bewe-

gungen eruiert. Diese Elemente untersucht der Autor dann in einem dritten Schritt auf ihre biblische Basis hin und stellt die Frage: Finden sie sich im Dienst von Jesus Christus und der Urgemeinde? Die vorläufigen Forschungsergebnisse, die empirisch und deduktiv gewonnen wurden, werden anhand der normativen Theorien des biblischen Zeugnisses verifiziert. Der vierte Schritt mündet in die Frage nach der praktischen Anwendbarkeit und Umsetzung der gefundenen theoretischen Einsichten. Garrison kleidet diese Frage in ein Gebet: „Finally we will submit all that we've learned to the lordship of Christ asking: 'In light of what you've shown us, O Lord, what should we now do?' ”

Es wird deutlich, dass der Forschungsansatz ein geistliches Element hat, das sich der Objektivierung wissenschaftlicher Untersuchung entzieht. Zum einen bringt Garrison die Prämisse in seine Forschung, dass Gebet eine Methode der Erforschung von Gemeindegründungsbewegungen ist. Zum anderen ist seine Denkvoraussetzung, dass es nur in einer Beziehung zu Christus – „under his lordship“ – möglich ist, die Implikationen der Daten angemessen auszuwerten. Dies führt zu einem stark durchscheinenden Absolutheitsanspruch.

Kapitel 2 liefert eine Definition von Gemeindegründungsbewegung. Garrison definiert sie als „a rapid multiplication of indigenous churches planting churches that sweeps through a people group or population segment.“ (S. 21) In den Kapiteln 3 bis 10 liefert er eine Vielzahl von spannenden Beschreibungen von tatsächlichen Gemeindegründungsbewegungen. Kapitel 11 enthält das Kernstück des Werks, es nennt die Elemente, die in jeder (untersuchten) Gemeindegründungsbewegung vorhanden sind. Der Zentralität ihrer Bedeutung wegen sollen sie hier genannt werden: (1) Extraordinary Prayer, (2) Abundant Evangelism, (3) Intentional Planting of Re-

producing Churches, (4) The Authority of God's Word, (5) Local Leadership, (6) Lay Leadership, (7) House Churches, (8) Churches Planting Churches, (9) Rapid Reproduction, (10) Healthy Churches.

Weiterhin identifiziert Garrison zehn zusätzliche Elemente, die in den meisten, jedoch nicht allen Gemeindegründungsbewegungen erscheinen. Der Rest des Buches beschäftigt sich mit der Umsetzung dieser Einsichten.

Eine Fragestellung, die nicht eindeutig geklärt wird, ist was genau die menschliche Rolle im Zustandekommen von Gemeindegründungsbewegungen ist. Garrison stellt klar, dass einer Formel zu folgen nicht automatisch eine solche Bewegung produziert (S. 255.273). Dennoch, „God has given Christians vital roles to play in the success or failure“ (S. 26). Er kommt zu dem Schluss, dass die Frage: „Wie kann man eine Gemeindegründungsbewegung starten?“ die falsche Frage ist. „A better one might be: ‘What is preventing a Church Planting Movement from happening here?’“ (S. 239) Inwieweit aber der Missionar eine solche Bewegung zustande bringen kann, darin bleibt Garrison unklar. Die Frage ist allerdings, ob die Spannung diesseits der Ewigkeit geklärt werden kann.

Das Buch ist sehr gut und übersichtlich gegliedert. Tatsächlich fassen die Überschriften die Hauptinhalte des Werkes so gut zusammen, dass der beschäftigte Leser nur diese zu lesen braucht und bereits mit den Hauptinhalten des Buches vertraut ist. Es sei hingewiesen auf die wertvollen Hilfsmittel, die angeboten werden. Ein Kapitel enthält Tabellen, mit deren Hilfe der Leser den eigenen Dienst bewerten, Lücken feststellen sowie Schritte unternehmen kann, diese zu schließen. Weitere Werkzeuge finden sich im Anhang, es sind dies Trainingskonzepte für Evangelisation, für partizipatorisches Bibelstudium sowie Koran-

verse, die als Brücken in der Evangelisation von Moslems verwendet werden können.

Zusammenfassend könnte der Missionsforscher Avery Willis mit seiner Empfehlung Recht behalten. Er sagt in seiner Rezension voraus, dass Garrisons Buch Gemeindegründungsbewegungen ein Klassiker des 21. Jahrhunderts werden wird. In jedem Fall ist dem Werk ein weit reichender Einfluss auch im deutschsprachigen Raum zu wünschen.

Emmanuel Prince,
arbeitet mit Frontiers, liebt und dient
Moslems im Namen von Jesus
seit 10 Jahren in Nordafrika

Klaus Koschorke, Falling walls – the year 1989/90 as a turning point in the history of world Christianity / Einstürzende Mauern - das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums (Studien zur außer-europäischen Christentumsgeschichte 15) Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. 451 S. 54,00 €

Dass ‚die Wende‘ 1989/90, also der Fall der Berliner Mauer, die Auflösung des Sowjetimperiums, das Ende der bipolaren Weltordnung und das Ende der Apartheid in Südafrika auf allen Kontinenten tief greifende politische oder wirtschaftliche Folgen hatte, ist unbestritten. Doch wie sah die Rolle der Christenheit dabei aus und welche Folgen hatte sie für die Weltchristenheit? Dass Christen und Kirchen in der Vorbereitung der Wende in Deutschland involviert waren, ist gründlich untersucht. Bei der Welle der Demokratisierungen 1989-1993 spielten Kirchen eine führende Rolle (in Rumänien etwa begann die Revolution mit dem Widerstand gegen die politisch motivierte Zwangsversetzung des reformierten Pfarrers Lászlo Tökes in Timisoara, S. 64), die Zahl der führenden christlichen Per-

sönlichkeiten in der Politik nahm stark zu. Zur Frage nach der Weltchristenheit gehört in diesem Zusammenhang aber auch die Darstellung der neuen Religionsfreiheit in vielen Ländern, die Ablösung des Kommunismus als Hauptbeschränker der Religionsfreiheit durch den Islam, wobei es in islamischen ebenso wie in anderen Ländern häufig zu einer neuen gefährlichen Allianz von Religion und Nationalismus kam.

Die 4. Internationale München-Freising-Konferenz 2008 führte dazu Forscher aus vier Kontinenten, zahlreichen Fachrichtungen und Konfessionen zusammen. Die 23 deutschen oder englischen Forschungsbeiträge (plus Einführung durch den Herausgeber und Zusammenfassung durch einen Konferenzbeobachter), die fast ausnahmslos regionale, nationale und dabei oft konfessionelle Schwerpunkte setzen, stellen derzeit die umfassendste Darstellung zum Thema dar. Ihr Niveau ist überwiegend sehr hoch, meist mit einer Fülle von in deutschen Bibliotheken schwer zugänglichen Quellen belegt. Es gibt Ausnahmen, so ist ausgerechnet der Beitrag zu Südafrika nur eine vierseitige Zusammenfassung (S. 89ff). Etliche Beiträge leiden in ihrer Wissenschaftlichkeit unter der konfessionellen Einseitigkeit der Autoren. Es ist natürlich unmöglich, hier zu jedem der Beiträge einige Sätze zu schreiben. Für den Leser, der wissen will, ob seine Region oder Thematik behandelt wird, seien grob die Themen aufgelistet: DDR, Polen, Rumänien, Osteuropa, Südafrika, Äthiopien, Afrika, Südkorea, China, Vietnam, Kuba, Zentralamerika, Argentinien/Uruguay/Chile, Brasilien, Lateinamerika, USA; sowie allgemein: Fundamentalismus, Befreiungstheologie, Pfingstbewegung, Lutherische Kirchen.

Bedauerlich ist, dass nicht alle Autoren das gesamte konfessionelle Spektrum abdecken. So mag man ja noch verstehen, dass zu Polen der Protestantismus nicht dargestellt wird, dass er zu China fehlt,

ist unverständlich, so lesenswert der Beitrag von Roman Malek ist. Überhaupt lassen die meisten katholischen Autoren andere Konfessionen überwiegend links liegen, während die protestantischen Autoren die nichtprotestantischen Kirchen wenigstens mit darstellen, wenn auch selten angemessen. Angesichts der Gesamthematik des Buches ist die konfessionelle und theologische Einseitigkeit etlicher Einzelbeiträge erstaunlich. Evangelikale und Pfingstler, immerhin ein Drittel der Weltchristenheit, erscheinen überwiegend als negative Klischees, auch wenn die Spannweite der Darstellungen von billiger Polemik bis hin zu gut belegten Fehlentwicklungen reicht. Manche Kritik ist berechtigt – wenn auch oft weniger Ergebnis belegter Forschung als einfach Meinung des jeweiligen Autors: etwa dass in den charismatischen Bewegungen „Christianity as a Shopping Mall“ etabliert wurde (James R. Cochrane S. 109-110) oder pfingstliche Politiker in Brasilien sich „nicht als kompetenter oder ethisch verlässlicher erwiesen als andere“ (Rudolf von Sinner, S. 330). Wenn auch nichtamerikanische Evangelikale vieles kritisch sehen, was im evangelikalen Bereich in den USA geschieht, so helfen Sammeltöpfe wie die „Rechtsevangelikalen, Neofundamentalisten und Pfingstsekten“ (S. 21) bei der Aufarbeitung sicher nicht.

Manchmal schlägt eine westliche, theologisch liberale Sichtweise verzerrend durch, etwa wenn es heißt, dass konservative Anglikaner versuchten die afrikanischen Kirchen für ihre Zwecke einzuspannen (S. 17). Den Neuaufbruch großer anglikanischer Kirchen in Afrika als amerikanisch zu erklären ist schlicht falsch, offenbart aber auch einen Patriarchalismus, der der Realität nicht gerecht wird. Es sind umgekehrt stark wachsende afrikanische anglikanische Nationalkirchen wie in Uganda, die den kleinen konservativen Flügel der Angli-

kaner in den USA zum Widerstand anstiften.

Anselm K. Min (S. 195-214) schreibt den koreanischen Kirchen aller Konfessionen zwar berechnete und gewichtige Anfragen ins Stammbuch – wenn auch aus den USA, seine Leistung als Historiker ist aber schwach, seine Kritik an allem, was rechts von ihm steht, ist heftig, aber nicht belegt. Er wird der Diversität des konservativen Protestantismus und der evangelikalen Bewegung nicht gerecht und spiegelt eher seine eigene theologische Position als eine wissenschaftliche Erforschung der Kirchengeschichte wider. Die stabilisierende Rolle nicht aller, aber vieler evangelikaler Gruppen für die koreanische Demokratie und die vergleichsweise positive Rolle eines evangelikalen Präsidenten wird gar nicht erwähnt. Typisch klischeehaft wird der Fundamentalismus mit Anti-Intellektualismus und dogmatischer Intoleranz gleichgesetzt (S. 210) – das haben die großen reformierten Hochschulen Koreas nicht alle verdient. Und wer im wissenschaftlichen Kontext von „Fundamentalismus“ spricht, möge bitte angesichts der ungezählten Definitionen und den meist emotionalen oder gar vernichtenden Bedeutungen erst einmal sagen, was er eigentlich darunter versteht. Das überschwängliche Lob des koreanischen Katholizismus im Gegensatz zum Protestantismus, der korrupt, materialistisch, individualistisch und der koreanischen Kultur nicht angepasst sei (S. 212), wirkt in seiner schwarz-weißen Pauschalisierung trotz des gewissen Wahrheitskerns fast schon komisch.

Die große Ausnahme ist hier – wie nicht anders aufgrund seiner Bücher zu erwarten – der unbedingt lesenswerte Beitrag von Michael Hochgeschwender zu den USA (S. 351-371), eigentlich für das Thema „Evangelikale“ ja das schwierigste Land. Doch Hochgeschwender schreibt informiert, belegt, differenziert,

bei allen Vor- und Nachteile sehend, über alle Konfessionen und Richtungen gleichermaßen fair. Hochgeschwender sieht generell den Schwerpunkt der enormen Religiosität und Spiritualität in den USA darin, dass sie „mit einer radikalen Konsequenz, die weltweit ihresgleichen sucht, zur Ware umfunktionierte“ (S. 368) wurde und wird.

Am anderen Ende des Spektrums zu Hochgeschwender steht der britische Theologe Kevin Ward, der eigentlich „Pluralism and fundamentalism as challenges for the African Churches“ (S. 157-176), aber überwiegend nur die Spaltung der anglikanischen Weltgemeinschaft darstellt, das Thema seiner Überschrift also verfehlt hat, nicht nur weil er nirgends definiert, was die beiden Begriffe seines Themas eigentlich bedeuten, sondern eigentlich immer nur zwei Lager beschreibt, die man dann wohl den beiden Themen zuordnen soll, was der enormen Vielfalt der afrikanischen Christenheit kaum gerecht wird. Auf welcher Seite Ward selbst steht, zeigt seine Verteidigung der Forderung von Erzbischof Williams, die Scharia in Teilen in Großbritannien zuzulassen. Kommt die Kritik daran wirklich nur von Konservativen, die sich nicht mit der Realität der multikulturellen Gesellschaft abfinden wollen (S. 173)? Wards Kritik an der Kritik der nigerianischen Bischöfe an Williams geht völlig daran vorbei, dass die Frage der Gültigkeit der Scharia für die anglikanische Kirche in Nigeria keine akademische, sondern eine existentielle Frage ist, kein den theologischen Strömungen rechts oder links zuzuordnendes Thema.

Sehr interessant sind die Beiträge, die die Folgen der „Wende“ für die Befreiungstheologie und den Weltkirchenrat diskutieren. Sergio Silva (S. 335-350) hält die These, die Befreiungstheologie habe ohne real existierende sozialistische Länder stark an Bedeutung verloren für grundfalsch. Seine Argumente sind aber

fast ausschließlich theologisch (sie ist weiter berechtigt und nötig) nicht historisch oder soziologisch. (Auch hier ist übrigens bedauerlich, dass Evangelikale wie Rene Padilla oder Samuel Escobar und ihre jüngeren Nachfolger überhaupt nicht in den Blick kommen.) Die Baseler Missionswissenschaftlerin Christine Lienemann-Perrin (S. 373-392) vertritt die entgegengesetzte These – und dies gut belegt vor allem am Beispiel Koreas, Südafrikas und Lateinamerikas. Sie geht davon aus, dass die großen befreiungstheologischen Entwürfe durch kontextuelle, lokale Entwürfe abgelöst wurden. Viggo Mortensen (S. 429-441) beschreibt ausgehend von den lutherischen Kirchen die tief greifende Veränderung innerhalb der ökumenischen Bewegung nach 1989. Denn „innerhalb der ökumenischen Bewegung hingen viele am sozialistischen Traum“ (S. 440). Dieser sei längst ausgeträumt (ähnlich Hartmut Lehmann S. 446). Die Entwicklung ginge von der Betonung der sichtbaren Einheit hin zur versöhnten Vielfalt, vom Konsens (fast um jeden Preis) hin zum sichtbaren Profil und Bekenntnis. Dass die Veränderungen auch den Dauerstreit zwischen Evangelikalen und Weltkirchenrat beendet haben und es heute eine gute Zusammenarbeit mit der weltweiten Evangelischen Allianz in vielen Fragen gibt, wird nicht erwähnt, auch wenn dies genau die These des Autors unterstreicht.

Kritisch angemerkt sei noch, dass die in der Einführung gut angesprochene Frage der Religionsfreiheit, die durch die ‚Wende‘ eine ganz neues Thema wurde, aber sich auch international ganz anders ohne den kommunistischen Block darstellt (etwa durch die zunehmende Verquickung von Religion und Nationalismus – darunter auch Beispiele eines christlichen Nationalismus!) im Buch fast völlig fehlt. Dabei hätte das Thema mindestens einen eigenen Beitrag verdient gehabt und hätte alle anderen Beiträge durchziehen müssen. Denn die

praktische Lage der Religionsfreiheit weltweit als auch der internationale theoretische Diskurs zum Thema hat sich in den letzten drei Jahrzehnten von der ‚Wende‘ ausgehend grundlegend gewandelt und christliche Kirchen sind unmitelbar von beidem überall betroffen.

Prof. Dr. mult. Thomas Schirrmacher,
Rektor des Martin-Bucer-Seminars,
Bonn

Beom-Seong Lee, Die politische Leistung der „evangelikalen“ Kirchenführer in Korea: Der Beitrag der koreanischen Kirche zum nationalen Wiedervereinigungsgedanken vor dem Hintergrund der Erfahrung aus der japanischen Besatzungszeit von 1910-1945 (Die protestantische Kirchengeschichte in Korea von 1832 bis 1945). afem-academics 12, Nürnberg: VTR, 2003, 252 Seiten, 19, 80 Euro.

Die vorliegende Arbeit wurde unter Begleitung von G. Besier / J. Thierfelder als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg verfasst und angenommen. Sie beschreibt und bewertet Entwicklungen der protestantischen Missions- und Kirchengeschichte Koreas zwischen 1910 und 1945 unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion im politischen Widerstand gegen die japanische Besatzungsmacht. Der Verfasser, inzwischen Professor für Missionswissenschaft an der Graduate School of Practical Theology, Seoul, und Leiter eines Forschungsprojekts zur Wiedervereinigung von Süd- und Nordkorea,¹ gibt zunächst einen Überblick über die gesamte koreanische Missionsgeschichte (inklusive eines interessanten religionsgeschichtlichen Vorspanns) und

¹ Vgl. „Wiedervereinigung nach dem Gesichtspunkt der sozialen Integration“, Berliner Missionswerk, Korea-Info 14/2009, www.berlinermissionswerk.de/uploads/media/Korea_Info_14_2009.pdf.

legt dabei besonderen Wert darauf, zu zeigen, dass die Ursprünge der koreanischen Kirchen in der evangelikalen Erweckungsfrömmigkeit (Bibelzentrismus, persönliche Bekehrung, Zeugnis, Weltmission, presbyterianische amerikanische Korea-Mission 1884-1910) liegen. Den „koreanischen Kirchenkampf“ gegen die japanische Besatzungsmacht bis zur Befreiung durch die Alliierten (USA/Russland) und der Teilung Koreas beschreibt Beom-Seong in drei Schritten: zunächst als Kampf um die Freiheit der Nation (angesichts der politischen Bedrohung), dann als Kampf um die Identität der Kirche (angesichts der geistlichen Bedrohung des erwungenen Synkretismus mit japanisch geprägter Religion) und schließlich als Kampf ums Überleben der Kirche (angesichts der existentiellen Bedrohung in der Schlussphase der Besatzungszeit).

Anhand der historischen Darstellung entwickelt und begründet der Autor seine zentrale These, dass der politische Widerstand während der japanischen Besatzungszeit vor allem von der evangelikalen Frömmigkeit der Christen und nicht von politischen oder philosophischen Motiven inspiriert gewesen sei (S. 223): „Das Beharren der Kirchenführer auf der 'evangelikalen Idee' bildet die Kraftquelle dieser Bewegung“ (S. 303). Der so (evangelikal) motivierte Widerstand gipfelte in der Verweigerung des japanischen shintoistischen Jinja-Kultes, den die japanische Kolonialregierung angeordnet hatte. So habe sich ein evangelikal-nationaler Gedanke entwickelt, ohne nationalistisch zu werden.

Im Verhältnis zur historischen Darstellung der Zeit zwischen 1910 und 1945 fällt die Diskussion des Beitrags zum Wiedervereinigungsgedanken Koreas eher knapp aus. Es wird lediglich öfters darauf hingewiesen, dass die Darlegungen auch für das heutige Problem der

Wiedervereinigung Koreas relevant seien (S. 306). Ebenso wird nicht – wie im Titel angedeutet – „die koreanische Kirche“ insgesamt in den Blick genommen, sondern die presbyterianische als älteste und größte Kirche Koreas (S. 4), andere evangelikale Kirchen in Korea werden nicht näher thematisiert. Etwas unklar bleibt auch die Kategorie der „Evangelikalen“ in den koreanischen presbyterianischen Kirchen (S. 304/305). Es wird zwar beschrieben, dass es eher liberale (dem ÖRK nahe stehende) und eher konservative (der Evangelischen Allianz nahe stehende) Zweige gebe, aber sie werden dennoch alle letztlich als „evangelikal“ bezeichnet, womit evangelikal und presbyterianisch zum Synonym würden.

Im Vorwort schreibt der Autor, dass seine Arbeit zuerst dazu dienen solle, „den verschiedenen presbyterianischen Kirchen in Korea ... eine Grundlage theologischen Nachdenkens im Hinblick auf die Frage der nationalen Wiedervereinigung zugänglich zu machen“ (S. 2). Dieses Ziel hat das Buch sicherlich erreicht, wobei offen bleiben muss, inwieweit die deutschsprachige Veröffentlichung in Korea selbst zur Kenntnis genommen worden ist. Beom Songs Buch stellt einen wichtigen und lesenswerten deutschsprachigen Beitrag zur Missions- und Kirchengeschichte Koreas dar und ist von Interesse für jeden, der sich mit den Zusammenhängen ostasiatischer Kirchen- und Missionsgeschichte im Horizont weltpolitischer Ereignisse und der Frage des politischen Auftrags missionarischer Kirche in interreligiösen Kontexten kritisch auseinandersetzen will.

Dr. Friedemann Walldorf,
Dozent für Missionswissenschaft,
Freie Theologische Hochschule Gießen
(FTH)

Ausschreibung des George-W.-Peters Förderpreises 2012

Angenommen werden unveröffentlichte Aufsätze, Artikel, Referate, Seminar-, Examens-, Magister- oder Diplomarbeiten.

Zu schade,
wenn gute Ausarbeitungen
in der Schublade
verschwinden!
Wir machen alle
eingereichten Arbeiten
zugänglich über das Institut
für evangelikale Mission.

Zielgruppe des mit 100 € dotierten Preises sind Missionare sowie Studenten an theologischen Seminaren, Fakultäten und Hochschulen.

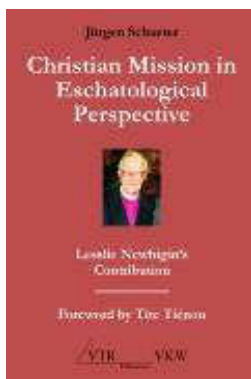
Die Arbeiten sind **bis zum 1. Oktober 2011** einzureichen an den Vorstand des AfeM. unter folgender E-Mail-Adresse: peterspreis@missiologie.org

Weitere Informationen im AfeM-Büro, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen, info@missiologie.org sowie unter www.missiologie.org

Buchempfehlung:

Jürgen Schuster,
*Christian Mission in
Eschatological
Perspective:
Lesslie Newbigin's
Contribution.*

Bonn/Nürnberg:
VKW/VTR, 2009,
24,80 Euro.; zu bestel-
len direkt beim Verlag:
info@vtr-online.de



Preisträger des Großen G.-W.-Peters-Preises 2011

Die Geschäftsstelle des AfeM hat ab sodort neue Telefonnummern:

0641-98689924
(Festnetz) oder
0173-4929601
(Mobiltarif),
Fax: 0228-9650389

(Telefonzeiten:
Mo-Fr vormittags)

Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), www.missiologie.org, Geschäftsstelle, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org oder über die Geschäftsstelle; **Manuskripte zur Veröffentlichung** bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgießen.de, Bücher zur Rezension an: Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen. **Redaktionsleitung edition afem:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömberg, BuD. Brandl@t-online.de, Verlag VTR/eda: Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **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,-/CHF 30,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konto für em-Abonnenten:** AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. Angaben für Auslandsüberweisungen: IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code 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.