

ISSN 0177-8706

29. Jahrgang 2013

1. Quartal

1/13



Seelsorgerliche Aspekte Interkultureller Arbeit

Aus meiner Sicht: Rückblick auf das Diskussionsforum Evangelisation und Transformation (Meiken Buchholz)	2
Mission und Spiritualität (Kirk Franklin)	3
Weltbild und Menschsein: Herausforderungen für seelsorgerliche und therapeutische Hilfe im transkulturellen Kontext (Robert Badenberg)	12
„In Christus“ und „im Herrn“: Christologische Einsichten aus dem Epheserbrief angewandt auf den Gemeindekontext in Bangladesch (Samuel Strauß)	26
Bericht vom Diskussionsforum „Evangelisation und Transformation“: „Ich fühle mich wohl – doch fühle ich mich etwas alleine“ (Manuel Böhm)	40
Kontextualisierung um jeden Preis? Eine Reaktion auf den Artikel „Bibelübersetzung im Orient – Neue Überlegungen“ in em 2012/1 (Titus Vogt)	44
Rezensionen	49
Noteworthy	25



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Aus meiner Sicht: Ein Rückblick auf das Diskussionsforum „Evangelisation und Transformation“

Am 4. und 5. Januar fand in Herrenberg die „übliche“ Jahrestagung des AfeM in einem neuen Format statt. Gemeinsam mit u.a. den Evangelischen Allianzen und AEM's Österreichs, Deutschlands und der Schweiz luden wir zu einem „Gesprächs- und Diskussionsforum“ ein; die längste Redezeit betrug 12 Minuten! Schon in der Vorbereitung hat es mich positiv überrascht, dass vielbeschäftigte, bekannte Theologen und Missiologen bereit waren, sich darauf einzulassen. (Ein ausführlicherer Bericht ist auf den Seiten 41-45 dieser Ausgabe zu finden und der Tagungsband ist im Werden).

Ich habe diese Tagung aus einer speziellen Perspektive erlebt: Auge in Auge mit den profilierten Rednern war meine Aufgabe, für die strikte Einhaltung des Zeitplanes zu sorgen, ausgerüstet mit Stoppuhr und Glocke. Ein Blick auf das von der Tagungsstätte bereitgestellte 2 cm kleine Glöckchen mit seinem hellen „Bimmelim“ ließ mich zweifeln, wie das gelingen sollte. Sicherheitshalber haben wir ein Vorstandsmitglied an der Lautsprecheranlage postiert. Aber: Das Glöckchen reichte aus! Mich hat das beeindruckt. Denn für mich zeigt sich hier eine konstruktive Gesprächskultur, die auf Kommunikation aus ist und bereit, hinterfragt zu werden, sich zu verantworten und sich Zeit zu nehmen, den anderen zu verstehen.

Ich denke, gerade einem „Arbeitskreis für Missiologie“ steht so eine Haltung gut an. Dem kulturell Fremden mit Demut, positiver Neugierde und einem echten Bemühen um Verständnis zu begegnen, das gehört bei uns inzwischen „zum guten Ton“. Aber wie ist es im Umgang miteinander, wenn wir zu nah verwandten, aber doch verschiedenen „theologischen Milieus“ gehören? Die Diskussion der Tagung zeigte an mehreren Punkten, dass auch hier eine Position nur aus ihrem eigenen Kontext heraus zu verstehen ist. Verstehen heißt ja nicht, alles genauso zu sehen. Es heißt auch nicht zugleich, sich überzeugen zu lassen. Aber es heißt, sich herausfordern zu lassen.

Auf der Tagung wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass viele unserer Geschwister im „globalen Süden“ nicht verstehen, warum wir uns bei diesem Thema immer wieder „die Köpfe heiß“ reden. Das ist sicherlich eine berechtigte Anfrage an uns. Die besten Konzepte machen Menschen weder satt noch selig und dienen schnell nur dazu, uns in der Illusion zu wiegen, wir hätten alle Probleme schon gelöst. Aber zugleich kenne ich viele Christen in der nicht-westlichen Welt, die uns um unsere Kultur der theologischen Diskussion, die Fülle der zugänglichen theologischen Traditionen und das Vorrecht des „Selber-Denkens“ beneiden!

Ein Forum für das Gespräch zwischen Praktikern und Theologen zu sein, das ist auch eine Aufgabe dieser Zeitschrift. Hier können die Beiträge gerne mal länger sein als 12 min! Ich habe einen Lieblingssatz in jeder Ausgabe – und es ist immer derselbe, nämlich der letzte Satz des Impressums (siehe S.56)!

Ich bin überzeugt: Wir brauchen nicht mit einander überein zu stimmen, um von einander zu lernen. Und ich stehe dazu: Ich bin kulturell so geprägt, dass ich „selbstgedachte“ klare Gedanken brauche, damit ich fröhlich tun kann, was Gott von mir will.

Meiken Buchholz, Schriftleiterin „em“

Mission und Spiritualität

Kirk Franklin

Wie sieht eine Spiritualität aus, die zum Einsatz in Gottes Mission motiviert und in den Herausforderungen interkultureller Arbeit besteht? Dieser Frage geht der folgende Artikel nach. Ausgehend von Erfahrungen aus dem eigenen Missionsdienst und der Begleitung von Missionaren zeigt der Autor die Notwendigkeit einer authentischen Spiritualität auf. Er entwirft wesentliche Charakteristika einer solchen Spiritualität aus der historische Betrachtung von Erneuerungsbewegungen sowie aus biblisch-theologischen Bezügen.

Kirk Franklin wuchs als Missionarskind in Papua Neuguinea auf. Seit 1981 arbeitet er mit den Wycliff-Bibelübersetzern, in den letzten fünf Jahren als Executive Director (CEO) der Wycliffe Global Alliance. Er erwarb einen MA (Theologie) an der University of Pretoria, wo er zur Zeit auch zum Themenbereich globaler Missions-Leiterschaft promoviert. Email: ceo@wycliffe.net.

Der folgende Artikel wurde ursprünglich im November 2008 in Pattaya (Thailand) als Vortrag auf der Konsultation der World Evangelical Alliance Missions Commission gehalten und ist 2009 auf Englisch in deren Zeitschrift CONNECTION erschienen. Der Abdruck der Übersetzung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors und der WEA. Übersetzung von Meiken Buchholz.

Einleitung

Ein persönlicher Zugang

Eine prägende Zeit für meine Spiritualität waren Erlebnisse in Papua Neuguinea (PNG), die schon einige Zeit zurückliegen. Die PNG-Gemeindeleiter und ich sahen uns vom Herrn dahin geführt, die Leitungsstrukturen der Kirche zu formalisieren. Ein Ältestenrat wurde geschaffen, in dem zu dienen auch ich das Vorrecht hatte. Wir verbrachten jede Woche viele Stunden im Gebet, so intensiv, dass wir oft jedes Zeitgefühl verloren. Kranke baten uns um Gebet, und wir wurden Zeugen von Heilungs-

wundern. Wir sprachen in der Gemeinde Sünde offen an. Ich war Redner auf einer Retreat und hatte wochenlang an der Botschaft gearbeitet. Aber an dem Morgen während des Ostergottesdienstes zum Sonnenaufgang, fühlte ich, dass der Herr mir sagte, ich solle nicht diese Predigt halten. Er hatte eine neue für mich. Da ich nur noch zwei Stunden bis zur Predigt hatte, besprach ich mich mit einigen der anderen Ältesten, und sie bekräftigten, dass ich auf den Herrn hören sollte. Ich suchte einen ruhigen Ort und erlebte auf erstaunliche Weise, wie der Herr mir eine ganz neue Botschaft gab. Ich schrieb so schnell ich konnte und kam in den Gottesdienst, als man soeben dabei war, mich anzukündigen. Meine Worte flossen eine gute Stunde lang; es war ein wunderbares Erlebnis. Doch dann kam ich zum Ende – und merkte, dass der Herr mir keinen Abschluss gegeben hatte. Aber dann sprang ein PNG-Leiter ein, dem Gott Abschlussworte gegeben hatte. Der Herr wirkte an dem Tag in dem Leben vieler Zuhörer.

Etwas später brach ich meinen Arm in einem Unfall. Diese Ältesten versammelten sich um mich und beteten für eine wunderbare Heilung, die jedoch nicht eintraf. Aber die PNG Christen deuteten meinen Unfall und die daraus resultierende 4 cm lange Narbe an meinem Arm als ein Zeichen für den Leib der Herrn, der um der Nöte der Gemeinde willen gebrochen ist.

Dies alles ergriff mich darum so sehr, weil es in der Kultur geschah, in die ich hineingeboren wurde und in der ich aufgewachsen bin. Die melanesische christliche Spiritualität rührte mein Herz an und weckte in mir Begeisterung und Leidenschaft für Gott und das, was er wirkte. Meine Frau und meine Familie jedoch hatte nicht an diesen Erfahrungen teil. Unsere drei Kinder waren klein und meine Frau, eine Australierin, hatte nicht

Hatte ich
wirklich
authentisches
geistliches
Leben erlebt?

dieselbe Verbindung zu Melanesien wie ich – wie sollte sie auch? Als wir im Flugzeug saßen, um in den Heimaturlaub zu fliegen, lehnte sich meine Frau zu mir herüber und sagte: „Ich bin froh, dass mir hier wegfiegen.“ Es dauerte einige Zeit, um näher zu verstehen, was sie damit meinte; aber es war nicht haltbar, dass wir so weiterlebten wie bisher. Das erschütterte mich so sehr, dass ich mich fragte, ob ich wirklich authentisches geistliches Leben erlebt hatte.

Die Frage

Ist authentische Spiritualität für die Mission wichtig und wenn ja: Was beinhaltet sie?

1. Kontextualisierte Spiritualität

Ein wiederkehrendes Thema in der Missionsgeschichte ist, dass Erneuerung und Ausbreitung der Kirche von neuen geistlichen Dynamiken und neuen Formen der Spiritualität begleitet werden.

Beispiele

Die Gruppe der PNG-Missionarskinder: Die Erweckung des Jahres 1975 in PNG begann, als ein Missionskind in einem tragischen Motorradunfall starb. Die Gruppe der Missionarskinder war erschüttert, denn wir waren sehr unfreundlich zu ihr gewesen. Dabei war sie für ihre brennende Liebe zu Jesus bekannt

gewesen. Nach ihrem Tod wandten wir uns zutiefst betroffen an die Eltern des Mädchens, die uns bereitwillig unsere Haltung gegenüber ihrer Tochter vergaben. Damit begann eine Erweckung unter den Missionarskindern, die sich zu einer Osterfreizeit der IFES ausbreitete, an der Studenten aus ganz PNG teilnahmen. Die Erweckung setzte sich an Universitäten und Schulen im ganzen Land fort, wo sie mindestens ein Jahr lang zu beobachten war.

Neu Kaledonien: Während des melanesischen Unabhängigkeits-Kampfs machten Gruppen melanesischer Aufständischer Gebrauch von ihrer schwarzen Magie, um sich vor den französischen Soldaten zu verbergen. Ich wurde 1991 in eine entlegene Bergregion geholt, um die Anführer dieser Bewegung zu treffen. Ich hatte Angst, doch es zeigte sich, dass sie Christen geworden waren. Wir kamen gemeinsam vor Gott und sie sangen ein wundervolles von ihnen verfasstes Lied, in dem sie ihre ewige Hoffnung in Christus ausdrückten.

Kontextualisierte Formen der Spiritualität beeinflussen „das Verhältnis zwischen dem Evangelium und der Ganzheit menschlicher Erfahrung, wie sie sich aus Kultur, Nationalität, Geschichte, Geografie, Politik oder ökonomischen Faktoren ergibt“ (Corrie 2007, 66).¹ G. T. Smith stellt fest, dass Mission „eine Verlängerung und ein Ausdruck authentischer Spiritualität“ ist und dass eine solche Spiritualität eine Antwort „auf den Ruf Gottes und die Zerbrochenheit und Entfremdung der Welt“ ist (Smith 2000, 904).

Wenn wir in die Vergangenheit blicken, entdecken wir einige Erneuerungs-Bewegungen, die eine authentische Spiritualität zeigen:

¹ Die Übersetzung dieses Zitates sowie aller folgenden ursprünglich englischen Zitate von Meiken Buchholz.

Die Puritaner (ca. 1630 bis 1750) waren religiöse Dissidenten, die aus Europa nach Neu England flohen. Sie sahen sich berufen, die Kirche und Gesellschaft zu reinigen und glaubten fest, dass „Gott ihnen eine neue Welt gegeben hatte, wo sein Reich errichtet werden sollte“ (Frankfurter 1978, 236). Das Zentrum ihres geistlichen Lebens bildete das tägliche Lesen und Lehren der Bibel. Sie hielten eine strenge Sonntagsheiligung ein als einem Tag des Gottesdienstes und der Ruhe und nahmen an keinerlei Aktivitäten teil, die sie als unbiblich betrachteten.

Die Kelten (5. bis 10. Jahrhundert) hatten großen Einfluss auf die Evangelisation der britischen Inseln. Sie lebten mit äußerster Hingabe einen einfachen, asketischen Lebensstil, der abenteuerlich wirkte und eine Anziehungskraft auf die jüngere Generation ausübte. In dem, was sie glaubten und predigten, verließen und beriefen sie sich ausschließlich auf die Heilige Schrift als Gottes Wort. Sie machten Gebrauch von kleinen Missions-Teams, die an schwierigen Orten Gemeinschaften gründeten, die bewusst missional waren. Sie übersetzen Bibelteile in die lokalen Sprachen und benutzten die Landessprache für die Predigt. Träume und Visionen spielten eine wichtige Rolle.

Die Pietisten (frühes 18. Jahrhundert) waren von Philipp Jakob Spener beeinflusst und erwachsen als moralische und geistliche Reformation aus einem lutherischen Kontext. Die Betonung lag auf echter Bekehrung und innerer Erneuerung des Einzelnen. Laien bekamen Aufgaben in der Kirche. Sie legten Wert auf den Gebrauch der Heiligen Schrift, *koinonia*-

... eine
Spiritualität, die
vorhandene
kirchliche
Praxis neu
kontextualisiert.

Gemeinschaften, einem größeren Interesse an Mission, dem Wachstum und der Pflege des christliche Lebens und der Abgrenzung gegenüber der Welt

(Letzteres wurde wahrscheinlich überbetont).

Die Böhmisches Brüder (18. Jahrhundert) glichen einer protestantischen Form des Mönchtums (im Sinne eines Gelübdes, das gemeinsames Leben, Gebet, gemeinsamen Gottesdienst, Stille und Arbeit umfasste). Der Fokus ihrer Theologie war der Tod und das Blut Christi. Sie wählten bewusst einen Dienst unter marginalisierten Gruppen und predigten ein einfaches Evangelium von Gottes liebevollem Versöhnungshandeln. Dabei verstanden sie sich selbst als Werkzeuge des Heiligen Geistes in der Mission.

Grundlegend dafür, wie Gott jede dieser Bewegungen in seiner Mission gebrauchte, ist in all diesen Beispielen eine Form der Spiritualität, die die vorhandene kirchliche Praxis neu kontextualisierte.

2. Die Entwicklung einer authentischen Spiritualität der Mission

Eine Spiritualität, die aus der Zerbrochenheit entsteht (Mt 26,69-75)

Hast du schon einmal Gott so tief enttäuscht, dass du wegen deiner Taten am Boden zerstört warst? So hat Simon Petrus es erlebt, als er im Hof des Hohen Priesters war, wo Jesus gefangen gehalten wurde, und ein Dienstmädchen auf ihn zukam und sagte: „Du bist auch mit Jesus aus Galiläa zusammen gewesen.“ (V.69). Petrus distanzierte sich von Jesus und antwortete: „Ich weiß nicht, wovon du redest.“ (V.70). Dann traf er noch eine andere Magd und diese sagte zu den Leuten, die dabei standen: „Der da war mit Jesus von Nazareth zusammen.“ (V.71). Dieses Mal sagte Petrus: „Ich kenne diesen Mann nicht!“ (V.72) – er „schwor“ es (bzw. er berief sich auf eine höhere Autorität). Als ob dieses nicht genug sei, sagten andere Leute, die in der

Nähe standen: „Natürlich bist du einer von ihnen! Denn dein Akzent verrät dich.“ (V.73). Dieses Mal hatten sie ihn überführt – der galiläische Akzent seines Aramäisch war ein verräterischer Hinweis darauf, dass er einer aus der Gruppe um Jesus war. Jetzt geriet Petrus wirklich außer Fassung. Er begann sich zu verfluchen und schwor: „Ich kenne diesen Mann nicht!“ (V.74). Er unterstrich mit Nachdruck, dass er niemals zuvor Jesus Christus gesehen und getroffen habe. Dann kräht der Hahn, und sofort erinnert sich Petrus an die Prophetie Jesu, dass Petrus ihn dreimal verraten werde (V.75).

Da wurde Petrus klar, was er getan hatte. Er hatte nicht nur zurückgewiesen, mit Jesus in Zusammenhang gebracht zu werden, sondern nun hatte er Jesus selbst als Herrn und Retter verleugnet. Es ist derselbe Jesus, zu dem Petrus vor Kurzem noch gesagt hatte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ (Mt 16,16). Petrus zog sich von den ihn umgebenden Menschen zurück und „weinte bitterlich“ (Mt 26,74) (es fiel ihm schwer, das zu akzeptieren). Markus berichtet, dass Petrus „in Tränen ausbrach“ (Mk 14,72, NGÜ).

Die emotionale Last, die auf Petrus lag, war schwerer, als er ertragen konnte. Er hatte etwas gesagt und getan, von dem er nicht gedachte hatte, dass er dazu fähig sei. Jedoch unter Druck und den entsprechenden Bedingungen hatte er es doch getan. Die Mission Jesu wurde zurückgeworfen, zumindest für den Moment, weil einer seiner Jünger, auf den er baute, derjenige, der der Halt für die entstehende Gemeinde sein sollte, leugnete, Jesus als Herren und Sohn Gottes zu kennen.

Petrus geistliche Verfassung kann uns Mut machen. Zwar sind auch wir unter entsprechenden Umständen fähig, dasselbe zu tun. Doch Petrus' Spiritualität wurde durch diesen Vorfall authentisch.

Dies zeigt sich in seinen Briefen, wenn er z.B. schreibt:

Dann werdet ihr euch freuen, die ihr jetzt eine kleine Zeit, wenn es sein soll, traurig seid in mancherlei Anfechtungen, damit euer Glaube als echt und viel kostbarer befunden werde als das vergängliche Gold, das durchs Feuer geläutert wird, zu Lob, Preis und Ehre, wenn offenbart wird Jesus Christus (1.Petr 1,6-7).

Petrus wuchs durch diese Erfahrung des Zerbruchs – die ohne Zweifel eine der Anfechtungen war, auf die er sich hier bezieht, und die wesentlich dazu bei-

Petrus wuchs durch die Erfahrung des Zerbruchs.

trug, das Echte an seinem Glauben von allem anderen zu sichten. Jesus hatte Petrus Glaube gesehen, und dieser wurde durch die Anfechtung geläutert.

3. Eine Definition von Spiritualität und Mission

Auf der Suche nach authentischer Spiritualität in der Mission, ist es eine Herausforderung, das Wort „Spiritualität“ prägnant zu definieren. Es ist ein unklarer Begriff:

J.M. Houston definiert Spiritualität als „The state of deep relationship to God“ (Elwell 1984, 1046). Gailyn Van Rhee-
nen versteht darunter

The inward essence which flows out of our relationship with God and propels us into Christian ministry; living in relationship with God in such an intimate way that it influences who we are and how we relate to others (2003).

A. Barus spricht von der erfahrbaren Beziehung zwischen dem Glaubenden und Gott, die beschrieben werden kann als

a transforming process of deepening intimacy, which at the same time renews relationships with others as a reflection of this mystery (Corrie 2007, 371).

Die Bibel beschreibt Spiritualität auf verschiedene Art und Weise:

– Gott lieben: „du sollst den HERRN, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ (Dtn 6,5).

– Sich auf Gott ausrichten: „... sucht, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes. Trachtet nach dem, was droben ist, ... und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott“ (Kol 3,1-3).

– Von seinem Wort beeinflusst werden: „Wohl dem, ... der seine Lust am Gesetz des HERRN hat und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht“ (Ps 1,1-2); „... dir gefällt Wahrheit, die im Verborgenen liegt, und im Geheimen tust du mir Weisheit kund“ (Ps 51,6).

– Frieden erleben: „Wer festen Herzens ist, dem bewahrst du Frieden; denn er verlässt sich auf dich“ (Jes 26,3); „... geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede“ (Röm 8,6); „Denn das Reich Gottes ist ... Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist“ (Röm 14,17).

– Ein heiliges Leben : „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden“ (Mt 5,6)“; „... wie der, der euch berufen hat, heilig ist, sollt auch ihr heilig sein in eurem ganzen Wandel“ (1.Petr 1,15).

– Vom Heiligen Geist geleitet werden: „... Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein“ (Joh 14,17); „... die wir nun nicht nach dem Fleisch leben, sondern nach dem Geist“ (Röm 8,4).

Zusammenfassend kann also gesagt werden:

– Authentische Spiritualität ist eine Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und einem Gläubigen, der in Christus lebendig gemacht und durch seinen Geist ermächtigt ist.

– Diese Beziehung ist darauf angelegt, Transformation im Sinne einer wahrnehmbaren Veränderung des Charakters

zu bewirken, weil sie die Gläubigen aus ihrem vor-christlichen Zustand zu dem macht, was sie heute sind, und zu zukünftiger geistlicher Reife motiviert.

– An dem Gläubigen sollte etwas Neues wahrnehmbar sein, das nur dadurch möglich ist, dass das Leben des Gläubigen in Christus und seinem Wort gründet.

– Diese Beziehung zu Gott ist darauf angelegt, Missionsengagement hervorzubringen und zu stärken (Corrie 2007, 371).

Die Verbindung von Mission und Spiritualität

Der Begriff „Mission“ sorgt oft für Verwirrung. Die Kirche hat, zumindest in der Theorie, seit 19 Jahrhunderten Mission betrieben. Seit der Weltmissions-Konferenz in Edinburg 1910 ist viel darüber diskutiert worden, was Mission bedeutet. Der Historiker Stephen Neill sagte: „Wenn alles Mission ist, dann ist nichts Mission“ (Henson 1998, 27). Mission kann auf die folgende Weisen definiert werden:

Für Georg Vicedom ist Mission alles, was Gott tut, um sein Reich in seiner ganzen Fülle in der Welt aufzurichten. David Bosch definiert Mission als

a movement from God to the world; the church is viewed as an instrument for that mission. There is church because there is mission, not vice versa. To participate in mission is to participate in the movement of God's love toward people, since God is a fountain of sending love (Bosch 1991, 390).

Chris Wright versteht unter Mission

Our committed participation as God's people, at God's invitation and command, in God's own mission within the history of God's world for the redemption of God's creation (Wright 2006, 23).

Eine Spiritualität der Mission beginnt mit der *missio Dei*, weil Gott derjenige ist, der uns in die Beziehung zu sich

selbst hineinzieht, damit wir uns an seiner Mission beteiligen. (vgl. Corrie 2007, 371).

4. Spiritualität, die in der Mission Bestand hat

Ich kenne jemanden, der acht Jahre für die Missionars-Vorbereitung verbrachte, einschließlich theologischer Ausbildung, Sprachstudium und spezieller Kurse sowie dem Aufbau eines Unterstützer-Kreises für Gebet und Finanzen. Daraufhin brach er mit seiner Familie nach Asien auf, wo er sich für weitere Studien an der Universität eintrug. Innerhalb weniger Monate begann er eine Affäre mit einer Mitstudentin. Als dies bekannt wurde, musste er mit seiner Familie nach Hause zurückkehren. Einige Monate später trennte sich das Ehepaar mit wenig Hoffnung auf Versöhnung. Der Mann sagte mir, dass damit sein langjähriger Traum, ein Missionar zu sein, starb. Erfüllt mit tiefer Trauer versuchte er die Konsequenzen seines Verhaltens zu verarbeiten.

Ein Missionars-Ehepaar erhielt seelsorgerliche Hilfe für das Trauma, das sie in einem von Krieg erschütterten afrikanischen Land erlitten hatten. Dabei erfuhr der Seelsorger, dass der Ehemann bald nach der Ankunft auf dem Missionsfeld eine Prostituierte in der Hauptstadt aufgesucht hatte. Das war fast ein Jahr her und geschah – wie der Mann sagte – aus einer Laune heraus: „es passierte einfach“. Letztendlich weigerte sich der Ehemann, Seelsorge anzunehmen, und er und seine Familie mussten das Missionsfeld verlassen.

Ich habe oft über diese beklagenswerten Vorfälle nachgedacht. Warum haben diese Menschen nach so langer Zeit der Vorbereitung, einschließlich geistlicher Prägung, eine Reihe von Ereignissen zugelassen, die zu solchen Handlungen führten? Die Konsequenzen waren nicht nur der Zerbruch von Ehe und Familie,

sondern auch der „Tod eines Traumes“ mit Auswirkungen auf Gottes Mission.

Heiligkeit und Ganzheit

Spiritualität hat mit Heiligkeit zu tun, mit der Wiederherstellung der schöpfungsgemäßen Bestimmung des Menschen. Heiligkeit ist

... the restoration of the human person to what he or she was created to be... holiness involves the recovery of wholeness – the integrity of our lives as they are being restored by the Spirit (Elwell 1996, 746).

Jesus sagt, dass eine Spiritualität, die Gott gefällt, durch „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit“ charakterisiert ist (Mt 5,6). Eine solche Spiritualität bringt Erfüllung, die nicht eine flüchtige, weltliche Zufriedenheit ist, sondern aus der Tiefe kommt.

... die Wiederherstellung der schöpfungsgemäßen Bestimmung des Menschen.

Ein Beispiel: Schon bald nachdem meine Frau Christine vor 25 Jahren unser viertes Kind zur Welt gebracht hatte, wurde sie krank. Acht Jahre lang suchten wir nach medizinischer Hilfe und schließlich wurde bei ihr das Chronisches Erschöpfungssyndrom (CES) diagnostiziert. Dieses hielt auch nach unserer Heimreise nach Australien an. Zeitweise ging es ihr so schlecht, dass sie den Tag nur dadurch überstehen konnte, dass sie die Zeit mit dem Herrn im Gebet verbrachte. So verging einige Zeit und es ging ihr langsam besser. Als Folge entwickelte sie ein tiefes Gebetsleben und eine Spiritualität, die sichtbare Gestalt gewann in der Teilnahme an Fürbitte-Teams, Gebets-Treffen, dem Hören auf und Ermutigen von anderen Frauen, wenn diese Dinge ihres Lebens aufarbeiten. Meine Frau hat gelernt, in die Tiefe zu gehen, um mit ihrer gesundheitlichen Situation leben zu können.

Spiritualität wird auf verschiedene Art und Weise geformt, einschließlich geist-

licher Übungen wie „Bibellese, Meditation, Gebet, Fasten, Gottesdienst-Besuch, das Abgeben von materiellen Gütern und dem Dienst an anderen“ (Elwell 1996, 747). Darüber hinaus gilt von Spiritualität:

– „Sie ist definiert durch die Schrift“ und gegründet auf christlicher Lehre wie, „Gott, die Dreieinigkeit, Jesus, die Erlösung, die Kirche und die eschatologische Hoffnung“ (Ott and Netland 2006, 277).

– „Sie muss durch Jesus Christus transformiert werden“ (278). Laut Willard ist sie die „innerste Dimension des menschlichen Wesens... ihr natürlicher Ausdruck sind die Taten Christi, getan in der Kraft Christi.“

– Sie ist „vom Geist geleitet ... [der aktiv ist in] dem Leben der einzelnen, christlichen Gemeinschaften und der weltweiten missionarischen Arbeit.“

– „Sie muss in Gemeinschaft praktiziert werden“ (278) – in bewusst geplanten gemeinsamen Gebetszeiten, dem gemeinsamen Nachdenken und Kontemplation (279). Dies ist weitaus schwieriger zuhause im Westen durchzuführen als in PGN, wo zu jeder gemeinsamen Mahlzeit Austausch, Gemeinschaft und Gebet dazugehörte, auch wenn es bis spät in die Nacht dauerte. Es war undenkbar, zusammen zu essen ohne diese Art von Gemeinschaftserlebnis.

5. Die missiologischen Implikationen von Spiritualität

Die Herausforderung bei dieser Thematik ist, eine authentische Spiritualität der Mission zu identifizieren. Es geht dabei darum, wie wir unseren persönlichen Glauben und unsere Vertrautheit mit Gott in das Ganze unseres Lebens integrieren und mit Gottes Einladung an uns verbinden, an seiner Mission zur Erlösung seiner Welt teilzuhaben.

Dabei begegnen wir der Gefahr, dass Spiritualität im postmodernen Kontext unterschiedliche Formen von universalistischem Gedankengut als normativ akzeptiert, unter dem Einfluss von Weltreligionen, die suggerieren, dass die meisten – wenn nicht sogar alle – geistlichen Wege zu Gott führen. Eine solche Spiritualität ist eher individualistisch und privat als gemeinschaftlich und öffentlich (vgl. Tiplady 2003, 199).

Diese folgenden missiologischen Implikationen müssen bedacht werden:

a) Eine integrale Spiritualität der Mission

Eine authentische Spiritualität der Mission muss in alle Lebensbereiche integriert werden. Wie Bryant Myers sagt,

we cannot love our neighbour, or even ourselves, if we are not loving God with all our heart, soul and mind.... Disciples are called first to be with Jesus, and only then to preach the gospel, heal the sick, and cast out demons. Being comes before doing. We cannot share what we do not have. We cannot live eloquent lives that provoke questions to which the gospel is the answer unless our lives are made by the Spirit of the living God (Myers 1999, 162).

Wir brauchen ebenso eine starke Schöpfungstheologie. Dies ist – in Anlehnung an die frühen keltischen Christen – „eine Theologie, die uns dazu bringt, das Leben auf der Erde wertzuschätzen und die Erde selbst wertzuschätzen“ (Taylor 2000, 492). Unser Anliegen ist nicht allein das ewige Schicksal der Menschen, sondern auch „Gottes Erlösung des natürlichen Menschen, der Kultur und sogar der nicht-menschlichen Schöpfung“ (492).

... das Leben auf der Erde wertschätzen und die Erde selbst wertschätzen.

Eine solche Spiritualität ist klar auf das Reich Gottes ausgerichtet, wie Bryant Myers sagt:

It is only when we see as Jesus sees that we recognize the marred identity and what is marring it, or detect god-complexes and their sources. Only through the lens of the kingdom can we see inadequacies of our worldview and the worldview of the people with whom we work. Only kingdom people view the world as a seamless material-spiritual whole" (Myers 1999, 165).

b) Eine versöhnende Spiritualität der Mission

Wir müssen unser Augenmerk auf die Versöhnung von Menschen mit Gott richten. Sie ist ein Hauptanliegen Gottes und seiner Liebe und Gerechtigkeit für seine ganze Schöpfung.

These qualities are expressed in a reconciling life, which infuses a reconciled person's word and deeds and gives shape to a spirituality of mission for a postmodern world (Corrie 2007, 373).

Ein Beispiel: Als ich letztes Jahr bei einer Retreat für PNG-Missionare sprach, die in ihrem eigenen Sprach- und Kulturkreis arbeiten, wurde ich gebeten sechs 90-minütige Vorträge über das Thema „Identität“ zu halten. Am Ende stand einer der leitenden Personen auf und bekannte, wie er verschiedene Leute aufgrund ihrer kulturellen Identität charakterisiert hatte – wie „ich mag nicht die Leute aus Kerema, weil sie die Anführer von Verbrechen sind“ und Ähnliches. Dann rief er die Vertreter dieser unterschiedlichen Gruppen zu sich und bat im Namen des Nation um Vergebung für seine Haltung. Es war ein unglaublich ergreifendes Erlebnis.

Bei Vergebung geht es darum, Beziehungen zwischen Menschen wiederherzustellen. Professor Piet Meiring, der in der *South African Truth and Reconciliation Commission* (1996-1998) mitarbeitete, nennt die Vorbedingung für Versöhnung: a) Wahrheit und Versöhnung müssen Hand in Hand gehen. Versöhnung ist nicht möglich, ohne dass die Wahrheit ausgesprochen wird. b) Ge-

rechtigkeit und Versöhnung gehen Hand in Hand. c) Es müssen Prozesse in Gang gebracht werden, durch die den Opfern geholfen werden kann, zu sagen, dass sie vergeben wollen, und wo diejenigen, die dazu fähig sind, um Vergebung bitten können. d) Dieser Prozess und was danach geschieht, braucht eine starke Leitung, auf nationaler wie auf lokaler Ebene (Franklin, 2008).

c) Eine kontemplative und reflektierte Spiritualität der Mission

Die Aktions- und Aufgaben-orientierte Denkweise innerhalb der Missionsarbeit lässt wenig Raum für Kontemplation. Das Konzept des reflektierten Praktikers hat wenig Aufnahme gefunden. Doch der Prozess der Reflektion ist wichtig. In dieser Hinsicht schulden wir Bill Taylor Dank, der hervorhebt, dass reflektierte Praktiker Menschen „sowohl der Tat als auch der Reflektion“ sind, „Gottes Wahrheit verpflichtet; in der Kraft des Heiligen ... Menschen Geistes gehorsam gegen ... sowohl der Tat über dem Missionsbefehl als auch der in seiner ganzen Fülle“ Reflektion“. (Taylor 2000, 5)

In Anlehnung an die Keltische Missionsarbeit können wir sagen, dass die Mönche kontemplativ waren, denn „sie schätzten die Meditation in Abgeschiedenheit und Gebet“ (Taylor 2000, 492). Zugleich waren sie reflektiert:

they gave serious attention to learning and the life of the mind... for only with a muscular creation spirituality and theology could they deem the things of this world such as art, music and books as worthy of their sustained attention (492).

d) Eine inkarnatorische Spiritualität der Mission

Grundlegend für die Entstehung der Jesuiten war der Gedanke der Nachfolge Jesu in einem „Leben des Gebets und in

unermüdlicher Suche nach dem bestem Weg, um als authentisches menschliches Wesen vor einem liebenden Gott zu leben“ (Taylor 2000, 508). Indem sie ein solches Leben suchten, setzten sie die Werte des Evangeliums in die Praxis um.

„... ein Dienst
in Antwort auf
den Ruf Gottes
und die
Zerbrochenheit
und
Entfremdung
der Welt.“

(508). Heute nennen wir dies eine inkarnatorische Spiritualität, und wir suchen die Leitung des Heiligen Geistes, um auf die Bedürfnisse unseres Kontextes zu antworten. Eine solche Spiritualität „beinhaltet einen Dienst in Antwort auf den Ruf Gottes und die Zerbrochenheit und Entfremdung der Welt“ (Smith 2000, 904).

Konklusion

Als Missions-Praktiker müssen wir damit fortfahren, zu bedenken, wie Mission und Spiritualität zusammenwirken und wie sie sich thematisch überschneiden. Gehorsame Teilhabe an der Mission Gottes bedeutet nicht die Garantie für Erfolg in unserem geistlichen Leben. Simon Petrus ist ein biblisches Beispiel hierfür. Wir werden unseren eigenen Kampf um unsere geistliche Vitalität haben.

Es ist Gottes Verantwortung, Menschen und Gesellschaften zu transformieren. Wir können nur daran teilhaben, im Gehorsam gegenüber seiner Einladung, uns ihm anzuschließen. Aber als Beteiligte an Gottes Mission sind wir dazu herausgefordert und es ist unsere Verantwortung, eine authentische Spiritualität zu leben.

Bibliografie

- Bosch, D. (1991). *Transforming Mission*. Mary Knoll, NY: Orbis Books.
- Corrie, J. (Ed.). (2007). *Dictionary of Mission Theology*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Elwell, W. (Ed.). (1984). *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Books.
- (1996). *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker Books.
- Frankforter, A.D. (1978). *A history of the Christian movement*. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
- Franklin, K. (2008). Notes of the Wycliffe International Missiological Consultation, unpublished.
- Henson, L. (1998) in Hutchinson, M. and Treloar, G. (Eds). *The Gospel Shall Be Preached: Essays on the Australian Contribution to World Mission*. Sydney: The Centre for the Study of Australian Christianity.
- Myers, B. (1999). *Walking with the Poor*. Mary Knoll, NY: Orbis Books.
- Ott, C. and Netland, H.A. (Eds). (2006). *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*, Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Smith, G.T. (2000). ‘Spirituality’ in Moreau, A.S. *Evangelical Dictionary of World Mission*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Taylor, W.D. (2000). *Global Missiology for the 21st Century*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Tiplady, R. (Ed). (2003). *One World or Many*. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Van Rheenen, G. (2003). “Spirituality” accessed at www.missiology.org/missionsdictionary.htm.
- Willard, D. Accessed at www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=58.
- Wright, C. (2006). *The Mission of God*. Downers Grove, IL: IVP Academic.

Weltbild und Menschsein: Herausforderungen für seelsorgerliche und therapeutische Hilfe im transkulturellen Kontext

Robert Badenberg

Dieser Artikel argumentiert, dass körperliche und psychische Erkrankungen universale Erfahrungen sind. Der Kontext aber, in welchem körperliche und psychische Erkrankungen erlebt werden und die Art und Weise, wie damit umgegangen und Heilung gesucht wird, ist jeweils partikular. Dazu werden drei kulturelle Kontexte präsentiert und in Bezug auf Menschsein (Krankheit) und etwaige Herausforderungen für seelsorgerliche und therapeutische Hilfe diskutiert.

Robert Badenberg, verheiratet, zwei erwachsene Söhne. Von 1989 bis 2003 im Auftrag der Liebenzeller Mission in Sambia tätig. Promotion in Missionswissenschaft (University of South Africa), MA in Missiology (CIU), BA (equiv.) in Theologie (Theologisches Seminar Liebenzeller Mission – jetzt IHL). Fachbereichsleiter Akademisches Aufbauprogramm der Stiftung Therapeutische Seelsorge – Neuendettelsau; Dozent für Missiologie, Theologische Fakultät Zagreb, Kroatien; Lehraufträge an verschiedenen Institutionen; Schriftführer des AfEM.

How do we know what we know oder wie gelangen wir zu Wissen und Erkenntnis? Die philosophische Richtung des Positivismus, von Auguste Comte (1798-1857) begründet und organisiert, postulierte, dass „Wissen als zeitlose, objektive und universale Wahrheit“ (Schuster 2010: 248) zu betrachten sei. In diesem Denkrahmen sind Sprache und Kultur absolut irrelevante Faktoren. Wissenschaftliche Reflexion und angewandte Theorie vollziehen sich jedoch immer innerhalb von Zeit und Raum und können unmöglich unabhängig von Kultur und Sprache geschehen.

Alasdair MacIntyre hält die Vorstellung, es gäbe eine Art Vernunft, die supra-kulturell wäre und die es uns ermöglichen würde, alle kulturell konditionierten Traditionen von Rationalität

von einem Standpunkt aus zu sehen, der über allen oder außerhalb von ihnen allen steht, für eine der Illusionen unserer modernen Kultur (in Newbigin 1989:50).

Totale Objektivität ist eine Illusion, und Wissen ist der Schatz einer Gemeinschaft und wesentlich von der Dynamik beeinflusst, die innerhalb dieser Gemeinschaft herrscht (Bosch 1991). Wie man zu Wissen kommt, von welchen Grundannahmen man ausgehen kann (muss), der Wissensschatz, den man anzapfen kann und wie neues Wissen richtungweisend wird, ist Teil dieser Dynamik. Die westliche Variante der Dynamik innerhalb der Gemeinschaft, die Wissen generiert und tradiert (Epistemologie¹), nennt Nuckolls „Western explanatory logic“ (1996:98).

Sprach- und Kulturstudien belegen mit Sicherheit, dass Sprachen unterschiedliche Denkformen erzeugen. Sprache zwingt ihre Sprecher geradezu, die Welt um sie herum „in typischer Weise wahrzunehmen, zu ordnen und zu begreifen“ (Käser 2003:47). Die Bedeutung, die dem Weltbild in der missiologischen und ethnologischen Forschung zukommt,

Sprachen erzeugen unterschiedliche Denkformen.

1 Epistemologie = Lehre davon, wie wir zu Wissen gelangen.

spiegelt sich in der inzwischen umfangreichen Literatur jener Disziplinen wider. David Naugel bemerkt zudem: „Conceiving of Christianity as a worldview has been one of the most significant developments in the recent history of the Church“ (zitiert in Burlington 2008:435).

Gerade Disziplinen wie Ethnologie und Missiologie, die ein ausgesprochenes Interesse an dem Aspekt der Kultur haben, bestätigen, wie zentral die Funktion des Weltbildes innerhalb kultureller Welten ist. Ein Weltbild kommt nicht von irgendwoher, sondern nimmt in Menschen Gestalt an, weil Menschen tiefgreifend und nachhaltig von Geburt an durch Sozialisation enkulturiert² werden. Menschen erleben diesen Prozess jedoch nicht als rein passives Ereignis. Sie gestalten ihn selbst aktiv, aber unterschiedlich intensiv mit (vgl. Ratner 2000). Ein verborgenes, aber höchst aktives mentales „Marschgepäck“, das Menschen durch den Prozess der Enkulturation mit auf den Lebensweg bekommen, ist Ethnozentrismus.³ Dieser Hang, die eigene Kulturzentriertheit als den Normalzustand zu erleben oder gar zum Maßstab für andere Menschen zu setzen, kann ohne weiteres dazu führen, eigene Verhaltensweisen und Wertvorstellungen, eine bestimmte psychologische oder theologische Tradition oder auch das eigene Verständnis der Bibel als normativ und allein richtig zu propagieren.

Enkulturation äußert sich jedoch nicht nur in Bezug auf Verhaltensweisen oder Wertvorstellungen. Sie prägt in besonderer Weise, wie Menschen ihr Menschsein in ihrem kulturellen Universum begreifen. Anders ausgedrückt, im Zentrum eines Weltbildes steht immer ein jeweils typisches Menschenbild. Dazu

2 Enkulturation = Prozess der Kulturerwerbung.

3 Ethnozentrismus = eine Haltung, die die eigene Kultur oder den eigenen Standpunkt zum Maßstab für Menschen einer fremden Kultur macht.

gehören Körperlichkeit (Körpervorstellungen), der SEIC (Sitz der Emotionen, des Intellekt und der Charaktereigenschaften; Käser 2004; Badenberg 2007b) und die post-korporelle Existenz einer Person.

Universale Erfahrung – Partikulare Expression

Zum Menschsein gehört Körperlichkeit. Sie ist Gott gegeben, von Gott gewollt (1 Mose 1,26-27) und gemeinsames Merkmal aller Menschen in dieser Welt. Zum Menschsein gehören auch psychologische Phänomene wie Emotionen und intellektuelle Tätigkeiten (Ratner 2000). Nuckolls postuliert, dass alle Menschen mit dem gleichen Repertoire an Grundemotionen ausgestattet sind.⁴ Kulturen wählen jedoch aus dem konstituierenden Bestand dieses Repertoires aus, d.h. aus der vorhandenen Bandbreite der Emotionen werden bestimmte Emotionen entweder hervorgehoben oder heruntergespielt.⁵

Alle Menschen sind mit dem gleichen Repertoire an Grundemotionen ausgestattet.

Stolz bleibt Stolz über kulturelle Grenzen hinweg, entscheidend jedoch ist die Art und Weise, wie eine Kultur Stolz elaboriert (Nuckolls 1996:64). Weiter gilt für körperliche und psychische Erkrankungen, dass sie universale Erfahrungen sind. Krankheit beeinträchtigt die Funktionstüchtigkeit des Körpers

4 Jede Kultur, die bisher studiert wurde, kennt sieben grundlegende Emotionen: Wut, Freude, Überraschung, Ekel bzw. Abscheu, Furcht, Verachtung, Traurigkeit. Jede Emotion ist mit einer eigenen Ausdrucksweise, Körperhaltung und Tonlage belegt (Vinogradov, *Brain Mind and Behavior: Defining the Mind*).

5 Ratner unterstreicht: Emotionen sind kulturell spezifisch und variabel. Obwohl sie auf einem biologischen Substratum gründen, das ein weites Spektrum an emotionalen Reaktionen ermöglicht, werden sie durch biologische Prozesse nicht eindeutig festgelegt (2000:Absatz „Conclusion“).

aller Menschen, egal wo sie leben. Und Trauer, Angst, Verachtung oder Depression kann Menschen überall treffen und zu psychischen Belastungen oder gar Erkrankungen führen. Der Kontext aber, in welchem körperliche und psychische Erkrankungen erlebt, und die Art und Weise wie damit umgegangen und Heilung gesucht wird, ist jeweils partikular (Badenberg 2008).

Missionare und Missionarinnen, medizinisches Personal, Entwicklungshelfer und -helferinnen im transkulturellen Dienst können und dürfen nicht davon ausgehen, dass Menschen mit einem anderen kulturellen Hintergrund körperliche und psychische Erkrankungen in gleicher Weise erleben, erklären und bewältigen, wie es in ihrer eigenen Kultur der Fall ist oder sein könnte. In gleicher Weise trifft dies auch auf Personen zu, die in Deutschland in der Seelsorge tätig sind oder als Therapeuten arbeiten und mit Menschen anderer Herkunft zu tun bekommen. Im Folgenden werden drei kulturelle Kontexte präsentiert und etwaige mögliche Herausforderungen beleuchtet, die sich dabei in Bezug auf therapeutische und seelsorgerliche Hilfe ergeben.

Transkultureller Kontext: Depressiv erkrankte Türken

Kraus macht auf zwei wesentliche Dinge aufmerksam: Erstens, ist „uns [...] keine

kulturfreie, quasi objektive Wahrnehmung möglich“ und zweitens, „deuten auffallende ‚Merkwürdigkeiten‘ fast immer darauf hin, dass wir Teile eines Phänomens wahrnehmen, dessen Einbettung in kultureigene Sinnstrukturen wir (noch) nicht nachvollziehen können“ (2010:11).

Depression ist weder ein neuzeitliches noch ein speziell westliches Phänomen. Trotzdem gilt es, meint Kraus, von der Vorstellung eines „überall gleich in Erscheinung tretenden Krankheitsbild“ (:10) Abstand zu nehmen.

Die eigenen – sowohl theologischen als auch therapeutischen – Denk- und Handlungsweisen sind Teil unserer kulturellen Brille und erscheinen als normal und gewöhnlich. Menschen türkischer kultureller Herkunft erleben einen depressiven Zustand in anderer Weise als Menschen mit deutscher kultureller Herkunft. Damit verbunden haben sie andere Erwartungen an die Seelsorgerin oder den Therapeuten. Für depressiv erkrankte Türken führt Kraus eine Reihe von eher seltenen, bzw. eher häufig in Erscheinung tretenden Merkmalen an (:11-15).

Gründe für einen depressiven Zustand bei Frauen, so Kraus, liegen im Bereich der Ehe und verwehrtter Bildungswege,

Depression ist weder ein neuzeitliches noch ein speziell westliches Phänomen.

Eher selten	Eher häufig
<p>traurige oder trauerartige Verstimmung im affektiven Bereich</p> <p>Schuld- oder Minderwertigkeitsgefühle</p> <p>Anhedonie (Einbuße an positiver Erlebnisfähigkeit)</p> <p>defizitär empfundene Persönlichkeitsmerkmale gelten kaum als Grund für eine Depression</p>	<p>eine als störend empfundene erhöhte Reizbarkeit in Verbindung mit einer reduzierten Kontrollierbarkeit aggressiver Impulse</p> <p>primär somatische Symptome (Schmerzen, Schlafstörungen, Vergesslichkeit & Abgeschlagenheit, Schwäche, Schwindel, Verdauungs- und Bewegungsstörungen)</p> <p>dissoziativ-psychogene Ohnmachtszustände, die als Krisen beschrieben werden</p>

bei Männern im Bereich der Arbeitsbedingungen, beruflich bedingter Spannungen und der finanziellen Situation (:13-14).

Konsequenz

Auf den westlichen Kontext fixierte seelsorgerlich tätige Personen, vor allem Therapeuten, stehen in der Gefahr, in der Frage nach dem Verhältnis zwischen somatischen und psychischen Symptomen den psychogenen Symptomen (intrapyschische depressive Emotionen, z.B. Verstimmungen im affektiven Bereich, Schuld- oder Minderwertigkeitsgefühle usw.) den Vorrang zu geben. Für den türkischen Kontext stehen jedoch eindeutig somatische Symptome (beeinträchtigte Körperlichkeit, z.B. Schmerzen am ganzen Körper, Verdauungs- und Bewegungsstörungen usw.) im Vordergrund.

Therapeutische und seelsorgerliche Hilfe

Die Merkmale, die Kraus bei depressiven Menschen türkischer kultureller Herkunft benennt, unterstreichen die auffallenden und für die Behandlung äußerst wichtigen Unterschiede zur west-europäischen Situation. Türkischen Patienten, „die Depression als einen ganzheitlich-

... wenn erkrankte Personen beim christlichen Seelsorger eine „ernsthaft gelebte Glaubenshaltung“ erkennen.

leibnahen Krankheitszustand erleben, sind Wechselbeziehungen mit der psychosozialen Situation durchaus plausibel“ (Kraus 2010:13). Für Therapeuten bedeutet dies, wesentlich stärker eine auf „Sozio-somatik“ (:13) und weniger eine auf Psychosomatik ausgerichtete Perspektive einzunehmen, da sich sonst auf ihrer Seite Ratlosigkeit

einstellen könnte (:14). Dies wirkt sich auch auf die Rollenerwartung an den Therapeuten aus: Im west-europäischen

Kontext versteht er sich als Partner, als „in kameradschaftlicher Weise“ zugewandter „Mitarbeiter“ (Ansbacher & Ansbacher 1995:273) des Hilfesuchenden. Türkisch depressiv erkrankte Personen hingegen

... neigen dazu, dem Behandler in hohem Maße Vertrauen und Wertschätzung entgegenzubringen, erwarten aber gleichzeitig ein engagiertes, zu sich rasch einstellendes Besserungen führendes Handeln. (Kraus 2010:14)

Aufgrund dieses großen Vertrauens und der Wertschätzung rät Kraus, zumindest anfangs die Beziehung weniger als *kollaborative Partnerschaft* zu gestalten, sondern „den Erwartungen im Blick auf einen aktiven Therapeuten in gewissem Umfang nachzukommen“ (2010:14). Im Laufe einer sich entwickelnden kollaborativen Partnerschaft kann dann zunehmend, so Antoch, die Aufgabe der Psychotherapie wahrgenommen werden, nämlich, Patienten *Ermutigung* zuzusprechen und mit ihnen *Lebensziele* zu entwickeln (in Wiher 2003:65).

In der seelsorgerlichen Praxis können spirituelle Aspekte dann hilfreich sein, wenn erkrankte Personen beim christlichen Seelsorger eine „ernsthaft gelebte Glaubenshaltung“ (Kraus 2010:15) erkennen und sie ausdrücklich damit einverstanden sind, biblische Beispiele und Bezüge in die Behandlung einfließen zu lassen. Das Angebot eines Gebetes wird in Krankheitsfällen oft dankbar angenommen. Innerhalb eines solchen Rahmens können SeelsorgerInnen mehr und mehr als kollaborative Partner agieren und einer Hilfe suchenden Person vielleicht erstmals die Gelegenheit geben, „im Gespräch mit einem fachkundigen Gegenüber ihr Leben erzählend zu reflektieren“, was oft zu einem verstärkten „Wertschätzen der eigenen Person“ (:15) führt.

Transkultureller Kontext: Westafrika und subäquatorial Afrika

Sprachen strukturieren die Welt unterschiedlich, vermitteln den Menschen eine jeweils für sie typische Sicht der Welt, und im Zentrum dieses Weltbilds operiert wie bereits erwähnt ein jeweils typisches Menschenbild. Wird diese Grundeinsicht/Grundlage ignoriert, ergeben sich erhebliche Missverständnisse und daraus resultierende Schwierigkeiten in einem interkulturellen Umfeld.

Kahl illustriert diesen Zusammenhang eindrücklich durch eigene Erfahrungen aus der Zeit, als er als Novize in die ghanaische Welt eintauchte. Mit der Aufgabe betraut, sich einer Hilfe suchenden Frau anzunehmen, eröffnete er die Begegnung ohne einen Augenblick zu zögern: „Das müssen Sie doch wissen!“ – und das war das Ende des Gesprächs (2010:16).

Man muss jedoch gar nicht mehr nach Westafrika reisen, um die dortige Welt zu erleben; zunehmend kommt die westafrikanische Welt durch Migration nach Deutschland, und Menschen von dort bringen ihr tradiertes Weltwissen ganz selbstverständlich mit. Da zu einem erheblichen Teil das Gemeindeleben von Migrationsgemeinden in der jeweiligen Muttersprache gestaltet wird, bleiben Denkmuster und Traditionen der Ursprungsländer erhalten und weichen mitunter sehr weit von deutschen Denkmustern und Vorstellungen bezüglich Krankheit und Heilung ab. Wie kann, fragt Kahl, unter diesen Bedingungen eine „heilsame Begegnung zwischen aus unserer Sicht ‚psychisch‘ ...erkrankten Westafrikanern einerseits und Seelsorgern und Psychotherapeuten andererseits“ zustande kommen? (:17).

Westafrikanische Weltbilder begreifen die Welt – wie andere traditional ethnische Gesellschaften weltweit – als das

sichtbar Wirkliche und das unsichtbar Wirkliche (Badenberg 2007a). Allerdings, so betont Kahl, ist dabei in keiner Weise von einem irrationalen Modell von Weltdeutung auszugehen, da seine Vertreter „sehr wohl zwischen Ursache und Wirkung zu unterscheiden“ (2010:17) wissen. Aber der Einfluss, den in einem so strukturierten Weltbild gutartige und böartige Geistwesen auf den Menschen haben, vor allem wenn Krisenzeiten wie Krankheit oder Unglück über jemanden hereinbrechen, darf weder unterschlagen noch ignoriert und noch weniger wegtheoretisiert werden. Westliche Therapeuten oder Seelsorger werden dann an ihre Grenzen kommen, wenn sie die Tätigkeit von Heilern, „Hexern“⁶ und Geistwesen sowie die spirituelle Dimension von körperlichen und psychischen Krankheiten außer Acht lassen, weil sie dann nur rein naturalistische Ursachen gelten lassen können.

Der Einfluss gutartiger und böartiger Geistwesen vor allem in Krisenzeiten.

Weltbild und Krankheit

Als im Jahre 2000 Chewe (sprich *Tschewe*) nach monatelanger Krankheit im Sterben lag, ging eine mehr als zehnjährige Freundschaft zu Ende. Über Wochen und Monate begleitete ich einen Freund und Wegegefährten – bis zu seiner letzten Ruhestätte. Chewe war aus dem Volk der Bemba, einer Ethnie im Norden Sambias, und seit früher Kindheit ein *ntenda*, ein Kränkling, gewesen und musste deswegen in vieler Hinsicht und in andauernder Weise mit Beeinträchtigungen leben. Im März 2000 wurde er schwer krank. Wiederholt waren Klinikaufenthalte nötig. Die Symptome waren

6 Eine bessere, aber aufgrund ihrer Länge unpraktische Bezeichnung ist „Personen, die anderen mit magischer Aggression Schaden zufügen“. Siehe dazu Kohl 2000:57.

charakteristisch für eine Krankheit, die nach einheimischen Krankheitskategorien als *icuulu* identifiziert wurde. Die Bemba kennen mindestens acht verschiedene Kategorien von Krankheiten. Zu der Kategorie *amalwele ya kulowekwa* (Krankheiten verursacht durch Magie) wird unter anderem *icuulu* gerechnet. *Icuulu* ist eine Schwellung, deren Form einem Termitenhügel (*cuulu*) gleicht (daher die Ableitung des Namens der Krankheit) und sich überall am Körper manifestieren kann. Die Schwellung ist für gewöhnlich sehr hart und zeigt sich in der vorher beschriebenen Form. Eine abdominale Schwellung dieser Art gilt als sicherer Todesbringer. Ihre Ursache ist entweder in einer magischen Handlung eines Machtmittelkundigen, der Menschen durch seine Machtmittel in feindlicher Manier entgegentritt, oder in der direkten Einwirkung eines Geistwesens zu suchen.

Welten trafen aufeinander: die medizinische Diagnose von Chewes abdominaler Schwellung lautete Amöbenruhr, die Menschen dort sprachen jedoch unbeirrt von *icuulu*. Chewe selbst gelangte an einen Punkt, wo er einbrach und der Druck von einflussreichen Familienmitgliedern so groß wurde, dass er selbst anfang zu glauben, er würde das gleiche Schicksal wie sein Vater und seine Schwester erleiden. Beide starben an *icuulu*, und ihr Tod wurde deshalb nicht auf eine natürliche Ursache zurückgeführt. Wiederholt erlebte ich emotional enorm belastende Situationen in der Betreuung von Chewe einerseits und der Auseinandersetzung mit meiner und seiner Weltsicht andererseits. Irritationen, Ratlosigkeit und Ärger traten auf. Hätte ich nicht seine Lebensgeschichte in ihren vielen Schattierungen gekannt und den durch einen langen Aufenthalt erworbenen Einblick in das kulturelle Universum der Bemba sowie unsere langjährige Freundschaft im Rücken gehabt,

hätte ich ohne weiteres der Gefahr erliegen können, innerlich zu kündigen. Kein Seelsorger, keine Therapeutin möchte diesen Punkt erreichen. Als Christen standen uns jedoch die Mitglieder der lokalen christlichen Gemeinde unterstützend zur Seite. Außerdem konnten wir uns selbst immer wieder vertrauensvoll in Gottes Obhut begeben (Badenberg 2008).

Menschenbild und Seelsorge

Neben den Krankheitskategorien, die in eine bestimmte Weltsicht eingebettet sind, ist es speziell das Menschenbild, das für Seelsorger oder Therapeuten eine enorme Herausforderung sein kann. Was heißt Seelsorge, wenn bei den Akan in Westafrika und den Bemba in Sambia die Vorstellungen von Seele- und Person-Sein sehr weit von euroamerikanischen Vorstellungen von Seele- und Person-Sein entfernt sind?

Kahl weist darauf hin, dass für die westafrikanischen Akan Person-Sein mit vier sehr differenzierten Vorstellungen verbunden ist: *ökra*, *sunsum*, *ntoro* und *mogya*. *Ökra* ist der spirituelle Aspekt des Menschen. Durch *ökra* wird ein Mensch erst ein Mensch; es ist eine Gabe des Schöpfergottes, ist unsterblich und unveränderbar. Der Verlust von *ökra* bedeutet für den Menschen seinen Tod. *Ökra* ist keine Macht, sondern ein personales Wesen, das eigenständig agiert und besonders in einer Beratungs- und Schutzfunktion dem Menschen zur Seite steht (2010:18).

Sunsum ist ein weiteres personales Wesen, das den Menschen begleitet und für dessen Charakter, Verhaltensweisen und Intelligenz verantwortlich ist. Es kann sich vom Menschen entfernen, im Traum agieren und Angriffsziel von

Was heißt Seelsorge, wenn die Vorstellungen von Seele- und Person-Sein weit von euroamerikanischen Vorstellungen entfernt sind?

Machtmittelkundigen sein. Diese können durch Rituale *sunsum* attackieren und somit den Menschen schädigen, z.B. den Körper mit Krankheit schlagen. Im Gegensatz zu *ökra* ist *sunsum* veränderlich, da es Schwäche zeigen und dies zum Erfolg einer Attacke auf den Körper des Menschen führen kann (:18).

Bei den matrilinearen⁷ Akan geben Eltern ihren Kindern nicht nur das biologische Leben. Kinder erhalten von ihrem Vater *ntoro*; es soll bis zur Pubertät des Kindes darauf hinwirken, „eine spirituelle Bindung zur Seite des Vaters zu etablieren“ (:18). Von der Mutter erhält ein Kind sein *mogya*, das eine Bindung an die Großfamilie mütterlicherseits bewirken soll, dem Kind also hilft, diese besondere Art der Blutsverwandtschaft zu verinnerlichen. Das *mogya* eines Menschen ist auch für den Status eines Individuums in der Gesellschaft verantwortlich (:18).

Dieser sehr knappe Abriss beleuchtet bereits ausreichend, wie komplex Menschenbilder sein können und wie sehr sie sich unter Umständen von westlichen Vorstellungen unterscheiden.⁸ Ethno-linguistische Untersuchungen (z.B. Käser 1977, 1989, 2004; Ikenga-Metuh 1991; Badenberg 2002, 2007b, 2008) haben in den letzten Jahrzehnten mehr Licht in das Dunkel komplexer ethnischer Kör-

per-, Geist- und Seelenvorstellungen gebracht.

Ein wesentliches Element von Menschenbildern in ethnischen Gesellschaften ist das Konzept geistartiger Doppel, die einen Menschen in der Regel ein Leben lang begleiten. Unter einer Anzahl solcher geistartiger Doppel befindet sich jedoch eines, das eine hervorgehobene Stellung einnimmt, weil es die Persönlichkeit des Menschen nach dem Tod des Körpers fortsetzt. Des Weiteren liegt seine herausgehobene Stellung darin begründet, dass ihm in besonderer Weise eine Funktion im Traum zukommt, und dass es selbst über psychisch-intellektuelle Fähigkeiten verfügt, also selbst eine Psyche oder „Seele“ oder noch genauer, einen **SEIC** besitzt. Die Psyche oder „Seele“ des Menschen ist in diesem Verständnisrahmen etwas rein Diesseitiges und zu diesem Körper und Leben Gehörendes und stellt mit dem Tod ihre Funktion ein. Für westliche Seelsorgekonzepte, die sich an einem aus der griechischen Philosophie stammenden christlichen Menschenbild orientieren, entstehen hier riesige Probleme im Blick auf die Angemessenheit ihrer Anwendung: Sie beziehen die „Sorge um die Seele“ bezüglich einer jenseitigen Dimension ja geradezu mit ein.⁹ Mitglieder ethnischer Gesellschaften hingegen würden jedoch kaum auf die Idee kommen, an der Psyche bzw. „Seele“ eines geistartigen Doppels, das nach dem Tod des Körpers *ihre (!)* jenseitige Existenz fortsetzt, seelsorgerliche Dienste auszuüben.

Konsequenz

Wie stark das Weltbild die Art und Weise von Seelsorge bestimmt, macht die Situation westafrikanischer Migranten deutlich. Da vielerorts die christliche Gemeinde der sozio-kulturelle Lebensraum von Migranten ist und ihre hei-

7 Matrilinear = die Abstammung wird durch die Mutter gerechnet.

8 Das aus der griechischen Philosophie stammende dichotomische bzw. trichotomische Menschenbild (Körper, Seele, Geist), ist auch in der christlichen Adaption problematisch, da im Allgemeinverständnis oft von Teilen gesprochen wird, so als ob der Mensch die Summe dieser drei „Teile“ wäre. Biblische Anthropologie teilt diese Sicht nicht, da die Bibel a) keine einheitliche Lehre vom Menschen hat (Wolff 1984:16), b) der Mensch grundsätzlich in der Beziehung zu Gott geschildert wird, und c) Körper, Seele, Geist Aspekte des Menschsein ausdrücken, die nicht als „Teile“ reduziert werden dürfen, sondern eine ganzheitliche Sicht betonen.

9 Als Ergänzung, siehe Badenberg 2007b:115.

matliche Welt sozusagen nur eine geografische Verschiebung erlebt, leben sie nach wie vor in den Strukturen ihres tradierten Weltwissens. Nach wie vor ist *ihr* Weltbild richtungweisend, wenn Krankheit auftritt. Es sind *ihre* Krankheitskategorien, *ihre* Vorstellungen über deren Ursachen (z.B. Einwirkung von Machtmittelkundigen oder von Geistwesen), *ihre* Vorstellungen über deren Auswirkungen, deren Behandlung und die Qualifikationen, die ein Therapeut oder eine Seelsorgerin haben muss, sowie die Erwartungen, die an ihn oder sie gestellt werden, die in Betracht gezogen werden müssen.

Für die Seelsorge an westafrikanischen Migranten – dies kann ohne weiteres auch auf Migranten aus anderen afrikanischen Ländern oder gar darüber hinaus ausgedehnt werden – fordert Kahl:

Westliche Seelsorge oder Psychotherapie unter Menschen westafrikanischer Herkunft ist m. E. erst dann sinnvoll, wenn ihre Vorstellung von Seele bzw. Psyche sich wenigstens einigermaßen mit hiesigen Vorverständnissen deckt. Das aber kann erst mit der Verinnerlichung des im Westen vorausgesetzten und praktizierten Weltwissens gelingen (2010:20).

In gleicher Weise ist die Verinnerlichung des in Westafrika – oder anderswo – vorausgesetzten und praktizierten Weltwissens da zu fordern, wo Therapeuten und Seelsorger schwerpunktmäßig Migranten betreuen, in einer interkulturellen Umgebung leben und arbeiten oder bei Auslandseinsätzen in Krisensituationen in der psychologischen Betreuung eingesetzt werden.

Therapeutische und seelsorgerliche Hilfe

Therapeutische Hilfe wird sich in den erwähnten afrikanischen Kontexten um ein *phänomenologisches Herangehen* bemühen, sich also auf die jeweils anderen Vorstellungen einlassen müssen. Ziel

kann nicht sein, Menschen von der Unsinnigkeit ihres Referenzrahmens überzeugen zu wollen. Vielmehr ist darauf zu achten, wie Menschen phänomenologische Gegebenheiten ihres Referenzrahmens gebrauchen (Hübner 2008:79-80).

Auch die seelsorgerliche Praxis wird ein phänomenologisches Herangehen betonen, also bewusst und gewollt das *Weltbild* von Hilfe suchenden Menschen als Referenzrahmen nehmen. Ein enormer Vorteil besteht dann, wenn Therapeuten oder Seelsorger die Muttersprache sprechen und die Kultur des oder der Betroffenen kennen, oder wenn Hilfesuchende die Sprache des Therapeuten oder der Seelsorgerin sprechen und in deren Kultur zuhause sind. Nur so können sie über Menschsein und damit verbundene Vorstellungen richtig (kulturell logisch) sprechen. Das schafft Freiraum für den/die Betroffene/n, ermöglicht ein besseres aufeinander Zugehen und fördert *Empathie*. Wenn diese sich aber auflöst und verschwindet, was passiert dann mit dem Verstehen? Wenn Menschen psychologische Schuld empfinden oder sie von Angst gepackt sind, weil sie der Überzeugung sind, jemand habe sie durch magische Mittel in diese Lage versetzt, reicht es nicht, diese Angst nur zur Kenntnis zu nehmen. Man muss verstehen und auf den Punkt bringen, warum Schadenszauber im Spiel ist und in welcher Art und Weise die Person davon betroffen ist, um darauf angemessen eingehen zu können (Badenberg 2008:247-248).

Ziel kann nicht sein, Menschen von der Unsinnigkeit ihres Referenzrahmens zu überzeugen.

Während der seelsorgerlichen Begleitung von Chewie bis zu seinem Tod waren mir gerade biblische Grundlinien eine große Hilfe. Elementar war, meine Rolle und meine Tätigkeit als Hirtendienst zu verstehen. Paulus fordert die Gemeinde in

Philippi (Phil 2,1) heraus, Christus – den Hirten par excellence – zum Vorbild zu nehmen und in Christus entweder Ermahnung oder liebevollen Zuspruch auszusprechen. Trotz Irritationen, Ratlosigkeit und Ärger (Badenberg 2008:248-249) hielt Christi Vorbild mich dazu an, inniges Mitgefühl und Erbarmen in unserer Beziehung zu praktizieren. Hirtdienst beinhaltet auch das Tragen von Lasten (Gal 6,2), ermöglicht also Entlastung, ist getragen vom Heiligen Geist in Wort und Tat und feiert das Leben in Christus auch im Angesicht des Todes (1 Joh 2,25).

Transkultureller Kontext: Kindliche Entwicklung in einer Hindu Großfamilie

Die Psychoanalyse hat in Südostasien – im Vergleich mit anderen Regionen der Erde – eine überraschende Hauptrolle in Forschungen und Untersuchungen gespielt. Psychoanalytische Theorie wurde nach Alan Roland jedoch überwiegend in der ethnografischen Arbeit und der Auseinandersetzung mit der vielfältigen Li-

teratur¹¹ angewandt, und weniger in der klinischen Arbeit. Roland stellt deshalb die Frage, in welchem Ausmaß die psychoanalytische Therapie mit Indern, sprich die angewandte Psychoanalyse, die Ergebnisse dieser Forschungen bestätigt oder

eine andere Perspektive anbietet. In Betracht gezogen wird hier nur Rolands Beitrag zu wichtigen Überlegungen bezüglich kindlicher Entwicklung in einer Hindu Großfamilie (2002:1).

Roland beruft sich auf die Arbeit von Kurtz (1992) und dessen These, dass die Hindu Großfamilie weit wichtiger für die gruppenorientierte Prägung der Hindu Psyche ist, als psychoanalytisches Theoretisieren bisher in Erwägung gezogen

hat. Kurtz' Betonung der Rolle der Schwiegertöchter, die sie in der Erziehung ihrer Kinder innerhalb der Großfamilie einnehmen, sei ein wichtiger Beitrag. Auch seine Sicht, dass Kultur die Psyche eines Menschen auf allen Ebenen durchdringt, bewertet Roland positiv. Dies ist insofern von Bedeutung, da Kultur in keiner Weise ein universal standardisiertes psychologisches Grundmuster formt. Psychologen, Therapeuten und Seelsorger müssen in der Lage sein, die westlich kulturellen Annahmen und Ansätze des Individualismus in der Psychoanalyse zu erkennen, da die Psychoanalyse auf eine hochgradig individualistische Psychologie hin ausgerichtet ist und individuelle Autonomie unterstreicht. Dies bedeutet, dass psychoanalytisches Theoretisieren bezüglich der Hindu Psyche – und der Psychen anderer, nicht-westlicher Ethnien – in signifikanter Weise verändert werden muss (in Roland 2002:8).

In Bezug auf die kindliche Entwicklung in der Hindu Großfamilie will Roland jedoch Kurtz' Argumentation nicht folgen. Kurtz ist der Meinung, die Hindu Mutter würde, während sie ihre Kinder physisch befriedigt (Nahrung gibt), trotzdem eine merkliche emotionale Distanz zu ihnen halten. Im Vergleich zu einer amerikanischen Mutter sei sie mit ihrem Säugling, Krabbel- oder Kleinkind nicht annähernd so empathisch oder emotional involviert wie jene. Dieses augenscheinliche Nichtinteressiert-Sein würde, so Kurtz, ihr Kind in die Arme der Schwiegermutter und ihrer Schwägerinnen treiben, worin der Grund für ein gruppenorientiertes Ego des Kindes liege. Roland hält dagegen – und stützt sich dabei auf seine eigene klinische Arbeit mit Hindus und Südasiaten –, dass Kurtz die frühe Entwicklung nonverbaler emotionaler und empathischer Anteilnahme und Kommunikation nicht verstanden hat, die später das Erkennungssiegel lebenslang funktionierender Beziehun-

... die westlich kulturellen Ansätze des Individualismus in der Psychoanalyse erkennen.

gen in einer Hindu Großfamilie ausmacht. Kommunikation innerhalb von Hindu Großfamilien findet immer auf mehreren Ebenen statt. Dazu gehört sowohl eine intensive, bewusste Orientierung auf das Nonverbale (Laune bzw. Stimmung, Gesten und Verhalten) als auch Mitteilungen verbaler Art, welche oft einen vieldeutigen oder doppel-sinnigen Charakter aufweisen (:9).

... eine intensive, bewusste Orientierung auf das Nonverbale.

Gerade dieser Mangel an Verständnis, so Roland, führe Anthropologen und andere (Psychologen, Therapeuten und Seelsorger) in die Irre, da sie annehmen, die Mutter würde sich von ihrem Kind abwenden, wenn sie sich in der Gegenwart ihrer Schwiegermutter aufhält. Selbst in einer solchen Situation, in der sie auf die kulturell motivierte Distanz gegenüber der Schwiegermutter zu achten hat, ist die Mutter emotional eng mit ihrem Kind verbunden. Kinder können diesen Sachverhalt sehr wohl realisieren und richtig interpretieren, da ihre Sozialisation in einer Umgebung stattfindet, die sich sehr komplexer Kommunikationsebenen bedient (:9).

Von weiterer Bedeutung für die kindliche Entwicklung in Hindu Großfamilien ist die Tatsache, dass eine Hindu Mutter ihre Kinder nie so offenkundig loben würde wie eine amerikanische (und deutsche) Mutter dies tut. Gründe dafür sind:

- Es wäre so, als ob die Mutter sich selbst loben und „beweihräuchern“ würde;
- sie würde sich der Gefahr des Neides (*evil eye*) und der Missgunst seitens der Schwägerinnen aussetzen;
- es würde im Kind einen Egoismus verursachen, der es nicht nur davon ablenken könnte, ein Wir-Ego, ein gruppenorientiertes Ego auszubilden, sondern

auch davon, sein spirituelles Ego (*atman*) zu entwickeln (:9).

Aufgrund ihres eigenen gruppenorientierten Egos und der Notwendigkeit der Integration in die Großfamilie ihres Mannes wird eine Mutter auch die Entwicklung eines gruppenorientierten Egos bei ihren Kindern unterstützen. Außerdem würde sie dem Kind erlauben, ein eigenes Bild von sich selbst und den anderen Mitgliedern der Familie zu entwickeln. Besondere Ermutigung erhält das Kind auch in der Entwicklung eines privaten Egos, d.h. eigene Gefühle und „Träumereien“ darf das Kind für sich selbst behalten, ohne dass auf diesen herumgetrampelt wird. Persönliche Eigenarten werden respektiert, da eine Hindu Mutter davon ausgeht, jedes Kind komme mit den Erfahrungen eines früheren Lebens in diese Welt (:9).

Zustimmung und Wertschätzung der Mutter für ihre Kinder sind in einer Hindu Großfamilie also keineswegs abwesend, werden aber sehr stark in nonverbaler Form vermittelt. Dies ist kein Mangel an empathischer Teilnahme und Zuwendung, sondern lediglich ein anderer, wenn auch ziemlich andersartiger Modus.

Konsequenz

Westliche Psychoanalyse ist individualistisch orientiert. Sie konzentriert sich auf das individualisierte Ich und unterstreicht die Autonomie des Ichs. Psychologen, Therapeuten oder Seelsorger müssen in der Lage sein, die Hindu Psyche als ein gruppenorientiertes Ego zu verstehen. Außerdem müssen sie die Zusammenhänge und Faktoren kennen, die für die kindliche Entwicklung in einer Hindu Großfamilie maßgebend sind. Die nonverbale Kommunikation zwischen Mutter und Kind ist dabei in besonderer Weise zu beachten.

Das familiär-gemeinschaftliche (gruppenorientierte) Ich in Südostasien steht

im Kontrast zu einem westlich individualisierten Ich. Die kindliche Entwicklung in einer Hindu Großfamilie, mit ihren komplexen Beziehungs- und Kommunikationsebenen deckt sich in keiner Weise mit dem klassischen Rahmen der *Familienkonstellation* in westlichen Ländern (Rolle der Mutter, Rolle des Vaters, Stellung eines Individuums innerhalb der Geschwisterreihe).

Therapeutische und seelsorgerliche Hilfe

Die Konzentration auf das Individuum und seine Stellung innerhalb der Geschwisterreihe wird unbedingt von einem Wir-Ego auszugehen haben, das schamorientiert ist. Der Verlust von Harmonie in der Großfamilie kann zu *Minderwertigkeitsgefühlen* führen (Versagen gegenüber dem Ideal), die sich als Schamgefühl äußern, sozial als Schande zu meistern sind und in einer Suche nach Ehre und Ansehen resultieren.¹⁰

Aufgrund der Sozialisation innerhalb einer präsenten Großfamilie ist zu vermuten, dass innere Konflikte und psychische Belastungen bei Personen ebenfalls häufiger psychosoziale Ursachen haben. Der aus Sri Lanka stammende Anthropologe Obeyesekere führt aus, dass die Frustrationen innerhalb einer solchen sozialen Welt mannigfaltig sind. Zum Beispiel ist es moralisch extrem schwierig, Vergeltung gegen jene zu üben, die einen dominieren (in Badenberg 2008:138). Das sind in einer Großfamilie ungleich mehr Personen als in einer deutschen Kleinfamilie. Hier ist der *soziale Aspekt*¹¹ vielleicht nicht nur die Ursache einer psychischen Belastung, sondern auch der Weg zu einer

Genesung. Denn Glücklichein und Erfolg einer Person stehen zu einem großen Teil in direkter Beziehung zu ihrer sozialen Einbindung. In der seelsorgerlichen Praxis kann die theologische Dimension der Versöhnung mit eingebracht werden. Weil Gott die Welt in Christus mit sich selbst versöhnt hat (2 Kor 5,18), ist Versöhnung mit sich selbst und mit anderen möglich. Die christliche Gemeinde als der Ort der Versöhnten kann ein sehr starkes *Gemeinschaftsgefühl* erzeugen und bei psychisch angeschlagenen Menschen mentale und psychische Gesundheit aktiv fördern.

Der Verlust von Harmonie in der Großfamilie kann zu Minderwertigkeitsgefühlen führen.

MiSüNo Konzept: Ein Seelsorgekurs anderer Art

Hinter der Abkürzung *MiSüNo* steckt das evangelisch-landeskirchliche Fortbildungsangebot *Mission-Süd-Nord*, das seit Januar 2006 Seelsorgekurse im fränkischen Neuendettelsau anbietet. Bedeutsam ist die Formulierung *MiSüNo*, weil sie von einer aus der Demokratischen Republik Kongo stammenden Person vorgeschlagen wurde und auf die Perspektive eines Afrikaners aufmerksam macht. Vorbei sind die Zeiten, in der Mission einspurig (Nord-Süd) war. Heute kommt der Süden in den Norden. Hauptanliegen der Fortbildung „ist die Erweiterung der biblisch-theologischen und seelsorgerlichen Fähigkeiten der Teilnehmenden“ (Fischer 2010:30).

Die Teilnehmenden sind hauptsächlich Männer und Frauen aus Migrationsgemeinden. Schätzungen zufolge gibt es in Deutschland etwa 800 solcher Gemeinden (:31). Ihre Nöte sind vielfältig und erfordern immer wieder eine hohe Flexibilität bei den Unterrichtsmethoden. Darüber hinaus besuchen Gemeindeleiter aus dem Bereich der Bayerischen Lan-

10 Adlers Individualpsychologie bietet hier gute Ansätze, da sie „basically a shame-oriented concept“ ist (Wiher 2003:66).

11 Dieser gilt nach Ansbacher & Ansbacher (1995:105) als der „bedeutendste Faktor in Adlers Individualpsychologie“.

deskirche diese Kurse. Der Kurs ist eine Plattform nicht nur des formalen Lernens, sondern vor allem der Begegnung und des gegenseitigen Austausches. Als ein zentrales Anliegen des Kurses formuliert Fischer:

Für die Wahrnehmung seitens der westlichen etablierten Kirchen in der Seelsorge an diesen Menschen ist es äußerst wichtig, deren mitgebrachte und hier weiter tradierte und sich verändernde Konzeptionen von Körper, Geist und Seele zu verstehen (:31).

Neben dieser ersten Prämisse, die deutsche SeelsorgerInnen im Umgang mit Menschen aus einer fremden Kultur für deren Welt- und Menschenbild sensibilisiert, können weitere wichtige Aspekte des Kurses benannt werden:

Fokus ist nicht die Seelsorge deutscher SeelsorgerInnen an den ausländischen KursteilnehmerInnen, sondern, wie Fischer es ausdrückt, eine „gegenseitige kulturzentrierte Seelsorge“ (:32). Neben den Inhalten der zehn Kurseinheiten steht ganz bewusst die Beziehungsarbeit im Vordergrund. So wird durch Gruppenbildung gegenseitiges Vertrauen gefördert, und Kursinhalte werden in praktischen Übungen vertieft (:32).

Gerade weil sich alle Teilnehmenden auf Augenhöhe treffen, kann in der Begegnung eine Wahrnehmung der eigenen Prägung, des eigenen Weltbildes stattfinden. So müssen unbedingt für Süd und Nord eigene Muster des Glaubens und der Kultur aus einem Abstand heraus betrachtet und durchaus kritisch hinterfragt werden (:32).

Neben Begegnung, Austausch, Übungen, Reflexion und Auseinandersetzung mit den eigenen Prägungen und denen der anderen, geht es insgesamt gesehen aber „weniger um eine therapeutisch orientierte, sondern vielmehr um eine biblisch wie kulturell zentrierte und in diesem Sinne ganzheitliche Art der Seelsorge“ (:33).

Abschließende Bemerkungen

Der kulturzentrierte Fokus von therapeutischer und seelsorgerlicher Hilfe ist wichtig, weil er Menschen da abholt, wo sie sind, nämlich innerhalb ihres tradierten Weltwissens (Weltbild) und ihrer Vorstellungen von Menschsein. Der biblische Fokus geht jedoch über kulturelle Parameter hinaus und stellt die Menschen in ihrem Menschsein in Bezug zu Gott: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie“ (1 Mo 1,27). Die im Schöpfungsakt begründete Gottebenbildlichkeit des Menschen gibt sodann eine Antwort auf das Wesen des Menschen: Sein meint nicht für sich (allein) sein, sondern in Beziehung und im Zugewandtsein zu Gott und den Mitmenschen zu leben. Penner sagt treffend: „To be created in the image of God means that to exist is to be relational“ (2008:53).

Das Beziehungsverhältnis ist kommunikativ ausgerichtet; Wort und Antwort¹² bedingen sich, weshalb der Mensch zur VerAntwortung gerufen wird und gezogen werden kann. Der Entschluss des Auszugs aus den von Gott gesteckten Grenzen in die selbst bestimmte vermeintliche Freiheit, endete für Eva und Adam in einer Bewegung des Rückzugs in ein Versteck. Gott reagierte indem er Adam rief: „Wo bist du?“ (1 Mo 3,9) im Sinne von: „Wo bist du in unserer Beziehung gelandet?“ Adam gab diesem Wort eine Antwort, die er jedoch nicht mehr aus einem Gott-zugewandt-Sein geben konnte, sondern aus einem bereits vollzogenen Gott-abgewandt-Sein geben

Gott sucht den Menschen gerade dort, wo er sich hinter seinem Weltbild versteckt.

¹² Verbale Kommunikation ist allerdings nur eine Dimension der Kommunikation. Sie ist im trinitarischen Wesen Gottes begründet. Siehe Piennisch (1995).

musste, worauf Gott ihn – und sie! – für ihr Tun und Nichttun schließlich zur Verantwortung zog.

Die theologische Erdung der Seelsorge geschieht auf der Prämisse, dass Gott den Menschen sucht und zwar gerade dort wo er *steckt*, auch wo er sich (seitdem) in seiner Welt und hinter seinem Weltbild *versteckt*. Effektive seelsorgerliche und therapeutische Hilfe erfordert Kompatibilität zwischen der kulturellen Weltanschauung von Hilfesuchenden und Hilfegebenden (Jerome in Pfeifer 2005:294). Seelsorge aus christlicher Perspektive stellt sich darüber hinaus „in den Dienst der Sache Jesu und des Nächsten“ (Fischer 2010:33), was die Möglichkeit einschließt, Menschen zu helfen, in Christus eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17) zu werden. Ganzheitlich erlebte Hilfe gibt dem Menschsein eine neue Qualität und wird diese Hilfe als Befreiung und Entlastung grundsätzlicher Art begreifen.

Bibliografie

(die vollständigen bibliographischen Angaben sind auf der Homepage des AfeM/Rubrik „Forschung“ zu finden.)

Ansbacher, Heinz L. und Rowena R. Ansbacher 1995. *Alfred Adlers Individualpsychologie: Eine systematische Darstellung seiner Lehre in Auszügen aus seinen Schriften*. 4. Aufl.

Badenberg, Robert 2002. *The Body, Soul and Spirit Concept of the Bemba in Zambia: Fundamental Characteristics of being human of an African ethnic group*. 2. Aufl.

ders. 2007a. „How about 'Animism'? An Inquiry beyond Label and Legacy.“ In Müller, Klaus W., (Hg.): *Mission als Kommunikation: Die christliche Botschaft verstehen*, 137-152.

ders. 2007b. *Das Menschenbild in fremden Kulturen: Ein Leitfaden für eigene Erkundungen*.

ders. 2008. *Sickness and Healing: A Case Study on the Dialectic of Culture and Personality*. 2. Aufl.

Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*.

Burlington, R. Gary 2008. „God makes a world of Difference: The Dialectic of Motivation and Meaning at the Creation of an African Theistic Worldview“. *Missiology: An International Review*, Jg. 36/4, 435-445.

Fischer, Moritz 2010. „Zwischen Kirchen und Kulturen“ *Magazin für Psychotherapie und Seelsorge* (Nov.), Jg. 4, 30-33.

Hübner, Michael 2008. Die Eigenverantwortlichkeit in der Individualpsychologie Alfred Adlers, untersucht für die Verantwortungsseelsorge des TS-Institutes, Neuendettelsau in Deutschland. DTh Thesis in Practical Theology, University of South Africa, Pretoria.

Ikenga-Metuh, Emifie 1991. „The Concept of Man in African Traditional Religion: With particular reference to the Igbo of Nigeria“. In Uka, E. M., (Hg.): *Readings in African Traditional Religion*.

Kahl, Werner 2010. „Migrationskirchen und Seelsorge: Begegnungen mit westafrikanischen Christen“. *Magazin für Psychotherapie und Seelsorge* (Nov), Jg. 4, 16-20.

Käser, Lothar 1977. Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk. Unveröffentl. Ph.D. Dissertation.

ders. 1989. *Die Besiedlung Mikronesiens: Eine Ethnologisch-Linguistische Untersuchung*.

ders. 2003. Das Verstehen begreifen: Sprache, Denken, Animismus. In Müller, Klaus W., (Hg.): *Gott zur Sprache bringen*, 46-55.

ders. 2004. *Animismus: Einführung in seine begrifflichen Grundlagen*.

Kohl, Karl-Heinz 2000. *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. 2. Aufl.

Kraus, Michael 2010. „Kultur und Krankheit“. *Magazin für Psychotherapie und Seelsorge* (Nov), Jg. 4, 10-15.

Newbigin, Lesslie J. E. 1989. „Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ“. *International Bulletin of Missionary Research* 13/2, 50-52, 54.

Nuckolls, Charles W. 1996. *The Cultural Dialectics of Knowledge and Desire*.

Penner, Glenn 2008. „A Biblical Theology of Persecution and Discipleship: Part 1. The

- Pentateuch.“ *International Journal for Religious Freedom* 1(1), 49-66.
- Pfeifer, Samuel 2005. „Psychopathologie und Kausalattribution. Besessenheit als Metapher für psychisches Leiden.“ In De Waardt, H. et al., (Hg.): *Dämonische Besessenheit: Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*, 293 – 305.
- Piennisch, Markus 1995. *Kommunikation und Gottesdienst: Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung*.
- Ratner, Carl 2000. A Cultural-Psychological Analysis of Emotions. www.sonic.net/~cr2/emotion.html[13.4.2011].
- Roland, Alan 2002. The Uses (and Misuses) Of Psychoanalysis in South Asian Studies: Mysticism and Child Development. Vortrag auf der South Asia Conference, University of Wisconsin, 11.10.2002. URL: <http://alan-roland.sulekha.com/blog/post/2002/11/the-uses-and-misuses-of-pychoanalysis-in-south.html> [20.12.2010].
- Schuster, Jürgen 2010. „Theologie im Kontext: Zur Vielfalt und Einheit kontextueller Theologien“. In Walldorf, F., Käser, L., Brandl, B., (Hg): *Mission und Reflexion im Kontext* , 236-256.
- Vinogradov, Sophia. Brain Mind and Behavior: Defining the Mind. Online im Internet: <http://www.youtube.com/watch?v=hZQILcEInBo> [24.01.2011].
- Wiher, Hannes 2003. *Shame and Guilt: A Key to Cross-Cultural Ministry*.
- Wolff, Hans Walter 1984. *Anthropologie des Alten Testaments*. 4.Aufl.

Noteworthy

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

Ein Forum für „Business as Mission“

www.bamthinktank.org

Die Website will ein Forum für Diskussion, Zusammenarbeit und Netzwerk zu Business as Mission sein. Der Diskussionsprozess mündet im Global Congress on Business as Mission, 25-28 April 2013. Der Business as Mission Think Tank findet in Zusammenarbeit mit der WEA und der Lausanner Bewegung, sowie in Partnerschaft mit vielen anderen Organisationen statt.

em-Archiv und Inhaltsverzeichnisse vollständig online

<http://missiologie.org/em-archiv.html>

Alle em-Ausgaben von 1985-2010 sowie die Inhaltsverzeichnisse bis 2012 sind nun online. Eine gesonderte Aufstellung aller Buchrezensionen bis 2010 ist ein zusätzlicher Service.

„In Christus“ und „im Herrn“: Christologische Einsichten aus dem Epheserbrief angewandt auf den Gemeindekontext in Bangladesch

Samuel Strauß

Dieser Artikel untersucht die Wendungen „in Christus“ und „im Herrn“ im Epheserbrief und versucht, im Lichte der so gewonnenen christologischen Erkenntnisse vom Autor beobachtete Tendenzen in der Homiletik in Bangladesch zu reflektieren. Dabei zeichnet sich eine theologische Zuspitzung auf zwei Aspekte der Person Jesu im Epheserbrief ab, die hohe Relevanz für das Heil und Handeln der Christenheit hat.

Samuel Strauß (Jahrgang 1976) war mit seiner Frau Anne 2004 – 2008 mit der Liebenzeller Mission International (LMI) in dem Bangladesh Baptist Church Sangha (BBCS) in Bangladesch tätig, vor allem im Gemeindekontext der südlichen Regionen der BBCS, in der dezentralen theologischen Ausbildung (TEE) von Gemeindemitarbeitern und Pastoren und im Gemeindebau in der Bangla-Sprache. Seit 2011 ist Familie Strauß zu einer weiteren Dienstperiode in Bangladesch.

Dieser Artikel ist die überarbeitete Fassung einer Semesterarbeit an der Akademie für Weltmission (AWM) in Korntal 2011 im Fachbereich Intercultural Studies.¹ Email: samuel.strauss@liebenzell.org.

Einleitung

Der folgende Aufsatz möchte die Christologie des Epheserbriefs (Eph) für die Homiletik in Bangladesch (BD) fruchtbar machen. Im ersten Teil werde ich typische Züge der Verkündigung im bangladeschischen Gemeindekontext skizzieren. Im zweiten Teil wird die Christologie des Eph an Hand der Wendungen „in Christus“ und „im Herrn“ exegetisch beleuchtet und anhand eines Schaubildes graphisch zusammengefasst. Schließlich werden praktische Schritte in der Be-

gleitung einheimischer Geschwister im Lichte der Erkenntnisse aus dem Eph reflektiert.

1. Beobachtungen zur Verkündigung in Bangladesch

1.1 Geschichte und Kontext der Christenheit

Eine Christenheit, die auf protestantischer Missionsarbeit basiert, gibt es im Gangesdelta seit über 200 Jahren. Die heutige Gemeindefarbeit des *Bangladesh Baptist Church Sangha* (BBCS), mit dem die *Liebenzell Mission International* (LMI) als Partnerorganisation zusammenarbeitet, geht zurück auf das bahnbrechende Engagement William Careys, der schon 1795 in Dinajpur wirkte. Dessen Bibelübersetzung ist nach wie vor die wichtigste im gesamten Bangladesch.²

1.2 Beobachtungen eines Missionars

Obwohl nach wenigen Jahren der Zusammenarbeit im BBCS gewiss keine umfassende Beurteilung der Homiletik seitens eines jungen Missionars gewagt werden kann, so habe ich doch immer wieder „kerygmatische Tendenzen“ in

¹ Der Autor bedankt sich herzlich bei Dr. Jürgen Kuberski für die gewinnbringenden Stunden am Epheserbrief und die Ermutigung zu dieser Veröffentlichung.

² Mehr zu den Anfängen u. dem Lebenswerk Careys bei Schirrmacher (2001, 5-52) und Barrett (2001, 99).

der Gemeindeverkündigung wahrgenommen, die in mir Bedenken wach riefen. Sie waren deswegen beunruhigend, weil sie einerseits jeweils biblische Aspekte richtig erkennen ließen, und doch zugleich unausgewogen und letztlich irreführend auf mich wirkten. Dazu folgende kurze Skizzen.

1.3 Gefährliche Verkündigung: Getrieben zur Gesetzlichkeit

Eine Tendenz in der Verkündigung mancher bangladeschischer (bd.) Prediger des Partner-Gemeindeverbandes lässt sich immer wieder aufspüren.³ Sie drückt sich darin aus, dass sie bewusst auf den Gehorsam der Christen im Tun abzielt. Dies geschieht oft durch einen Rückgriff auf Befehle (Imperative) aus der Heiligen Schrift, die von der Kanzel auf die Hörer ‚herabgedonnert‘ werden. In mehrjähriger Mitarbeit im Verband habe ich viele Predigten (von mir bekannten und befreundeten einheimischen Kollegen) an Konferenzen und in Gottesdiensten gehört, die einen ‚biblischen Imperativ‘ durch lautes Wettern von oben mit erhobenem Zeigefinger und einem antreibenden, ‚gesetzlichen‘ Ton als ‚den Willen Gottes für sein Volk‘ übermittelten. Die Sätze „Ihr sollt...“ und „Ihr müsst...“, „weil die Bibel es so befiehlt“ charakterisieren diesen Predigttaufbau und seine ersehnte Wirkung im Leben und Handeln der Hörer. Da der Imperativ in der Schrift vorhanden ist, wird dies als biblische Verkündigung angesehen.

Die Augen des Verkündigers werden groß, die Stimme drohend.

Diese Predigtweise ist insofern auch kulturell geprägt, als sie der Verkündigungs- und Disputationsart der Lan-

despolitiker und Moscheevorsteher entspricht. Es scheint, man wolle den „christlichen“ Erfolg (in diesem Fall die ethische Reaktion der Zuhörer) erzwingen. Auch das ausgeprägten Status- und Autoritätsverständnis (vgl. Lockerbie 1990, 36-40) mag hier eine Rolle spielen.

1.4 Gefährliche Verkündigung: Geliebt zur Passivität

Bezeichnet man den ersten, fordernden Ansprachestil als ‚hart‘, so gilt die zweite bedenkliche Verkündigungsweise als ‚weich‘. Nicht nur im Ton, sondern auch im Aufbau ist sie besänftigend. Sie betont die Liebe Gottes, die alle Schuld bedeckt und für jedermann gilt. Da diese Verkündigungsweise die (sich als Christen bezeichnenden) Zuhörer jedoch nicht unbedingt hinterfragen will, bestätigt diese gefährliche Verkündigungsart den *status quo*. Sie unterstützt ein z.T. nominelles Christentum, fördert die *establishment mentality* (Bhaskiaraj 2009, 143) mittels theologischer Richtigkeiten und wiegt die Zuhörer in einer unausgewogenen Sicherheit. Da der Indikativ in der Schrift vorhanden ist, beansprucht auch diese Art der Predigt, biblische Verkündigung zu sein. Nominalismus oder Passivität im persönlichen Glaubensleben und in der missionarischen Begegnung mit Muslimen (86%) und Hindus (12%; vgl. England 2002, 170) drohen als Konsequenzen.

1.4 Eine kritische Würdigung dieser Tendenzen

Mich beunruhigten diese Beobachtungen in meinem Dienst. Zunächst einige Bemerkungen: Die oben geschilderten Tendenzen in der Wortverkündigung mussten zur Verdeutlichung etwas überspitzt formuliert werden. Des Weiteren muss bedacht werden, dass diese problematischen Aspekte der Verkündigung dadurch verstärkt werden, dass aus

³ Wie allgemein in der bdn. Christenheit, so gilt auch für den BBCS, dass die Verbands- und Kirchenleitung ganz in einheimischen Händen liegt; vgl. Quinlivan 2001, 57.

kultureller Rücksicht auf den Status bzw. aus kirchenpolitischen Gründen einer theologisch und homiletisch oft nicht zugestützte Laienführung die Verkündigung in Kirchen und an Konferenzen zugestanden wird.

... die eigene
Autorität
einsetzen,
um die Autorität
Jesu zu
bekräftigen.

Dabei möchte ich keineswegs den bdn. Brüdern die Liebe zu Jesus aberkennen. Die Verantwortung und gemeinsame Sorge für die christliche Gemeinde, die auf den gemeinsamen Dienstreisen, in Gesprächen und Sitzungen offen-

kundig wurde und wird, wird von vielen Verantwortlichen würdevoll und trotz Anfechtungen getragen. In vielen Fällen haben die Brüder aufrichtige Absichten mit der gewählten, eingeübten Verkündigungsweise.

Ferner gibt es m.E. verständliche (auch kulturelle) Gründe für diese Zugänge zur Verkündigung. Der geistliche Dienst erwirkt oft nur bedingt seine sichtbaren Erfolge, und dadurch stehen Hauptamtliche und Laien in der Versuchung, selbst nachzuhelfen. Oder man will die Zuhörer von den Heilswahrheiten überzeugen und zur Anbetung des dreieinigen Gottes führen, weil man nicht immer sicher sein kann, ob die Glaubensgrundlagen recht verstanden wurden und in ein Vertrauensverhältnis zu Jesus geführt haben. Möglicherweise möchte man in der Predigt die eigene Autorität einsetzen, um die Autorität Jesu zu bekräftigen.

Es ist eine positive Entwicklung, dass einheimische Christen dem Glauben in ihrer Sprache und Redeweise Ausdruck verleihen. Beide geschilderten Verkündigungsrichtungen suchen ihre Berechtigung in der Schrift und schöpfen aus ihr. Bhakiaraj zeigt, dass in der Tat bereits Formen der Kontextualisierung des christlichen Glaubens in der Region sichtbar sind:

One concern has been to reflect contextual reality more effectively and thus attune the worship service to life as lived by the people (Bhakiaraj 2009, 142).

Allerdings stellten in der Geschichte die „twin aims of reforming a people [Ethik] and relating worship to current reality [kontextualisierte Dogmatik]“ (a.a.O., 142) stets eine ethisch-theologische Herausforderung für die südasiatische Christenheit dar. Zweifelsohne ist kontextualisierte Gemeinde positiv. Doch darf beispielsweise die Kontextualisierung der neutestamentlichen Paränese nicht auf einheimisch-weltliche Methoden (z.B. lautstarker Befehlsstil) zurückgreifen, wenn diese nicht dem ‚Geist‘ der Schrift entsprechen. Mehr dazu später.

Andererseits muss die Anfrage erhoben werden, ob eine Heilsverkündigung tatsächlich der Schrift entspräche, wenn die Rettung in Jesus als Selbstzweck aufgefasst wird, und eine Passivität im Glauben statt der praktischen Ausformungen des Glaubens im alltäglichen Handeln der Christen (und die Reflexion über das eigene Handeln) anvisiert werden. Als Beobachter, Freund und Begleiter der verkündigenden Brüder ist es mir ein ernstes Anliegen, eine echte Hilfe zu sein. Die wahrgenommenen Tendenzen in der Verkündigung darf man theologisch betrachtet wohl im Groben als Folge einer unvollständigen Sicht der Rechtfertigung durch das Vertrauen auf die in Jesus erwirkten Heilstatsachen einerseits und der Heiligung als Auswirkung des Heils in der Lebensgestaltung andererseits bezeichnen. Ist dies der Fall in Bangladesch, so lauern theologische, ethische und homiletische Gefahren im Leben, sowohl der hauptamtlichen und ehrenamtlichen Redner als auch der Zuhörer und Gemeinden.

Darf die Kontextualisierung der neutestamentlichen Paränese auf einheimisch-weltliche Methoden zurückgreifen?

Auf dem Hintergrund dieser für mich beunruhigenden Beobachtungen in der einheimischen Verkündigung in meinem Umfeld wurde der im Folgenden nachzuzeichnende Entdeckungsprozess am Epheserbrief, insbesondere an der Person

... vor-
herrschende
theologische
Grund-
annahmen
behutsam
hinterfragen
und zurecht
rücken.

Jesu, zu einer Neuorientierung. Im Forschen am Epheserbrief und Aspekten seiner Christologie wurde mir die theologische Problematik und ihre Lösung klarer. Mein Wunsch ist, dass vorherrschende theologische Grundannahmen, die in der bd. Verkündigung (und darüber hinaus) verstärkt zum Vorschein kommen, im Lichte

des Briefes behutsam hinterfragt und zurecht gerückt werden können.

2. Christologische Erkenntnisse aus den εἰν-Wendungen

2.1 Überblick

Die Grobgliederung des Eph scheint Auslegern keine Schwierigkeiten zu bereiten. Sie sind sich relativ einig, dass die theologische (soteriologische, christologische, ekklesiologische) Betonung in Kap. 1 - 3 der ethisch-paränetischen Betonung der Kap. 4 - 6 gegenüber steht.⁴ Im Folgenden soll begründet werden, wie die der Analyse der *christologischen εἰν-Wendungen des Eph*,⁵ vor allem aber

4 Vgl. Talbert 2007, 107; Best 2003, 174-176; Mauerhofer sieht in 1,3-3,21 den „göttlichen Heilsplan“ entfaltet, und in 4,1-6,20 den paränetischen Teil (2004, 122; so Hahn 1996, 5); Carson et al stellen „salvation“ gegenüber „lives lived in conformity with the salvation“ (1994, 314-315); George nennt Kap. 1-3 „the entire range of God’s salvific purposes“, wobei Kap. 4-6 „builds on the cosmic missional ecclesiology of ch. 1-3 and begins by exhorting all baptized Christians to live our common calling“ (2009, 398, 403).

5 Laut Hunter werden für christologischen εἰν-Wendungen werden im NT auf rund 200 Vor-

der εἰν Χριστῶ, /εἰν Κυρίῳ, -Wendungen, Parallelen zu dieser Grobgliederung des Briefes aufzeigt.

2.2 „In-Christus“ Wendungen

a) εἰν als Präposition

Im Epheserbrief kommt εἰν 120 mal vor (vgl. Moulton 1978). Hoffmann und Siebenthal stellen im NT fest, dass εἰν immer mit dem Dativ vorkommt, und zwar mit der Grundbedeutung „in“, aber auch „innerhalb, an, bei, durch, auf“. Diese Präposition kann instrumentale, kausale, modale oder lokale Sinnrichtungen haben. Ist εἰν mit einem „persönlichen Dativ“ verbunden, wie in dem Ausdruck „in Christus“, so treten zu den genannten Bedeutungen übertragene Bedeutungen, wie „Zugehörigkeit zu“, oder zuständiglich-lokale und adjektivale Sinnrichtungen.⁶ Nach Bauer ist die Bedeutung von *Χριστός* „der Gesalbte, der Messias, der Christus“.⁷

kommen gezählt: L. Morris (1990, 51) verweist auf A.M. Hunter (200 mal: *The Gospel According to St. Paul*. London, 1996, 33), aber auch auf A. Deissmann (164 mal: *The Religion of Jesus and the Faith of Paul*. London, 1926, 171). Beide lassen aber die Pastoralbriefe außer Acht lassen.

6 Zusammengetragen aus Hoffmann/Siebenthal 1990, 184i; Stoy 1997, 35; Steyer 1992, 31; Oepke 1959, 534-39. Welche Aspekte bei den Wendungen εἰν Χριστῶ und εἰν Κυρίῳ vorherrschen (bzw. wie sich εἰν zum Substantiv verhält) wird im Einzelnen unten zu klären und auszuwerten sein. Daher stammen kleine Unterschiede in den Übersetzungen von Luther und Elberfelder. Bei Luther geschieht z.B. die geistliche Segnung in 1,3 „durch Christus“ (instrumental), bei der Elberfelder Übersetzung „in Christus“, was wörtlich präzise ist, aber von der Sinnrichtung offen lässt, ob hier kausal, lokal o.a. gedacht werden soll.

7 Bauer 1988, 1768. *Χριστός* kommt im Griech. 25 mal in Eph 1 - 3, und 20 mal im Eph 4 - 6 vor, und wird so zu einer der häufigsten Begriffe im Brief, und zwar gleichmäßig in allen Kap. verteilt.

b) Vorkommen der „in Christus“ Wendung im Epheserbrief

Die Wendung „in Christus“⁸ weist eine andere Verteilung im Brief auf als das Substantiv „Christus“ allein. „In Christus“ (und Derivate) kommen insgesamt

8 Hierzu gruppiere ich die Wendungen „εν (τω) Χριστω (Ιησου)“ sowie „εν ω“, „εν ωτω“, sofern sie auf Christus bezogen sind.

29 mal im Epheserbrief vor, doch davon nur zweimal in der zweiten Briefhälfte (4,21.32)! Diese erstaunliche Verteilung scheint nicht von ungefähr zu sein, obgleich literar-statistische Argumente mit Vorsicht zu genießen sind. Die Wendung häuft sich in dem Teil des Briefes, in dem die Heilsbeschreibung (Kap. 1-3) am Stärksten ausgeprägt ist.

Abb 1: “In Christus”, “im Herrn”, “in Ihm” im Epheserbrief

Die gesuchten Wendungen kommen im Griechischen in den folgenden Versen vor. Die Versangaben für „in Christus“ sind fettgedruckt, für „im Herrn“ kursiv. Eine erste eigene Beschreibung bzw. Anfragen an den Text sind rechts angefügt.

Eph	Text (nach: LÜ)	Beschreibung
1,1	... an die Heiligen in Ephesus, die Gläubigen in Christus Jesus	Objekt des Glaubens;
1,3	... der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen im Himmel durch Christus .	Segensmittler, od. der Segen Selbst?
1,4	Denn <i>in ihm</i> hat er uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war	Erwählung
1,5	Gott hat uns vorherbestimmt, seine Kinder zu sein durch Christus nach dem Wohlgefallen seines Willens	Gotteskindschaft
1,6	...Gnade, mit der er uns begnadet hat in dem Geliebten	Beschenkt
1,7	In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut	Erlösung/Heil
1,9	...das Geheimnis seines Willens nach seinem Ratschluss, den Gott in Christus zuvor gefasst hatte	Heilsabsicht/Heilsplan
1,10	...um [seinen Ratschluss] auszuführen, wenn die Zeit erfüllt wäre, dass alles zusammengefasst würde in Christus ...	Universaler Heilsaspekt
1,10	... im Himmel und auf Erden [- <i>in ihm</i> : fehlt in LÜ].	Universaler Heilsaspekt
1,11	In ihm sind wir auch zu Erben eingesetzt worden	Erben heißt Adoptivkinder
1,12	... die wir zuvor auf Christus gehofft haben	Objekt der Hoffnung
1,13	In ihm seid auch ihr, die das Wort der Wahrheit gehört habt, nämlich das Evangelium von eurer Seligkeit ...	Objekt des Glaubens

Eph	Text (nach: LÜ)	Beschreibung
1,13	... <u>in ihm</u> seid auch ihr, als ihr gläubig wurdet, versiegelt worden mit dem Heiligen Geist, der verheißen ist,	Verbunden mit Hl.Geist
1,15	...Darum auch ich, nachdem ich gehört habe von dem Glauben bei euch <u>an den Herrn Jesus</u> (εἰς κυρίῳ Ἰησοῦ) und von eurer Liebe zu allen Heiligen,	Objekt des Glaubens; Zustand
1,20	[... die Macht des Vaters] wurde bei uns wirksam, mit der er <u>in Christus</u> gewirkt hat.	In seinem Leib? Auferstehungsidentifikation
2,5	... [Gott hat] uns, die wir tot waren in den Sünden, <u>mit Christus</u> lebendig gemacht	Gabe geistl. Lebens; Auferstehungsidentifikation
2,6	...er hat uns auferweckt und im Himmel eingesetzt <u>in Christus</u>	Auferstehungsidentifikation; Parallelität mit Christus
2,7	[Gott] hat zuerst den überschwänglichen Reichtum seiner Gnade durch seine <u>Güte</u> an uns <u>in Christus</u> gezeigt.	Segensmittler, bzw. der Segen Selbst
2,10	Denn wir sind sein Werk, geschaffen <u>in Christus Jesus</u> zu guten Werken	Schöpfung durch ihn
2,13	Jetzt aber <u>in Christus Jesus</u> seid ihr, die ihr einst Ferne wart, Nahe...	Zugang zum Heil
2,13	...die ihr einst Ferne wart, nahe geworden <u>durch das Blut Christi</u> .	Zugang zum Heil
2,15	...damit er <u>in sich selber</u> aus [Heiden und Juden] einen neuen Menschen schaffe	Einssein der Gemeinde
2,16	...indem er die Feindschaft tötete <u>durch sich selbst</u> .	Kreuzigung als Versöhnung
2,21	<u>Auf welchem</u> [Eckstein] der ganze Bau ineinander gefügt wächst ...	Zusammenhalt der Gemeinde
2,21	...wächst zu einem heiligen Tempel <u>in dem Herrn</u> .	Wachstum; Tempel ist in ihm
2,22	<u>Durch ihn</u> werdet auch ihr [Heiden? Oder alle?] mit erbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.	Teilhabe an Gemeinde
3,6	[Heiden sind] Mitgenossen der Verheißung <u>in Christus Jesus</u> durch das Evangelium	Teilhabe am Heil als universales Angebot
3,11	Diesen ewigen Vorsatz hat Gott ausgeführt <u>in Christus Jesus</u> , unserm Herrn	Heilsabsicht/Heilsverwirklichung
3,12	... <u>durch den</u> [in ihm haben] wir Freimut und Zugang haben in aller Zuversicht durch den Glauben an ihn.	Zugang zu Gott
3,21	[Gott] sei Ehre in der Gemeinde und <u>in Christus Jesus</u> zu aller Zeit...	Doxologisch; Bedeutung?; Parallelismus von „In-Christus“ und „in-Gemeinde“?
4,1	So ermahne ich euch nun, ich, der Gefangene <u>in dem Herrn</u> , dass ihr der Berufung würdig lebt...	Beschreibung der Gottesbeziehung
4,17	So sage ich nun und bezeuge <u>in dem Herrn</u> , dass ihr nicht mehr leben dürft...	Apostolische Autorität/Identität

4,21	Ihr habt doch von ihm gehört und seid <u>in ihm</u> unterwiesen, ...	Inhalt christl. Unterweisung
4,21	[ihr] seid in ihm unterwiesen, wie es Wahrheit <u>in Jesus</u> ist.	Wahrheit ist in ihm
4,32	Vergebt einer dem andern, wie auch Gott euch vergeben hat <u>in Christus</u> .	Vergebung
5,8	Denn ihr wart früher Finsternis; nun aber seid ihr Licht <u>in dem Herrn</u> .	Identität (Heiden)
6,1	Ihr Kinder, seid gehorsam euren Eltern <u>in dem Herrn</u>	Identität (Kinder); beschreibt <i>gehorsam sein?</i>
6,10	Seid stark <u>in dem Herrn</u> und in der <i>Macht</i> seiner Stärke	Inwendige Stärkung; parallel zu <i>kratos</i>
6,21	Wird euch Tychikus alles berichten, mein lieber Bruder und treuer Diener <u>in dem Herrn</u>	Identität (Mitarbeiter)

c) Das Bedeutungsspektrum der Wendung im Epheserbrief

Die Aussageabsichten der In-Christus-Vorkommen (aus Abb 1 zu entnehmen) können sicher unterschiedlich bewertet werden (Lincoln 1990, 21). Bedenkt man die Erarbeitung der „In Christus“-Stellen verschiedener Ausleger, so erkennt man beispielsweise bei Talbert und Best eine starke Betonung der instrumentalen Interpretation, bei Deissmann eine betont lokal-mystische, und bei Oepke und Hoehner eine stärker zuständig-lokale Deutung.⁹ Obwohl die Aussageabsicht der Wendung nicht immer eindeutig zu ermitteln ist (Seifrid 1993, 433; Best 2003, 32), wird Seifrid Recht haben:

... the Greek preposition *en*, ‘in’, may convey association of instrumentality, but the idea of a defining ‘sphere’ remains in such instances” (Seifrid 1993, 435).

Die „Sphäre“ des neuen Seins in Christus ist ein zentraler Aspekt der Wendung „in Christus“.

9 Vgl. die In-Christus Tabelle in Talbert 2007, 38; Best tendiert eher zum Instrumentalen (2003, 32-33). Deissmann wird so von Barth 1974, 69 u. Talbert 2007, 35 so eingeschätzt. Oepke 1959, 537 u. Hoehner 2002, 173-174 sprechen eher (und für mich überzeugend) von „Geltungssphäre“ bzw. „sphere or location“.

d) „In Christus“ im Überblick

Aus der Schilderung der auf Christus bezogenen *ev*-Wendungen in Abb. 1 geht hervor, dass diese Wendung für den Autor nur gelegentlich eine *betont* instrumentale Bedeutung hat.¹⁰ Viel häufiger prägt der lokal-zuständige Aspekt eines Zustands in Christus, bzw. die Identität,¹¹ die Christen nun in verschiedener Hinsicht „in Christus“ empfangen (*haben*) und nun verkörpern (*sind*).

Die Erlösung (1,7.14) ist in und durch (instrumental) Christus geworden. Sein Heilswerk in Kreuz (2,16), Auferstehung (1,20; 2,5) und Inthronisation (1,20f) konstituiert sowohl die Ekklesia (1,22; 2,10.21) als auch die Heiligen (1,1.15; 2,19). Die Gemeinde und ihre Glieder sind nun „in Christus“ und dort (d.h. in geistlicher Verbindung mit ihm) wird ihnen die Vielfalt der Identitätsbezeichnungen aus Abb. 2 zuteil (linker Kreis: In der Heilssphäre „in Christus“ *sind* wir Erwählte, Erben usw. und *haben* Erlösung, Gotteskindschaft usw.).

10 Aus Sorge, die Mystik Deissmanns nicht zu propagieren, scheint Talbert fast alle Stellen instrumental zu deuten, was aber der Mehrschichtigkeit der Wendung an vielen Stellen nicht gerecht wird.

11 Siehe die Sammlung einiger neutestamentlichen Stellen zur Identität in Christus bei Anderson 2010, 43-44.

2.3 „Im-Herrn“ Wendungen

a) Vorkommen der „Im Herrn“-Wendungen

Die hier entscheidende Wendung „in dem Herrn“ (griechisch εν κυριω) bzw. „in ihm“ (εν ω auf κυριος bezogen), finden wir neunmal im Eph., davon sechsmal in Kap. 4-6.¹²

Aus Abbild 2 geht hervor, dass bei dieser Wendung vor allem modale („im Herrn“ als Art und Weise oder Haltung, wie etwas geschieht) oder lokale („im Herrn“ als unter seiner Führung, in seinem Herrschaftsbereich) Bedeutungsaspekte mitschwingen. Diese hängen gewiss mit der ethisch-paränetischen Ausrichtung von Eph 4-6 allgemein und speziell mit der Verbindung dieser Aspekte mit dem Kyrios zusammen.

Kυριος war in der Antike durchaus der Titel des Kaisers, sodass im NT auf Jesus angewandt Aspekte eines „Gebieters“, „Besitzers“, aber auch eines „Herrn“, „Arbeitgebers“ und „Allherrschers“ eine Rolle spielen können (vgl. Bietenhard 1986, 660-661; ähnlich Bauer 1988, 932-934).

... Paulus
seelsorgerlicher
Ton in nicht
kasuistischen
Imperativen.

Interessant ist hier die zweifache Beobachtung, dass der Apostel Paulus (der Gefangene, Bezeugende: 4,1.17) „im Herrn“ weitere Imperative im Gemeindebrief

weitergibt. Wir finden keine Imperative „in Christus“ in Kap. 4-6 (auch nicht in 1-3), sondern „im Herrn“ oder auf diesen Herrn bezogen, bzw. von ihm hervorgehend (vgl. Abb. 2, rechter Kreis). Diese differenzierten Aspekte des Wirkens Jesu scheint Paulus bewusst im Epheserbrief unterscheiden zu wollen.

¹² Vgl. Moulton et al 1980. Κυριος finden wir 26 mal im Brief, 6 mal in Kap. 1-3 und 20 mal in Kap. 4-6.

b) Zusammenfassung zur Wendung „im Herrn“

Im Epheserbrief ist der erhöhte Herr im Blick, doch die Funktion des Herrn in der Wendung „im Herrn“ scheint mehrschichtig zu sein. Dass das „im Herrn“-Sein Teil einer neuen christlichen Identität wird, ist hoffentlich deutlich geworden. Befinden sich Christen (Sklaven, Diener, Gefangene usw.) „im Herrn“, so deutet das auf ihre Zugehörigkeit zu ihm und die neue Lebenssphäre unter seiner Herrschaft hin. Ihr Christsein (als Licht, Zeugnis, im Gehorsam, vgl. 4,17; 5,8; 6,1) will im Bewusstsein dieses Herrn und in der Verbindung zu ihm gestaltet werden. „Im Herrn“ geschieht die christliche Lebensführung, d.h. unter seiner Regie. Dabei werden die Imperative im Eph immer im Bewusstsein der vollbrachten Erlösung und nie als Forderung zur Erlangung derselben vom Apostel weitergegeben. So kann wohl das „im Herrn“ von 4,17 als „Schirm“ für die gesamten Ermahnungen in 4,17-32 gelten. Der „Ton“ der Paränese/Paraklese in den paulinischen Imperativen wirkt keineswegs schimpfend, treibend oder gesetzlich, sondern durchaus einladend und werbend.

The Christian life and good works are God's workmanship (2,10). This power of God works from within (3,15-20), and thus the exhortation is not part of some external compulsion under which Christians labor (Frerichs 1988, 297).

Wie könnte man z.B. den Bruch mit dem vorigen Leben Jesus schöner begründen als mit Eph 4,20? Kann man Ehespannungen besser angehen, als wie Paulus Frau *und* Mann anzusprechen, sie an ihre Verantwortung und Gottes Hilfe zu erinnern, und so füreinander zu gewinnen(5,21-33)?

So werden ohne lautes Wettern Menschen beider Geschlechter und aller Kulturen und gesellschaftlichen Schichten mutig zum christusgemäßen Handeln

„im Herrn“ hingeführt. Talbert hört diesen seelsorgerlichen Ton des Paulus aus den nichtkasuistischen Imperativen des Epheserbriefes heraus, und hält das neutestamentliche Interesse an der Umgestaltung des Charakters der Christen fest:

It was not the Pauline way to regulate everything of pastoral concern in the churches by casuistic law. The Pauline way was identity formation: shaping character by Christ, the living law, and giving only enough specifics to illustrate the direction Christian decision-making would take (Talbert 2007, 157).

2.4 Jesus: „Christus“ und „Herr“

Die Grobgliederung des Epheserbriefes in Heilswirklichkeit, bzw. Heilstatssache (1–3) und Heilswirkungen im christlichen Handeln (4–6) spiegelt sich in den auf die zweite Person der Dreieinigkeit bezogenen *ev*-Wendungen wider. Dabei ist Jesus beides gleichzeitig:

Christus und Herr. Gläubige sind grundsätzlich gleichzeitig *in* Christus und *im* Herrn.¹³ So folgert Hoehner, der in Anlehnung an Neugebauer dieselbe Konzentrierungen

der *ev*-Wendungen im Eph beobachtet:

Hence, our position is in Christ and we are to obey in the Lord or we are to become in the Lord what we are in Christ” (Hoehner 2002, 171).

Epheser 4,1 ist der Maßstab christlicher Ethik (Hahn 1996,93).

Die Aussagen des Epheserbriefes ernst zu nehmen und Jesus so zu vertrauen, wie der Brief dazu einlädt, bedeutet,

sowohl die betonte Heilsbeschreibung (Heilsindikativ) in und durch Christus als auch die Heilswirkung (Heilsimperativ) in und durch den Herrn von Herzen zu begrüßen. Ladd ermutigt dazu, die Spannung zugunsten einer gesunden Theologie und Ethik durchzuhalten:

We have found in several of the Pauline motivations for Christian living a tension between the indicative and the imperative. ... [T]he simple indicative is not enough; there must always be the imperative - humanity’s response to God’s deed (Ladd 1993, 568).¹⁴

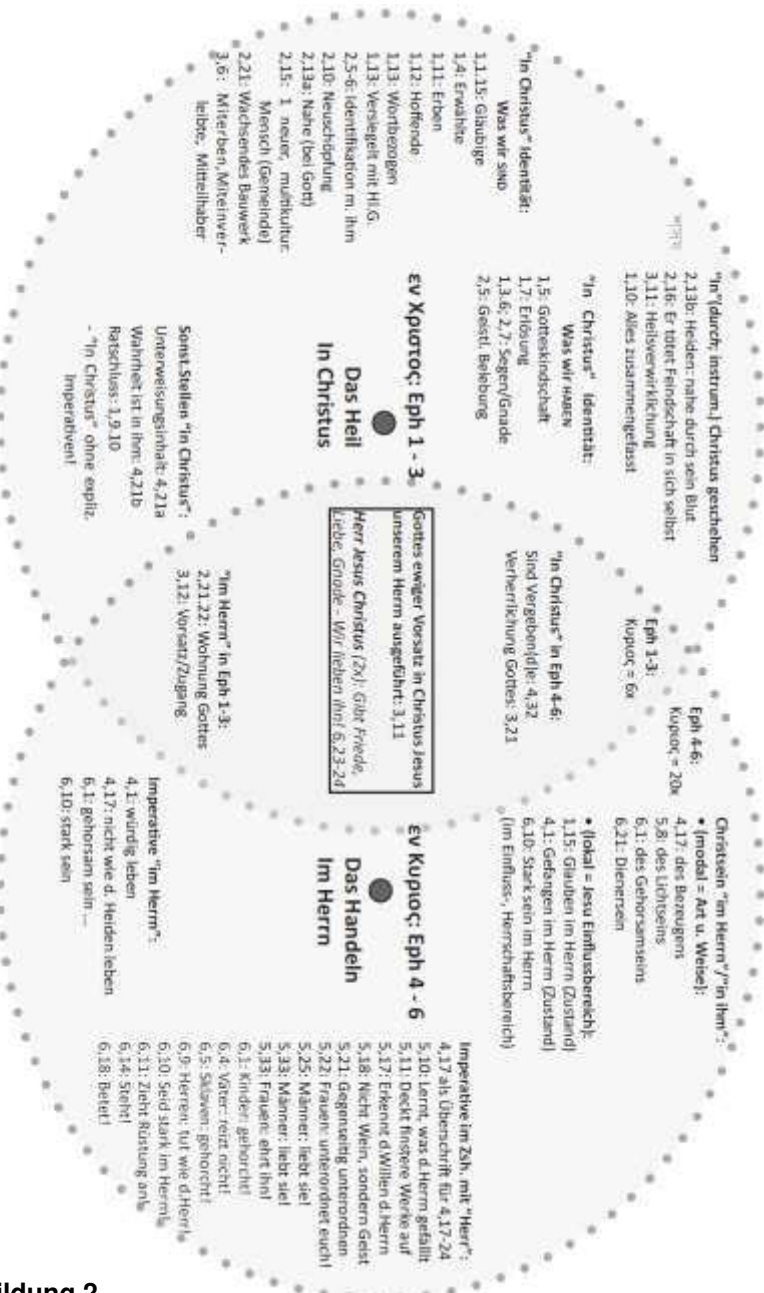
Es gilt, sich sowohl in der Heilssphäre Christi als auch in der Herrschaftssphäre des Herrn zu wissen und sich demgemäß im Handeln gebrauchen zu lassen:

Christ’s saving work is stressed..., a work that has significant implications for Christology. This emphasis persists throughout the letter: it is plain everywhere that who Christ is and what he does is at the heart of the Christian way (Carson 1994, 314).

Bezüglich der christologischen *ev*-Wendungen im Epheserbrief ergeben sich demnach zwei Konzentrierungen gemäß der Grobgliederung des Briefes. „In Christus“ lässt sich überwiegend mit der vom Vater gewollten und durch Jesus vollbrachten Erlösung, der Konstituierung der Gemeinde und der neuen Identität der Gläubigen (Kap. 1-3) in Verbindung bringen. „Im Herrn“ wirkt sich diese Identität aus und wird zum Modus des Handelns. Dabei wird nun die Antwort auf das angewandte Heil in Christus durch den Glauben geleistet. Abbild 2, ein Ergebnis dieser Arbeit, möchte das Gesagte zusammenfassen und die doppelte Konzentrierung „In Christus“ und „Im Herrn“ integriert in der einen Person Jesus veranschaulichen.

¹³ Die hier lediglich nur angerissene Forschung an der Christologie des Eph kann an dieser Stelle weder vertieft, noch im Lichte der paulinischen Gefangenschaftsbrieve, bzw. des NT ausgewertet werden.

¹⁴ Vgl. auch dazu Stuhlmacher 1999, 98.



Die Wendungen "In Christus" & "Im Herrn" als theologische Doppelspitze der Christologie des Epheserbriefs - v. Samuel Strauß

Abbildung 2

3. Umsetzung der Christologie des Epheserbriefs in Bangladesch

Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass diese Arbeit keine Literarstatistik betreiben will, um mit Zahlen und Begriffsverteilungen zu beeindrucken. Vielmehr sollte eine überzeugende Tendenz in dieser paulinischen Schrift deutlich gemacht werden, die uns hinterfragen will: Inwiefern entspricht unser Bild von Jesus und einem Leben mit ihm der theologischen Doppelspitze der Christologie des Epheserbriefes? Halten wir die Unterscheidung und das Zusammenhalten von einem Identitäts-stiftenden Heilswirken in Christus und einer Heilsauswirkung im Herrn im gehorsamen Handeln der Gläubigen durch? Schaffen wir das auch in der Verkündigung? Bringen wir diese Konzentrierungen wieder zusammen? Die Einschätzung Frerichs zum Eph ist richtig:

Proclamation [Eph 1-3] and exhortation [4-6] are not gospel and law here, or two separate distinctive functions of the Word or types of messages. They are united and one (Frerichs 1988, 297).

Obwohl die Anwendung auf meine Heimatländer Deutschland und Kanada ebenso relevant wäre, so möchte ich mich doch auf den bdn. Kontext, die einheimischen Mitarbeiter in der Verkündigung und unsere Aufgabe als begleitende Ausländer unter ihnen beschränken.

3.1 Gesundheit der Lehre

Obgleich die Christologie des Epheserbriefes an Hand der *ev*-Wendungen sich möglicherweise nicht *begrifflich* konsequent durch das griechische NT zieht,¹⁵ so steht das Grundanliegen der

Heilstatsachen einerseits, aus der andererseits die praktische christliche Lebensführung erwächst, durchaus auf solidem biblischen Boden. So kann laut Schlatter die Schrift

mit Heiligung das Ziel aussprechen, zu dem der Gehorsam den Glaubenden führt, sieht aber auch in der Rechtfertigung den wirksamen Grund, der die Lebensführung bestimmt, so dass aus ihr der Gehorsam gegen die Gerechtigkeit entsteht. Weil die Gerechtigkeit der Gemeinde auf dem Glauben beruht, bestimmt sie ihr ganzes Verhalten, weil sich Paulus den Glauben als eine echte, den Menschen bewegende Überzeugung denkt, aus der sich seine Gedanken und sein Wille ergeben (Schlatter 1984, 329; vgl. Polhill 1999, 344).

Der christliche Glaube ist weder tatenlos noch gesetzlich; die Wortverkündigung darf weder Ruhekissen, noch Peitsche sein. Somit sprechen die entfalteten Aspekte der Christologie des Epheserbriefes in beide eingangs geschilderten homiletischen Extreme in Bangladesch (und anderswo!) hinein. Die unerschütterliche Grundlage des Heils und die Möglichkeit nun „in Christus“ eine neue geistliche Identität als individueller Christ und als Gemeinde zu empfangen, ist unverzichtbare Grundlage für das Verständnis des „im Herrn“-Seins und die Anwendung von Eph 4–6 im bdn. Kontext. Auf der anderen Seite ist das Herr-sein-Dürfen (oder: Christus-sein-Dürfen) Jesu die Grundlage für die christusgemäße (oder: herrngemäße) Lebensführung in den alltäglichen Beziehungsgeflechten, in denen man sich als Christ (in BD) befindet. Sein Regieren im Alltag durch seinen Geist im Herzen der Christen und in der Gemeinde – seiner „Herrschaftssphäre“ – darf nicht vernachlässigt oder aufgelöst werden in der „Theologie“ der Heilstatsachen in

der dem Epheserbrief ansonsten sehr ähnlich ist, statt der *ev*-Wendungen die Sohnschaft Jesu eine zentrale Stellung ein.

15 Jedes neutestamentliche Buch hat unterschiedliche Schwerpunkte in Bezug auf Christologie und Christsein. So nimmt im Kolosserbrief,

Christus (Eph 1–3). In-Christus-Sein und Im-Herrn-Leben sind zusammen unabdingbare Elemente der Theologie des NT, zugespitzt im Epheserbrief und relevant für die südasianische Christenheit und darüber hinaus.¹⁶

3.2 Begleitung der Geschwister in der Verkündigung

Selbstverständlich will diese Gesamtsicht der „christologischen Ethik“ in der Verkündigung vermittelt werden. Dazu müssen aber die Verkündiger selber ermutigt und auch für dieses Anliegen der Schrift gewonnen werden:

Meine Brüder, predigt *Christus und immer wieder Christus!* Er ist das ganze Evangelium. Seine Person, sein Amt, sein Werk muss unser großes, alles umfassendes Thema sein (Spurgeon 1984, 32).

Mit diesem Ruf möchte ich meine Kollegen in BD ermutigen, sich in der Verkündigung auf die Mitte zu konzentrieren, die doch zugleich auch die

Breite des Heilsratschlusses Gottes ist und die „Theologie“ und „Ethik“ aufs Engste miteinander verkoppelt. Spurgeon fährt mit seinen „Ratschlägen“ sogar in einem Punkt fort, der den eingangs geschilderten Einseitigkeiten in der bd. Verkündigung ähnelt:

Wenn wir in unsern Predigten mit dem Eifer der Methodisten die Dogmatik der Puritaner vortragen könnten, so hätten wir eine große Zukunft (Spurgeon 1984, 33).

Demzufolge sind wir als ausländische Mitarbeiter, zu denen in BD traditionell oft aufgeschaut wird – ob uns das gefällt

16 Möglicherweise bezeichnet deswegen McRay (2003, 334) den Eph als „the heart of Paul“. Selbstverständlich laden diese Erkenntnisse dazu ein, die europäischen Kontexte diesbezüglich zu reflektieren.

oder nicht – zuallererst gefordert, die eigene christologische Sicht im Lichte des Epheserbriefes zu prüfen. Wo sind wir einseitig? Wo fordern wir, wo fehlen Grundlagen, oder wo bequemen wir uns in „sauberer“ aber konsequenzenloser „Theologie“?

In gewisser Hinsicht kann von uns als im Westen ausgebildeten Missionaren hier ein besonderer Beitrag gefordert sein. Nicht alle Bangladescher haben dieselbe Freude, das Interesse oder die Möglichkeit, die paulinische Christologie unter die Lupe zu nehmen und (Text-)Analyse zu betreiben. Das will schmackhaft gemacht werden. Hier spielt sicherlich auch die Lern-, Lehr- und Denkweise in BD eine Rolle. Blumenstengel beschreibt treffend die Lernsituation dieser gruppenorientierten und eher konkret als abstrakt denkenden Volksgruppen:

Sie sind „eher bereit, Sachverhalte so zu akzeptieren, wie sie ihnen präsentiert wurden, ... brauchen mehr Führung ... und die soziale Interaktion hat für sie eine höhere Bedeutung“ (Blumenstengel 1998, 2; vgl. Hofstede 1986, 301-320; Greenlee/Stück 2010).

Auf gesundem biblischem Fundament sind die so geprägten Geschwister wiederum in manchen Punkten eine Korrektur für uns durch die Selbstverständlichkeit ihres Gehorsams gegen Christus und der Umsetzung seines Wortes (z.B. in der selbstverständlichen Beteiligung der Gemeindeglieder in der Seelsorge und der Konfliktlösung).

Ferner, wenn Paulus uns für diese Gesamtsicht des christlichen Glaubens und Lebens durch den Geist hat gewinnen können, wie können wir, wie kann ich, die Gelegenheiten als Mitarbeiter nutzen? Ganz praktisch sehe ich hier beispielsweise die Nutzung der Pastorentreffen im Bezirk als eine gute Möglichkeit. Dort werden formale Dinge geklärt, Gehälter vom Dekan ausgehändigt und Schulungen oder Gottes-

Wo bequemen wir uns in „sauberer“, aber konsequenzenloser „Theologie“?

dienste erlebt. Oftmals werde ich gebeten, die biblische Orientierung zu gestalten. Da die „gefährlichen“ Tendenzen in der Verkündigung bekannt und doch nicht „aufgedeckt“ sind, könnten die schauspielerisch begabten Kollegen selbst diese Predigtarten stilisiert vorführen, um darüber miteinander ins Gespräch zu kommen. Dieses Vorgehen wäre kulturell angemessen, da die Mitarbeiter sich aus der Distanz und indirekt mit der Sache beschäftigen, ohne persönlich angegriffen zu werden.

Ein Überblick einerseits zur Identität, die Christen „in Christus“ haben, und andererseits über die daraus erwachsende Auswirkung „im Herrn“, der einen Anspruch auf unser Leben hat, könnten dargelegt werden. Entscheidend dabei ist, Mitarbeiter für das Zusammenhalten der beiden Konzentrierungen der Christologie zu gewinnen, um sie für eine ausgewogene Jesus-Predigt auszurüsten, und um weder tatenlose noch getriebene, sondern überzeugte, tatkräftige Gemeindeglieder mit der Hilfe des Gottesgeistes (3,16; 5,18) zu „kultivieren“.

3.3 Paulus in der ethischen Begründungsweise nachahmen

Die *Art und Weise*, wie Paulus die ethisch-imperativen Aussagen und seine Begründungsweise aus dem Zustand des In-Christus-Seins übermittelt, muss wahrgenommen werden und *nicht nur die Inhalte* der Aufforderungen „im Herrn“. Seine Vorgehensweise (die in dieser Arbeit nur gestreift werden konnte) gibt zu bedenken, ob wir als westliche und bangladeschische Prediger den richtigen Ton treffen.¹⁷ Die bereits begonnenen Bestrebungen, ein „theolo-

gisches Forum“ mit einer Auswahl von einheimischen und ausländischen Theologen und Verantwortungsträgern des Gemeindeverbandes zu bilden, könnten sehr wohl von den christologischen Anregungen aus dem Epheserbrief befruchtet werden. Überhaupt würde es der weiteren Reifung der immer besser kontextualisierenden christlichen Gemeinde Bangladeschs dienen, wenn ethische Fragestellungen bewusst auf dem Hintergrund des Ist-Zustands „in Christus“ miteinander bedacht und Anregungen für die Gemeinden im Lichte der Herrschaftssphäre Jesu formuliert werden.

Zum Schluss: Eine Doxologie aus Eph 6,23-24

Gesunde Theologie mündet in der Doxologie. Das ist auch die Intention der vorliegenden Arbeit. Nachdem der Eph nach den Wendungen „in Christus“ und „im Herrn“ untersucht wurde, liest man die letzten Verse des Eph anders.

Friede sei mit den Brüdern und Liebe mit Glauben von Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus! Die Gnade sei mit allen, die lieb haben unsern Herrn Jesus Christus, in Unvergänglichkeit (Eph 6,23-24).

Es erscheint mir als kein Zufall, dass Paulus den Herrn Jesus Christus neben den Vater stellt, sie gemeinsam als Quelle der Segnungen (und christlicher Tugenden) preist und so den Brief beschließt. Alle Leser des Eph werden zur geisterfüllten Antwort eingeladen, der Liebe des Gottessohns, der beides ist, Christus und Herr (vgl. Kol 2,6; Phil 3,8 und das Bekenntnis in Apg 2,36), mit eigener Liebe und Gehorsam zu erwidern.

Bibliographie

Alle Bibelzitate sind der Lutherbibel von 1984 entnommen.

17 Aufmerksamkeit an dieser Stelle brächte nicht nur Früchte innerhalb der christlichen Gemeinde, sondern ebenso im Dialog über Christus mit Andersgläubigen; vgl. Hedlund 2000, 214-215.

- (die vollständigen bibliographischen Angaben sind auf der Homepage des AfeM/Rubrik „Forschung“ zu finden.)
- Anderson, Neil T. (2010): *Neues Leben - Neue Identität*. 8.Aufl.
- Barth, Markus (1974): *Ephesians 1-3. The Anchor Bible*, Bd. 34.
- Bauer, Walter, Kurt Aland und Barbara Aland (Hg.) (⁶1988): *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der frühchristlichen Literatur*.
- Best, Ernest (2003): *Ephesians: A Shorter Commentary*.
- Bhaskiaraj, Paul Joshua (2009): „Christianity in South-central Asia, 1910-2010“. In: *Atlas of Global Christianity 1910 – 2010*, 142-145.
- Bietenhard, H. (⁵1992): „κυριος“. In: *TBNT*. Bd.1: 658-665.
- Blumenstengel, Astrid (1998): „Individuelle Lernstile“. Online unter: <http://dsor.upb.de/~blumenstengel/Individuelle-Lernstile.html>; eingewählt am 1.5.2009.
- Carson, D.A., D.J. Moo und L. Morris (1994): *An Introduction to the New Testament*.
- Conzelmann, Hans (1987): *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*. 4. Aufl.
- Frerichs, Wendell (1988): „Reconciled in Christ: Ministry in Light of the Ephesians“. In: *Word and World*. 7/3: 293-300.
- England, J.C., et al (2001): *Asian Christian Theologies: A Research Guide to Authors, Movements, Sources*. Bd.1.
- George, Sherron Kay (2009): „Joined and Knit Together ... Each Part Working Properly: A Missiological Reflection on Practices of God’s Holistic Mission in Ephesians“. In: *Missiology: An International Review*. 28/3: 397-409.
- Goppelt, Leonhard (1981): *Theologie des Neuen Testaments*. (3.Aufl.)
- Greenlee, David und James Stück (2010): „Deutschsprachige Pädagogen und interkulturelle Leiterschaft“. In: *em* 2/10: 77-90.
- Hahn, Eberhard (1996): *Der Brief des Paulus an die Epheser*.
- Hedlund, Roger E. (2000): *Quest for Identity. India’s Churches of Indigenous Origin: The ‘Little Tradition’ in Indian Christianity*.
- Hoehner, Harald W. (2002): *Ephesians: An Exegetical Commentary*.
- Hoffmann, E.G. und H. v. Siebenthal (1990): *Griechische Grammatik zum neuen Testament*. (2.Aufl.).
- Hofstede, Geert (1986): „Cultural Differences in Teaching and Learning“. In: *International Journal of Intercultural Relations* 10: 301-320.
- Ladd, George E. (1993): *A Theology of the New Testament*.
- Lincoln, G. (1990): *Ephesians. Word Biblical Commentary*, Bd. 42.
- Lockerbie, J. und C. Stagg (1990): *Bangladesh at a Glance*.
- Mauerhofer, Erich (2004): *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bd.2. (2.Aufl.).
- McRay, John (2003): *Paul: His Life and Teaching*.
- Morris, Leon (1990): *New Testament Theology*.
- Moulton, W.F., A.S. Geden u. H.K. Moulton (Hg.)(1978): *Concordance to the Greek Testament*. (5.Aufl.)
- Murshid, Tazeen (1997): „State, nation, identity: The quest for legitimacy in Bangladesh“. In: *South Asia: Journal of South Asian Studies*. 20/2: 1-34.
- Oepke, Albrecht (1959): „ev“. In: *TWNT*. Bd.2: 534-539.
- Polhill, John B. (1999): *Paul & His Letters*.
- Quinlivan, Frank (2001): „Bangladesh“. In: *A Dictionary of Asian Christianity*. Scott W. Sunquist (Hg.).
- Schirmmacher, Thomas (2001): *Be keen to get going. William Carey’s Theology*.
- Schlatter, Adolf (1984): *Die Theologie der Apostel*. (4. Aufl.)
- Seifrid, M.A (1993): „In Christ“. In: *Dictionary of Paul and His Letters*. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G.Ried (Hg.), 433.
- Spurgeon, Charles Haddon (⁴1984): *Ratschläge für Prediger*. (4.Aufl.).
- Stuhlmacher, Peter (1999): *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Bd.2. .
- Talbert, Charles H. (2007): *Ephesians and Colossians. Paideia Commentaries on the New Testament*.

Bericht von dem Diskussionsforum „Evangelisation und Transformation“, Herrenberg, 4.-5. Januar 2013:

„Ich fühle mich wohl – doch fühle ich mich etwas alleine“

Wie der AfeM einem jungen Theologen dienen kann

Manuel Böhm

Der folgende Beitrag ist der bewusst persönlich gehaltene Bericht eines Jung-Theologen über die Jahrestagung des AfeM am 4. und 5. Januar in Herrenberg bei Stuttgart zum Thema „Evangelisation und Transformation“.

Manuel Böhm, 27 Jahre, ist Masterstudent im 2. Semester an der Theologischen Hochschule Ewersbach. Er ist ausgebildeter Rettungsassistent und ‚Südostasien-Bereisender‘ für Missions-Praktika. Sein berufliches Interesse liegt in der Verbindung von fundierter Theologie mit Mission, insbesondere dem Bereich des social business. Email: manuel.boehm@th-ewersbach.de.

Wohlfühlen beim Ankommen

Schon beim Eintreffen an der Tagungsstätte am Freitag wird deutlich: Jeder kennt fast jeden, viele begrüßen sich mit Namen, und ich als Erstteilnehmer hoffe bald auf Namensschilder. Endlich. Kreppklebeband sagt mir, wer meine Gegenüber sind. Da ist die Vorstellungsrunde am Tisch nur ein Anreißer, bei dem nicht jeder direkt sagt, welche Posten und Funktionen er innehat. Doch als Einsteiger „in diese Welt“, erfahre ich später, mit wem ich alles am Tisch saß und diskutierte. Doch geht es auf der Tagung um Posten?

Schon in der Einleitung von Dr. Thomas Schirmmacher¹ wird deutlich, dass es nicht darum geht, „ob Transformation und Evangelisation geboten sind“ (das sei eine ethische Frage), sondern wie sie

1 U.a. Rektor des Martin Bucer Seminars, Sprecher für Menschenrechte und Vorsitzender der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz.

im Verhältnis zueinander stehen. Und damit beginnt die Reihe der Vorträge der einzelnen Theologen und Missionswissenschaftler.

Wohlfühlen bei den Beiträgen der Referenten

Was nun folgt ist (Missions-)Theologie verdichtet in den Vorträgen der Referenten. Jeder hat zwölf Minuten, um seine Position darzulegen und im Nachgang ist die Möglichkeit für das Plenum zur Nachfrage und Diskussion. Doktoren, Professoren, Weltreisende, Berufserfahrene und Missionare reden nun miteinander – kommt man sich da nicht klein vor, als Student und Erstteilnehmer? Nicht, wenn man bedenkt, dass alle auch einmal angefangen haben und Lehrer hatten, von denen sie geprägt wurden.

Zu hören in den Vorträgen ist u.a. Bedauern, wie von Ulrich Parzany², dass evangelistische Dienste der Gemeinden anscheinend auf Kosten sozialer (gesellschaftsrelevanter) Arbeit gestrichen werden würden. Er definiert Mission umfassend (Evangelisation, soziale Verantwortung, Gemeinschaft, Gebet) und macht seine Sorge um den Austausch oder Ersatz der notwendigen Verkündigung des Wortes deutlich: „Kann es ganzheitlich genannt werden, wenn soziales und politisches Engagement die

2 Pfarrer und ProChrist-Leiter.

explizite Evangelisation ersetzt?“³ Mir kommt dabei die Frage, ob diese auf der Tagung nun noch öfters durchscheinende Angst berechtigt ist, wird sie ja auch nicht von allen geteilt.

Die Reaktion von Tobias Faix⁴ darauf erfolgt direkt: Der Begriff „Gesellschaftstransformation“ sei nicht glücklich gewählt worden. Prof. Dr. Johannes Reimer⁵ betont weiter, es sei der Fokus auf Gesellschaftsrelevanz der Gemeindegarbeit zu legen. Ziel, so Faix, sei ja kein gezwungener „Gottesstaat“, sondern die Frage, wie die Kraft des Heiligen Geistes wirken könne. In seinem Vortrag tätigt Faix u.a. eine Begriffsherleitung von „Transformation“⁶ für das Zusammen von sozialer Aktion und Evangelisation in Bezug auf Wheaton 1983. Er betont, dass gelernt werden muss, Strukturen zu verstehen, um Menschen und ihre Verhaltensweisen nachvollziehen zu können und durch sozialanalytische Auswertung sündige Strukturen zu erkennen. Deutlich wird, dass Gott Subjekt der Handlung, also seiner Mission, ist.⁷

Darauf will Volker Gäckle⁸ durch seine Anfragen die Theologie der Transformation biblisch-theologisch hinterfragen. Welche Art von Hermeneutik stehe dahinter, fragt er – eine „paradigma-

tische“⁹? Er legt die „Transformatorische Theologie“ auf zwei Bibeltexte fest, den Exodus und das Jubeljahr und kritisiert die sozialetische und befreiungsethische Überfrachtung. Gäckle, so meine Worte, kritisiert eine soteriologische Konnotation der „Transformations-Theologie“ und weist auf notwendige Klärungspunkte am theologischen Unterbau der transformativen Bewegung hin.¹⁰

Dies greift Prof. Dr. Johannes Reimer auf und erläutert zu manch einer Kritik an der sozialen Aktion „unser Dienst an den Menschen schafft das nötige Vertrauensverhältnis, und das Gespräch, der Dialog mit den Menschen, legt Grundlagen zum Verständnis der Anliegen des Reiches Gottes; unser gelebtes Zeugnis weckt Neugierde und Interesse an Gott, und unsere Verkündigung ruft schließlich zu einer Lebensübergabe an Jesus Christus auf.“¹¹

Dies scheint mir eigentlich auch die gemeinsame Richtung der Tagung vorauszuweisen, denn am Ende der Tagung steht in der Ergebnisformulierung klar, dass hier Einigkeit besteht: „Es muss ein Zusammen sein von Verkündigung durch Wort und Tat“.

Ron Kubsch¹² erläutert im Vortrag, dass das Evangelium als Frohbotschaft der Rettung und nicht als Imperativ für einen neuen Moralismus zu gelten hätte.¹³ Namen wie Moltmann und Beyerhaus fallen und durch sie hinterfragt er die Ethik der Transformation.

Das kritische Hinterfragen der sozialen Aktion im gesamten Verlauf der Tagung wirkt teils aber etwas flach oder überspitzt, denn es wird ein Machbarkeitsdenken vorgeworfen, das aber in keiner

3 Parzany, Ulrich, Vortragsskript S. 2.

4 Studienleiter am Marburger Bildungs- und Studienzentrum.

5 Missiologie in Lehrfunktion an der University of South Africa und der Theologischen Hochschule Ewersbach.

6 Rekurrend auf Lausanner Verpflichtung 1974 Art. 5 und Frankfurter Erklärung von 1970.

7 Ich entdecke für mich eine Verknüpfung zum Studium von Leonardo Boff's Befreiungstheologie, Bosch und seiner „transforming mission“ und freue mich, dass diese Themen nun auch einmal praktisch verhandelt werden und nicht nur als Buch auf dem Tisch liegen. Besonders als es an das Thema des Reiches Gottes im Jetzt geht.

8 Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission.

9 Gäckle, Volker, Vortragsskript, S. 2.

10 Vgl. Gäckle, Volker, Vortragsskript, S. 10.

11 Reimer, Johannes, Vortragsskript, S. 4.

12 Dozent für Apologetik und Neuere Theologiegeschichte am Martin Bucer Seminar.

13 Vgl. Kubsch, Ron, Vortragsskript S. 4.

Weise referiert wird.¹⁴ Doch durch die Vorträge kann erkannt werden, dass eine zukünftige Weiterarbeit an der Eschatologie notwendig ist, besonders an der schwierigen Fragestellung über das Reich Gottes, wann, wo und durch wen es sich durchsetzt oder zeichenhaft verwirklicht wird.

Erfrischend anders bringt Rolf Zwick¹⁵ den Gedanken ein, dass es scheinbar eher ein deutsches Denken sei, eine künstliche Trennung von Evangelisation und (Transformation) sozialer Verantwortung zu durchdenken, denn woanders auf der Welt würden die Menschen nicht verstehen, dies voneinander zu trennen.

Leider geht Dr. Manfred Kohls¹⁶ Stimme in der Auseinandersetzung etwas unter, der neue Wege der Projektarbeit fordert. „Wir müssen mehr von der Wirtschaft wissen“; „Leute wollen investieren“. Dies hätte mich persönlich noch etwas weiter gereizt, aber da es ja eine Tagung ist, spreche ich ihn später persönlich an.

Was ist *der Dienst des AfeM* also für einen Jung-Theologen nach diesen vielleicht ein wenig mit Input überfrachteten 12-Minuten-Vorträgen? Ich erkenne, dass das Hören gemischter Stimmen im Vergleich zur bekannten Lehrmeinung an der Ausbildungsstätte und kritisches Hinterfragen mir viel näher kommt als manche Bücher. Es kann sich mir eine differenzierte Sicht erschließen, jedoch merke ich auch: Wer nicht alle Denkansätze hinter den Namen kennt und einordnen kann, verlässt sich vielleicht zunächst auf den Vortragenden, weil noch keine eigene kritische Auseinandersetzung möglich war. Doch das kann ja auch motivieren, tiefer in die Materie

14 Ebenso wird die Kritik stark an einer Buch-Quelle aufgebaut, die nicht von den anwesenden Vertretern stammt.

15 Vorsitzender der Micha-Initiative in Deutschland und Jugendpfarrer

16 Tätig in Programmen und Internationaler Entwicklung des Overseas Council International

einzusteigen. Muss man dafür unbedingt promoviert haben, um mitzudenken, mitzureden? Nein! Das zeigen die Tischgruppendifkussionen.

Wohlfühlen bei den Tischdiskussionen

An meinem Tisch sitzen u.a. ein Vorsitzender eines Gemeinde-Dachverbandes, Missionsinteressierte, ein Sekretär eines Missionswerkes und ein Autor von missionstheologischer Literatur – mir sind nicht alle Namen noch Gesichter bekannt, aber mich kennt ja auch keiner. Wir begegnen uns in angenehmer Gesprächsatmosphäre, haben einen intensiven Austausch über das Verhältnis von Evangelisation und sozialer Aktion und werden angeregt durch die Vorträge. Mir bleibt im Nachgang besonders im Gedächtnis, dass sich doch immer wieder zeigt, *wie* westlich wir denken. Wir differenzieren die Fragestellung in die Betrachtung beider Aspekte und es wird ein lineares Denken deutlich, das nach einer Priorität der Evangelisation oder der sozialen Aktion fragen will. Doch klar wird der Gruppe bald auch, dass ein Ineinander-Aufeinander-Bezogen-Sein, Wort und Tat zusammen, in der Liebe Gottes gründen kann.

Hier wird mir klar, wie das Wissen des Studiums, nun praktisch diskutiert, seine Relevanz hervorbringt und ich erkenne den *Dienst des AfeM* darin, dass er einen Gesprächsraum und ein Begegnen auf Augenhöhe bieten kann, sodass alle Generationen an einem Tisch miteinander diskutieren.

Wohlfühlen beim „Netzwerken“ (Austauschen)

Was bei den Vorträgen nicht ausgesprochen wird oder an den Tischen im Gruppengespräch keinen Platz hat, findet seinen Raum bei den Kaffee- oder Essenszeiten. Hier werden Kontakte geknüpft oder aufgefrischt. So bildet sich

auch beim Abendessen schnell ein Tisch mit Studenten, die sich über ihre Studienprogramme austauschen.

Wird das „Netzwerken“ als ein Vernetzen gesehen, so findet sich dies auch in der Ergebnisformulierung der *listening group*. Sie stellt ihre Wahrnehmung der Tagung vor – was noch einmal einen guten Überblick über die Vorträge gibt. Im Anschluss daran hat jede Tischgruppe ein Fazit ihrer Diskussionen vorzutragen.

Deutlich wird die Verbindung: Transformation und Evangelisation gehören zusammen. Die Bezüge dabei müssen durch theologische Grundlagenarbeit hergestellt werden. Dabei bleiben aber am Ende einige Fragen und Kontroversen offen: das Thema der Eschatologie, die Perspektive der Transformation, das dezidierte Verhältnis von Transformation und Evangelisation. Was bleibt da übrig, als weiter zu denken, sich auszutauschen und zu hinterfragen?

Durch dieses gemeinsame Austauschen der Gedanken über Generationen hinweg und das Hören der unterschiedlichen Ansichten bin ich motiviert, mich zu fragen, wie der *AfeM* mir *dienen*, also helfen könnte bei der Zukunftsgestaltung und damit ein tieferes Einsteigen in die Welt der Missionswissenschaft ermöglichen.

Dennoch allein fühlen? Ein Ausblick!

Nach der Ergebnisformulierung bleibt die Möglichkeit des Plenums, die letzten Fragen zu stellen. Ich wage den Schritt und äußere die Titelaussage, dass ich mich bei der Tagung sehr wohl gefühlt habe und den Austausch als sehr anregend empfunden habe, jedoch mich in meiner Altersklasse relativ (bis auf vielleicht sieben andere) allein gefühlt hätte. Die Frage „wie die Herren, die vorgebracht haben, denken, dass eine junge Generation mit in diese wichtigen Gespräche genommen werden kann und in solche Aufgaben hineinwachsen kann“,

regt nach kurzer Pause unterschiedliche Reaktionen an.

Tobias Faix spricht von einer „Kultur des Zulassens von Fehlern“. Fehler müssten möglich sein ohne Druck auf die Jungen, so Marc Jost. Das ist eine Atmosphäre, in der man sich willkommen fühlt! Eine Kultur des Miteinanders vom Denken, Reden und Handeln und besonders: Lernen!

Zwar war es gar nicht meine Intention, Protest gegen Ältere zu schüren, doch Zwick sagt, „wir müssen unsere Plätze räumen“, und ich frage mich, ob das direkt so radikal umgesetzt werden muss. Geht es nicht auch darum, Plätze finden zu lassen, in Plätze einzuführen und Nachfolger sehen, die Plätze übernehmen könnten – also nicht Plätze räumen, sondern junge Generation fördern und fordern?

Gereifte Missionstheologen entstehen nicht von heute auf morgen, sie müssen sich bilden und gebildet werden. Hier kann der *AfeM seinen Dienst* durch ihre Karte der hochkarätigen Besetzung ausspielen, kann jungen Missionsbegeisterten fundierte Missionstheologie für die Praxis bieten, damit keine unklare Theologie eine „Gefahr“¹⁷ werden kann. Damit die erspürte Angst, dass „in kommenden Generationen Verwuschungen stattfinden“¹⁸ nicht Wahrheit wird, muss meine Generation schon jetzt nicht nur an den Ausbildungsstätten geprägt werden, sondern auch in diese Arbeitszweige eingeführt werden, damit Theorie und Praxis an den Schlüsselstellen Hand in Hand gehen, damit Missionspraxis durch alltagserprobte Missionstheologie reflektiert werden kann.

Aber ob diese Bedenken real sind, ist nur erfahrbar, wenn die junge Generation auch hier zu ihrer Theologie befragt wird

17 So in der Diskussion der Ergebnisformulierung bezeichnet.

18 Grober Wortlaut der listening group bei der Ergebnisformulierung.

und geprüft werden kann, ob ihre Intention so weit weg ist von der bisher vertretenen. Vielleicht sind es nur andere Wege und Worte, das gleiche Evangelium einer Welt von heute zu sagen und letztlich die Vorstellungen von evangelikalener Theologie gar nicht so weit voneinander weg. Mir zeigten dies die Diskussionsrunden an den Tischen, dass es

durchaus ein gutes Miteinander gibt. Fragt Manfred Kohl noch im Abschlussplädoyer: „Wo ist die nächste Generation?“, antworte ich: „Hier (hoffentlich)!“ und hoffe auf die Einladung und Anwesenheit meiner Altersgenossen für die nächsten Tagungen oder Berichte. Erste Schritte sind getan. Danke an den Vorstand!

Jetzt erschienen: Tagungsband der AfeM-Tagung 2012

Gott – der Drei-Eine: Anstoß der Mission

aus dem Inhalt: Th. Schirmmacher: Missio Dei – Gott sendet Gott – Mission aus dem Wesen Gottes; A. Meier: Trinität neu entdeckt – Zur trinitarischen Begründung der Mission in der neueren missiologischen Diskussion; A. Loos: Verheißungsvolle und beunruhigende Trinitätslehre; R. Badenberger: Missio Dei – Kraemer, Vicedom, Chewe and Nida; R. Strähler: Trinität – ein unglaublicher Anstoß? Wenn Moslems an Christus glauben; J. Reimer: Zur Frage einer kritischen Kontextualisierung. u.a.m.

170 Seiten, 17,80 Eur[D] / 18,30 Eur[A] / 24,80 CHF – **Sonderpreise für em-Abonnenten und AfeM-Mitglieder. Bestellung direkt beim Verlag: info@vtr-online.de**

Kontextualisierung um jeden Preis?

Eine Reaktion auf den Artikel von Eberhard Werner, „Bibelübersetzung im Orient – Neue Überlegungen“, em 1/12, S. 3-16

Titus Vogt

Titus Vogt ist Prodekan des Martin Bucer Seminars, Studienleiter des Studienzentrums Hamburg, aber seit Jahren auch regelmäßig am Studienzentrum Istanbul tätig. Email: titus.vogt@bucer.de.

Unter anderem durch die Arbeit an unserem Istanbul Studienzentrum¹ bin ich in der Vergangenheit immer wieder auch auf Fragen rund um Insider-Bewegungen gestoßen, nicht zuletzt in kontroversen Diskussionen der Studenten vor Ort. So habe ich mit großem Interesse auf dem Rückflug von einem

meiner letzten Istanbul-Aufenthalte den Artikel „Bibelübersetzungen im Orient – Neue Überlegungen“ von Eberhard Werner gelesen.

Zu Hause angekommen, habe ich den Artikel noch einmal zur Hand genommen und einige Punkte notiert, die ich zunächst mit Kollegen am Martin Bucer Seminar (an)diskutiert habe, die ich aber gern auch dem Autor und den Lesern von *em* vorlegen möchte.

Vorweg sei gesagt, dass ich sehr an soliden und repräsentativen Informationen interessiert bin, vor allem aus erster Hand und gern auch von Leuten, die selbst dazugehören oder diesen Bewegungen positiv gegenüberstehen. Die nachfolgenden kritischen Anmerkungen

¹ Das Martin Bucer Seminar (www.bucer.org) hat seit ca. sechs Jahren auch in Istanbul ein Studienzentrum unter einheimischer Leitung und hilft so den türkischen Gemeinden in der Ausbildung ihres theologischen und pastoralen Nachwuchses.

sind deshalb zunächst einmal mehr als Rückfragen an den Artikel zu verstehen, denn als Aussage über die realen Bewegungen oder Anfrage an diese selbst. Dort, wo ich inhaltlich Kritik übe, ist sie auf jeden Fall konstruktiv zu verstehen!

Mir ist grundsätzlich klar, dass man in einem Artikel mit einem Umfang von knapp 13 Seiten und indem vieles thesenhaft und überblicksartig dargestellt wird, nicht alles im Detail begründen kann. Aber ich war schon erstaunt, an wie vielen Stellen der Autor – aus meiner bisherigen Sicht der Dinge – ziemlich starke Thesen quasi undiskutiert ‚mal eben‘ behauptet und als gegeben hinstellt. Ein paar Beispiele:

Nach einer Würdigung der „translatorische[n] Bibel-Vielfalt“ in der Türkei konstatiert er: „Trotzdem wurde der kommunikative Durchbruch in die islamische Bevölkerung der Türkei hinein bis jetzt nicht erreicht“ (S. 11), als ob die Frage nach einem solchen kommunikativen Durchbruch lediglich eine Frage der Übersetzung sei – das zumindest kommuniziert für mich der Artikel über weite Strecken. Kann man die Schuld an einem weltweiten Phänomen, nämlich dass islamische Völker für das Evangelium schwer zu gewinnen sind, wirklich an der Art der Bibelübersetzung festmachen?

Für dieses wie für alle Beispiele gilt: Es wäre hilfreich, wenn die implizierten Konsequenzen ausformuliert würden. Im Moment wird vieles nur zwischen den Zeilen kommuniziert, und da kann es bekanntlich ja durchaus auch zu Missverständnissen kommen, die gerade bei einem solch ‚heiß‘ diskutierten Thema besser zu vermeiden sind.

Was dann aber unter der Überschrift „Kommunikationsprobleme von Bibel-

übersetzung im islamischen Raum“ kommt, verwundert mich schon, beklagt der Autor doch offenbar den Umstand, dass islamische Gelehrte und Gläubige die „gängigen Bibelübersetzungen ... nur ungen“ benutzen oder zitieren (S. 11). Liegt das wirklich einfach an der Art der Bibelübersetzung? Wäre also der Anteil der Christen in der Türkei heute viel höher, wenn man schon früher anders übersetzt hätte?

Oder: Er stellt fest, dass „nur wenige Teile der islamischen Bevölkerung diese [Bibelübersetzungen] als Heilige Texte bezeichnen und wahrnehmen“. Was sind seines Erachtens die Gründe? Er führt u.a. an: „Autorisierungsproblem: Die Zulassung der Bibeltexte wurde zwar von staatlicher, nicht aber von islamisch-theologischer Seite gegeben.“ Man fragt sich, ob es wirklich ein seriöses Kriterium für die Güte einer Bibelübersetzung sein kann, dass auch islamische Autoritäten (oder anderswo vielleicht buddhistische, hinduistische, atheistische oder was auch immer für Autoritäten) eine Bibelübersetzung quasi ‚absegnen‘.

Weiter schreibt Werner dazu: „Die Nichtanerkennung der türkischen Bibelübersetzungen als Heilige Texte ist aus zwei Gründen erstaunlich: Der Westen geht mit der islamischen Offenbarung anders um und betrachtet selbst nicht-autorisierte Übersetzungen des Qur’an als Heilige Texte (z. B. deutsche Ahmadiyya Qur’an Übersetzung).“ (S. 11). Ich muss gestehen, dass ich mir da doch etwas die Augen gerieben habe. Werner hat formal in mancher Hinsicht sicher recht, denn im Rahmen des interreligiösen Dialogs hier in Deutschland wird von kirchlicher Seite der Koran schnell einmal als Heilige Schrift bezeichnet. (Ich habe das im „Arbeitskreis christlich-islamischer Dialog“ des ACK Hamburg zur Genüge gehört.) Aber kann das tatsächlich ein Argument hier in der Debatte, im Rahmen „evangelikaler Missiologie“ sein? Natürlich nehme auch

Ist die Frage nach dem kommunikativen Durchbruch lediglich eine Frage der Übersetzung?

ich zur Kenntnis und respektiere, dass für Muslime der Koran ein heiliger Text ist, selbstverständlich. Aber ich anerkenne ihn als Christ gleichwohl nicht als solchen, wie könnte ich!

Ziel der neueren Ansätze in der Türkei sei, dass „das Identifikationsproblem gelöst“ wird. „Die türkische Bevölkerung soll sich insgesamt kommunikativ im Bibeltext wiederfinden“ (S. 12). Unter dem Stichwort „Identifikationsproblem“ hatte Werner auf S. 11 formuliert: „der Sprachgebrauch in diesen [= den bisherigen] Übersetzungen wird als christliche Umgangssprache identifiziert, deren Begrifflichkeiten sich nicht mit islamischen Konzepten deckt.“ Auch da würde ich sagen: Gut, die Sprache mag bei den neueren Übersetzungen als Umgangssprache² gelten. Aber erstens gibt es immer noch auch die älteren Übersetzungen, die „ehrwürdiger“ klingen. Und zweitens wäre noch zu diskutieren, ob eine besonders feierliche oder sonst nichtalltägliche Sprache wirklich geistlicher ist. Mit Hinblick auf die Sprache des Neuen Testaments würde ich das erst einmal grundsätzlich bestreiten. Obwohl eine hochstehende Literatursprache zur Verfügung stand, nämlich das klassische Griechisch, ist das NT eben nicht in dieser Sprache, sondern in Koine geschrieben worden. Und dieses Koine-

2 Ob sie es wirklich ist oder ob es einfach eine zwar aktuelle, aber doch gute und hochstehende Sprache ist, wäre noch separat zu diskutieren. Zumindest hierzulande ist der Begriff „Umgangssprache“ eher negativ konnotiert und wird als ungeeignet für die Verwendung als Schriftsprache betrachtet, wofür die man sich der standardisierten Hochsprache bedienen sollte. Dass aber schon die aktuelle türkische Hochsprache in den Ohren überzeugter Muslime sehr modern klingt, verwundert mich kulturell nicht, sondern ist zu erwarten, ist der Islam doch nachhaltig durch eine arabische Sprache geprägt, die sehr alt und in keiner Hinsicht modern ist. Insofern ist vermutlich für (zumindest) konservative Muslime nicht erst die Umgangssprache im religiösen Kontext problematisch, sondern eben schon die aktuelle Hochsprache.

Griechisch war bekanntermaßen kein ‚King-James-Griechisch‘. Aber auch zum zweiten Punkt wünschte ich mir eine Begründung: Liegt es nicht erst einmal an vielen Stellen in der Natur der Sache, dass sich biblische Begriffe von muslimischen Konzepten unterscheiden? Mit welcher Begründung und wie will man das pauschal überwinden?

Werner scheint an nicht wenigen Stellen mit der Theologie seiner Heimat eher ‚auf Kriegsfuß‘ zu stehen, wenn z.B. vom ‚[E]rschrecken vor dem kultur-imperialistischen Anspruch des westlichen Christentums, welches sich als alleiniger Wächter der göttlichen Wahrheit betrachtet‘, die Rede ist (S. 12) – auch wenn das vom formalen Text her die Position von einheimischen Gläubigen von muslimischem Hintergrund sein soll. Seine These ist ja, dass es sich um einheimische Bewegungen handle, „die aus sich heraus das Interesse zeigen, die bestehenden kommunikativen Lücken zwischen sich und ihrer andersdenkenden Umwelt zu überbrücken“ (S. 12). Zumindest für die Türkei hörte ich von meinen Gesprächspartnern, mit denen ich geredet habe, dass von einheimischer Insiderbewegung kaum seriös die Rede sein könne, sondern dass das klar ein von außen, nämlich aus dem Westen importiertes Konzept sei. Wenn ich mir dann noch überlege, dass die vielgescholtenen, „für Muslime provokanten und westlich-dogmatisch vorbelasteten theologischen Begrifflichkeiten“ (S. 12) zu keinem geringen Teil auf dem Gebiet der heutigen Türkei geprägt und in Konzilien verabschiedet wurden, scheint die Sache irgendwie doch auf dem Kopf zu stehen.

Ja, Werner bemerkt auch, dass es „vehementen Widerstand aus christlichen Kreisen“ gäbe und nennt die drei wichtigsten „Hauptargumente“ („billige Anbiederung an den Islam“, „Verwässerung/Verfälschung der biblischen Inhalte“, „bewusste oder unbewusste Spal-

tungsversuche“ – ich habe ganz ähnliche Argumente vor Ort gehört). In der Folge geht er aber inhaltlich darauf überhaupt nicht ein, sondern stellt nur die –wohl rhetorische – Frage, ob die „globale Kirche hier nicht ihre Funktion als Hüterin der Schrift überzieht und ob sich nach einer Gewöhnungszeit nicht doch eine eigene Theologie anbahnt. Beide Momente seien in der Kirchen- und Bibelübersetzungsgeschichte belegt (Marcionverwerfung vs. Lutherakzeptanz“ (S. 12). Allein zur letzten Klammerbemerkung wünschte man sich dringend eine nähere Erklärung! Kann man Marcion und Luther wirklich so unkommentiert nebeneinanderstellen?

Weiter unten schreibt Werner: „Die Zugehörigkeit im Islam definiert sich über die Einhaltung der fünf Pflichten und einem ‚gottgefälligen‘ Leben. Um nun bei einer Konversion weiterhin zum Korpus gehören zu können, werden die traditionellen Anforderungen dieses religiösen Lebens auf die Inhalte des Neuen Denkens übertragen. Die Moschee bleibt weiterhin das Zentrum des geistlichen Austausches (auch im Bibeltext), der Mullah oder Hodscha bleibt religiöse Autorität ...“ (S. 13f). Ich bin wirklich überrascht. Kann es wirklich das Ziel sein, dass der neu an Jesus gläubig Gewordene weiter Teil der Umma bleibt/bleiben kann/bleiben will? So zumindest verstehe ich die Formulierung mit dem „Korpus“. Und kann tatsächlich der Hodscha oder Mullah weiterhin geistliche Autorität sein? – um nur zwei Punkte herauszugreifen. Werner diskutiert das alles im Grunde überhaupt nicht. Selbst der kurze Abschnitt mit der Überschrift „Kritische Betrachtung des Islam-kontextualisierten Ansatzes“ (halbe S. 14) bringt da kaum irgendetwas Substanzielles.

Gegen Ende kommt dann noch ein recht akademisch formulierter ‚Rundumschlag‘ gegen den „teutonisch-gallischen (westlich)“ und den „nipponischen (asia-

tisch)“ missiologischen Ansatz, da diese ja historische Belastungen und Bezüge hätten „zu den beiden Weltkriegen“, „zu den Folgen des Holocaust (z. B. Bundestheologie, Heilsgeschichte, Theologie Israels“, „zu der Bündnisstrategie der Alliierten (... EU, NATO ...)“, „den asiatisch-pazifischen Entwicklungen (z. B. Atombombenabwürfe, Americo-japanischer Bund, Korea- und Vietnamkonflikt, etc.)“, „den Entwicklungen der ökumenisch-globalen Aktivitäten ... (z. B. Konferenzen zur christlichen Entwicklungshilfe, Lausanner Konferenzen)“, „den ökonomischen Bestrebungen des Kapitalismus, Sozialismus oder Kommunismus ...“ (S. 15). Die hiesige Missiologie scheint wirklich sehr breit gefächerte Probleme zu haben – da kann man nur dankbar sein, wenn nun der neue „crescentiale“ Ansatz in der Missiologie alles zum Positiven wendet ...

Ein letzter Punkt treibt mich noch um, der eine grundsätzliche Frage der ‚Insider-Theologie‘ anspricht – so weit, wie sie sich mir aktuell darstellt – und der oben an den Gedanken des Bleibens in der Umma anknüpft. Ich kann ja verstehen, dass es für niemanden angenehm ist, aus den bisherigen sozialen Strukturen, vor allem den familiären, herausgerissen zu werden, nur weil man Christ wird. Ja, das ist weder angenehm noch an sich wünschenswert. Aber: die Vermeidung eines solchen Ausgestoßenwerdens quasi als (ein) höchstes Kriterium anzusetzen – so kommt es bei mir zumindest an –, halte ich im Licht des Neuen Testaments doch für einigermaßen ungewöhnlich – um es zurückhaltend zu formulieren. Kennt nicht gerade auch das NT den Konflikt zwischen Bekenntnis zu Jesus und Gemeinschaft in der Familie? Und ist dort nicht auch davon die Rede, dass die Jünger Jesu im Zweifel aus der Synagoge ausgestoßen werden (Joh 16,2)? Ist es wirklich weise, sich wie die Pharisäer zu verhalten und sich nicht zu Jesus zu

bekennen, um nicht ausgestoßen zu werden (Joh 12,42)? Allein der Gedanke, die jüdischen Rabbiner wären weiterhin wirkliche geistliche Autorität für die jungen Christen, ist doch irgendwie unvorstellbar – und das, wo es mit dem Alten Testament immerhin um die gleiche Heilige Schrift geht!

Es geht mir gewiss nicht darum, dass man sich in Saudi Arabien mit einem entsprechenden Bekenntnis-Schild auf die Straße stellt und so sein Leben bewusst aufs Spiel setzt. Das wäre eine Art „Martyriumsgeilheit“ – um eine Formulierung von Georg Huntemann aufzugreifen –, wie es sie in der Alten Kirche wohl gab, die aber sicher nicht dem Geist des Neuen Testaments entspricht. Deshalb würde mich sehr interessieren, wie sich die Vertreter der Insider-Bewegungen der ganzen Frage nach Leid und Verfolgung um Christi willen stellen. Ja, ich weiß, auch Paulus ist einmal nachts über die Stadtmauer im Korb verschwunden und hat sich nicht gerade nach Verfolgung gedrängt. Das ist klar und selbstverständlich legitim und manchmal wahrscheinlich sogar regelrecht geboten. Aber der Eindruck, der im Moment bei mir auch aufgrund von Werners Artikel entstanden ist, lässt bei mir doch einige Fragen zurück.

Um noch einmal ein Statement direkt aus der Türkei zu hören, habe ich meinen Kollegen Wolfgang Häde gebeten, mir ein paar Stichpunkte aus seiner Erfahrung zu notieren. Er arbeitet seit ca. elf Jahren im Rahmen verschiedener evangelischer Gemeinden als Pastor und theologischer Lehrer in der Türkei. Er ist mit einer Türkin verheiratet und verfolgt die Diskussionen um neue Bibelübersetzungen ins Türkische. Ich zitiere hier der Einfachheit halber die wesentlichen Teile aus seinem Brief an mich:

Vor einigen Jahren begann eine Gruppe westlicher Missionare eine aus ihrer Sicht besonders für konservative Muslime in der Türkei besser kontextualisierte Übersetzung

des Neuen Testaments ins Türkische. Ich war dabei, als dieses Projekt erstmals einer größeren Gruppe einheimischer Pastoren und ausländischer Mitarbeiter vorgestellt wurde. Als deutlich wurde, dass es bei der Neuübersetzung nicht nur um die Wahl konservativerer Begrifflichkeit ging, sondern dass ganz zentrale Begriffe wie „Gottes Sohn“, „Vater“ (wenn für Gott gebraucht), „Taufe“ oder „Gemeinde“ in eine für Muslime möglichst unanstoßige Form gebracht werden sollten, kam es spontan zu sehr ablehnenden Reaktionen, vor allem vonseiten der türkischen Pastoren.

„... ‚mal wieder‘ drücken ausländische Mitarbeiter der einheimischen Gemeinde Jesu etwas auf.“

Es wurde damals vereinbart, in einer Arbeitsgruppe mit den Übersetzern über die Problematik eines solchen Projekts und über einen möglichen gemeinsamen Weg zu reden. Die Übersetzer zeigten sich Gesprächsbereit, waren jedoch gerade in den am meisten kritisierten Punkten nicht für Kompromisse offen. Als Ergebnis veröffentlichte die Leitung der Evangelischen Allianz in der Türkei im Frühling 2012 eine Erklärung, die an alle Gemeinden versandt wurde. Darin wird Verständnis für das Anliegen ausgedrückt, in der Art der Sprache auf konservative Muslime einzugehen. Die Ersetzung für Christen sehr zentraler Begriffe wurde aber eindeutig abgelehnt. Die „Evangelische Allianz“ distanziert sich von diesem konkreten Bibelübersetzungsprojekt, von dem mittlerweile das Matthäusevangelium veröffentlicht ist.

Ich versuche, dazu ganz kurz die gängige Haltung der türkischen Christen zu skizzieren, so wie ich sie erlebe, zum Ausdruck zu bringen:

– Viele ärgern sich einfach, dass ‚mal wieder‘ ausländische Mitarbeiter von außen der einheimischen Gemeinde Jesu etwas ‚aufzudrücken‘ versuchen. Von den allermeisten Christen, mit denen ich geredet habe, wird diese Bibelübersetzung also nicht als Werk von „Insidern“ wahrgenommen, sondern ganz im Gegenteil als westliche Respektlosigkeit gegenüber der über-

wiegenden Mehrheitsmeinung der türkischen Kirche Jesu.

– Besonders die Ersetzung von „Gottes Sohn“ und „Vater“ durch eine Terminologie, die nicht Familienbeziehung ausdrückt, wird als geradezu häretisch empfunden. Viele türkische Christen haben immer wieder die Dreieinigkeit erklären müssen und empfinden es als Torpedierung ihrer Bemühungen, die Anstöße einfach ‚wegzuübersetzen‘.

– Christen leben sowieso mit dem Vorwurf, die Bibel sei verfälscht. Sie vermuten, dass eine Veränderung des Bibeltextes bis ins Inhaltliche hinein von Muslimen als Bestätigung ihrer These wahrgenommen werden könnte, dass Christen eben nach Bedarf ihre heiligen Texte anpassen würden.

– Vorgeworfen wird Christen auch oft, sie gingen bei ihren missionarischen Bemühungen mit Verstellung und List vor. Die Christen gehen davon aus, dass viele Muslime eine solche Anpassung des Bibeltextes an muslimisches Empfinden als einen aus ihrer Sicht neuerlichen Versuch werten könnten, durch Vorspiegelung falscher Tatsachen leichtgläubige Muslime zu betrogen.

– Dass die bestehende Bibelübersetzung nicht für alle Bevölkerungsgruppen ideal geeignet ist, erkennen auch viele türkische Christen an. Angefangen beim Begriff für „Gott“ gibt es in der türkischen Sprache für viele Begriffe mindestens zwei Ausdrücke, davon meist einen älteren und einen neueren. Die im Jahr 2001 abgeschlossene Bibelübersetzung hat im Zweifelsfall fast

immer die moderneren Begriffe gewählt. Ältere Begriffe sind aber nach dem Empfinden vieler Türken besser geeignet, religiöse Inhalte wiederzugeben. So wird die alte türkische Bibelübersetzung weiter gedruckt und von manchen Christen lieber gelesen. Einig sind sich aber fast alle türkischen Christen – egal von welchem Hintergrund – in der Ablehnung des Versuches, ganz zentrale christliche Begriffe zu ersetzen.

So weit der Brief von Wolfgang Häde.

Neben Antworten zu den konkreten Anfragen bzw. Anmerkungen zum genannten Artikel von E. Werner bin ich vor allem an soliden Veröffentlichungen von wirklichen Insidern interessiert, mit denen man sich beschäftigen könnte, um ein genaueres und präziseres Bild dieser Bewegungen zu erhalten. Genau das mahnt ja Friedemann Knödler in seinem Vorwort an und meint, dass es die Insider, wie sie von den Kritikern gezeichnet werden, so am Ende gar nicht gäbe. Nun ist Eberhard Werner im engeren Sinne ja selbst kein „Insider“. Aber das, was er über diese Bewegungen geschrieben hat, bewegt mich, jetzt verstärkt auf die Suche nach entsprechenden Informationen zu gehen. Das, was ich im Moment verstanden habe, macht mir in mancher Hinsicht ernsthaft Sorge – aber ich wünsche mir, dass ich mich korrigieren muss.

Rezensionen

Moritz Fischer, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen (Kirche – Konfession – Religion 57)* Göttingen: V&R unipress, 2011. 349 Seiten, 49, 90 Euro.

Dieser Band beschäftigt sich mit der Pfingstbewegung im besonderen Kontext der Pfingstkirche „Nzambe-Malamu“, einer Kirche mit Ursprung in der Demokratischen Republik Kongo (offizielle Gründung 1967) und mittlerweile transnationalen Verflechtungen (Angola, Deutschland, Finnland, England, USA).

Ihm liegt die Habilitationsschrift des Verfassers zugrunde, für die er am 1. 11. 2011 den „Henning Schröer-Förderpreis für verständliche Theologie“ erhielt.

Das Einführungskapitel (S.19-63) setzt sich im ersten Abschnitt mit dem (neueren) Pfingstlich-charismatischen Christentum auseinander. Es folgt ein Forschungsüberblick und methodische Fragen mit besonderem Bezug auf die vorliegende Studie. Anschließend stellt der Verfasser in drei Teilen sein Arbeit dar.

Im ersten Teil (Missionsgeschichtliche Fragestellungen – S.65-200) verfolgt Fischer historische und missionsgeschichtlich ausgerichtete Fragestellungen. Kernstück bildet nach einer theoretischen Einführung die Biographie des Gründers der Nzambe-Malamu Kirche, Apostel Alexandre Aidini Abala (1927-1997) und seiner Nachfolger bis in unsere Gegenwart.

Im zweiten Teil geht es um die Klärung ekklesiologischer Probleme (S.201-253). In drei Abschnitten widmet Fischer sich der Transnationalität und dem Netzwerk der Nzambe-Malamu, deren Verbindung zur *New-Order-of-the-Latter-Rain-Movement* sowie der Beziehung des Pfingstlers Tommy Lee Osborn zu Nzambe-Malamu.

Der dritte Teil (Performanz, Ritual und Heilung) versucht schließlich eine Beurteilung von Nzambe-Malamu aus ritualwissenschaftlicher Perspektive zu geben (S.255-307). Dazu präsentiert Fischer einen „theoretischen Beitrag zur Performanz des pfingstkirchlichen Heilungsrituals“ gefolgt von der Fragestellung, wie „die konkrete Handlung des Heilens ... ritualwissenschaftlich zu verstehen und zu dekonstruieren sind“ (S. 255). Ein Literatur-, Stichwort- und Namensverzeichnis schließen den Band ab (S. 311-349).

Die Studie ist aus meiner Sicht in dreifacher Weise bemerkenswert. Erstens, als evangelisch-lutherischer Theologe

wagt Fischer sich in eine „Landschaft“ innerhalb des globalen Protestantismus, die von der evangelisch-lutherischen Kirchentradition und Institution in vielfacher Weise „weit entfernt“ ist. Zweitens, Fischers Forschungsansatz schließt als wichtige Dimension die Selbstaussagen von Nzambe-Malamu ein, weil er dadurch versucht „die jeweiligen Identitätsbestimmungen, durch welche sich Menschen, die mit Nzambe-Malamu verbunden sind, ernst zu nehmen“ (S.47). Das geschieht m. E. selten genug. Mit diesem Ansatz ist er gefordert, nicht nur eine reine Literaturstudie über Nzambe-Malamu zu verfassen, sondern sich selbst als Akteur (Teilnehmende Beobachtung, Interviews) einzubringen. Dies wiederum nötigt ihn drittens eine, wie er sie nennt, „transdisziplinäre Perspektive“ (S.13) einzunehmen.

Ein (nötiger) transdisziplinärer Ansatz heißt für den Forscher jedoch auch, sich auf wissenschaftlich fremdes Terrain zu begeben, in dem er nicht als „Fachforscher“ agieren kann. Damit steht er immer im Zugzwang bestimmte „Zulieferungsdienste“ in Anspruch nehmen zu müssen, so z.B. das Konzept des *wounded healers* im Sinne von C.G. Jungs Archetyps des „Wounded healers“ (der Protagonist ist zugleich Held und Versager), das Fischer auf Aidini Abala als religionspsychologisches Konzept anwendet und das damit „theologisch fruchtbar gemacht werden soll“ (S119). Hier stellt sich allerdings die Frage, wie man mit diesem Konzept in Bezug auf Paulus oder Jesus selbst als „Religionsstifter“ umgehen würde? Ist Jesus „Held“ und „Versager“ oder nicht vielmehr *victor quia victima* (Sieger, weil Opfer), (Pöhlmann 1980)?

Insgesamt gesehen ist es ein empfehlenswertes Buch. Der Verfasser hat viel Material zusammengetragen und gründlich recherchiert. Es eröffnet nicht nur einen Einblick in die Entstehungsgeschichte einer afrikanischen Kirche im

südlichen Afrika, sondern auch deren Verflechtungen mit Gemeinden in Deutschland. Für 49,90€ bekommt man guten Inhalt in einem gebundenen Band.

*Dr. Robert Badenberg, Missiologe,
Polsingen.*

Georg Gremels (Hg.), *Alles beginnt einmal ganz klein. Klaus Vollmer im Spiegel seiner Weggefährten. Mit Beiträgen von Ulrich Parzany, Reinhard Deichgräber, Klaus Eickhoff u. a., Marburg a. d. Lahn: Francke, 2012. 272 Seiten. 9, 95 Euro.*

Das Phänomen geistlicher „Denkmalorte“ – in diesem Fall Hermannsburgs –, „wo sich die Fülle des christlichen Gemeingeistes konzentriert zur allgemeinen Wiederbelebung des christlichen Sinnes und zur christlichen Regeneration der im allgemein[en] verfallenen gesellschaftlichen Zustände“ (Johann Hinrich Wichern), schließt interessanterweise auch die Möglichkeit der Regeneration ein. Unter Aufnahme von mit den Gründern verbundenen Impulsen wie „die Kirchengemeinde als Trägerin von Mission und Diakonie“ und des Gebets von Ludwig Harms (1808-1865), dem Begründer der Hermannsburger „Missionsgemeinde“, geschieht mitunter wirkungskräftige Erneuerung, die neue Impulse aufnimmt oder ältere auswählt und verstärkt. Mit der Berufung des Neutestamentlers Dr. Olav Hanssen († 2005) vom Johanneum in Wuppertal an das Missionsseminar in Hermannsburg 1957 durch Landesbischof Dr. Hanns Lilje vollzog sich eine solche „Regeneration“, die sich personal an seinem nicht immer konfliktfreien Zusammenwirken im „Viergestirn“ mit dem Volksmissionar Klaus Vollmer (1930-2011), Hanssens Schüler am Johanneum, Dozent Reinhard Deichgräber (* 1936) und Pastor Wolfgang Bartholomae († 2008) festmachen lässt. Es ist doch überraschend, wie viel Geist des Johanneums/Wuppertal mit seiner Hochschätzung des

griechischen Neuen Testaments für die Predigerausbildung mit Olav Hanssen auch nach Hermannsburg gelangte, so wie bereits die Missionargeneration nach dem zweiten Weltkrieg, zu großen Teilen aus Flüchtlingen und Vertriebenen bestehend, die traditionelle Hermannsburger Rekrutierung verändert hatte. Das Moment der Gemeinde als Gemeinschaft der „familia Dei“ entfaltete in bruderschaftlicher Art unter Betonung von Meditation und Spiritualität für die Zeit von 1960-1990 eine große Anziehungskraft, die nicht nur das Ausbildungsinstitut der Mission (seit 1977 Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen), das 1849 begründete Missionsseminar, neu belebte, sondern auch Institutionen wie die „Missionsbräuteschule“ als weibliche Mitarbeiterschule erfasste und eine Mitarbeiterschule für junge Männer entstehen ließ. In der Zeit der studentischen Proteste um und nach 1968 fanden viele junge Menschen neue Orientierung in den verschiedenen Zweigen der „Koinonia“, die sich um Hermannsburg sammelte. Mit dem Namen Klaus Vollmer sind die Gruppe 153, dann die „kleinen Brüder vom Kreuz“, später „Geschwisterschaft“, verbunden.

Wenn eine Phase der Erneuerung und Verlebendigung in der Kirchengeschichte neuen Entwicklungen Platz macht, artikuliert sich zunächst das Bedürfnis nach Erinnerung der Beteiligten. Georg Gremels, vielfältig mit dem ELM verbunden, zuletzt Leiter der Abteilung Deutschland und Stellvertreter der Direktorin, gebührt der Verdienst nach seinem Erinnerungsbuch an Olav Hanssen „Unterwegs zur Mitte. Bausteine einer Biographie“ (Marburg 2005) nun auch Klaus Vollmer ein entsprechendes Buch gewidmet zu haben. Rechtzeitig zur Jährung des Todestages am 3.6.2011 wurde das Buch in Hermannsburg vorgestellt. 66 Beiträge von Weggefährten und Weggefährtinnen – unterschiedlich lang – sind in dem Band

versammelt, der im Titel einen für Klaus Vollmer zentralen Gedanken lutherischer Kreuzestheologie „Alles beginnt einmal ganz klein“, neu formuliert von Hermann Bezzel, aufnimmt. Interessanterweise wurde damit eine sich schon bei Ludwig Harms artikulierende Auslegung des Gleichnisses vom Senfkorn aus der Missionsbewegung des 19. Jh. variiert, ohne dass diese Kontinuität sprachlichen Ausdruck gefunden hätte. Blitzlichter persönlicher Erinnerung können keine wissenschaftlich verantwortete Kirchengeschichtsschreibung ersetzen, aber sie weisen als Schrift gewordene „oral history“ doch zukünftiger kirchengeschichtlicher Würdigung eine Richtung und liefern ihr einen Teil des Quellenmaterials. In diesem Sinn liegt hier ein bedeutendes Buch vor, das in einer Reihe von Beiträgen klar ausweist, dass die Wirkung des zunächst als Sozialsekretär 1955 an die evangelische Akademie Loccum gekommenen, dann 1958 in die „Kammer für Volksmission“ der Landeskirche berufen, 1962 zum Pfarrvikar eingeseget und 1972 zum Pastor ordinierten Predigers Vollmer sich in einem spezifischen historischen Kontext entfalten konnte. Die mit der Erschütterung von nach der Zeit des Nationalsozialismus an sich schon in Frage gestellten Traditionen 1968 ermöglichten dem rhetorischen Naturtalent und vollmächtigen Verkündiger Vollmer bei Zelt- und anderen Evangelisationen weite Wirkungsmöglichkeiten in Niedersachsen, bundesweit und dann auch in Südafrika. Vollmer vermochte es auch, viele Theologiestudierende zu sammeln, im Göttinger „Johanniskreis“ der 1980er Jahre, über die „Studentenmission in Deutschland“ (SMD). Zu einem nicht geringen Teil familiär religiös sozialisierte junge Menschen fanden in seiner Verkündigung eine Öffnung des Glaubens zu naturwissenschaftlichen und philosophischen Fragestellungen. Was sich als Erweckung darstellt, ist dann wie

vergleichbar im 19. Jh. eine unter den Bedingungen pluralistischer Gesellschaft neu persönlich plausibel gewordene christliche Existenz, die natürlich an frühere erschütterte Prägungen anknüpft.

Vollmer spürte in den Jahren nach der Wende 1990, in denen er versuchte, im Osten Deutschland zu wirken, dass sich der Kontext verändert hatte und Anknüpfung sehr viel schwerer war. Nichts desto trotz hat er auch hier, solange es die körperlichen Kräfte zuließen, unermüdlich gewirkt. Um eher historisch strukturierte Abschnitte wie einen Lebensabriss (Kristin Vollmer, Georg Gremels, Klaus Schulz; S. 19-41) und „Die kleinen Brüder vom Kreuz – Ein geschichtlicher und systematischer Einordnungsversuch“ (Georg Gremels, S. 156-170) gruppieren sich persönliche Erinnerungen. Hervorgehoben seien die Ansprachen aus verschiedenen Anlässen von Arend de Fries (S. 15-18), Jörg Homann (S. 252-258), Hans Christian Brandy (S. 259-263) und Dr. Klaus Schulz (S. 266-271).

Der „christliche Denkmalort“ Hermannsburg verdankt Klaus Vollmer, der hier ab 1968 seinen Wohnsitz nahm, viel an regenerativer Kraft.

*Dr. Jobst Reller, Dozent für
Missionsgeschichte und Praktische
Theologie, Hermannsburg*

Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad. Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, New York: Palgrave Macmillan, 2005. 152 Seiten. 29,99 Euro.

Der Islam Indonesiens, Gegenstand dieser Studie bildet Java, bewegt sich in einer bunten Mischung aus Religionen, Volksgruppen und verschiedensten Interessen. Die von einem Außenstehenden (etisch) verfasste anthropologische Untersuchung beschreibt das Leben eines islamisch-geführten Internats (indonesisch *pesantren*) mit Namen Al-Hikam.

Die Studenten der *pesantren* studieren an Colleges oder in säkularen Fächern an außenstehenden Institutionen und leben im Internat nach traditionellem indonesisch-islamischen Verständnis. Religiöse Erziehung wird in dieser *pesantren* vom Dekan und seinen engsten Vertrauten selbst gegeben. Zusätzlich können sich die Studenten für Arabisch, Englisch oder einige andere Fächer am Internat einschreiben. Der Dekan wird als Segensspender und religiöses Vorbild betrachtet.

Die Untersuchung besticht durch ihre ethnographischen Studien an Einzelthemen. Der Leser wird in das Umfeld eines islamischen Internats transportiert, zu dem ein Westler nur bedingt Zugang hat. Nicht nur die *pesantren*, sondern auch die mit ihr verknüpften Einrichtungen werden beschrieben. Hierzu zählen Friedhöfe, Pilgerstätten (Tebu Ireng, S. 28-29), Freizeiteinrichtungen und religiöse Zentren. Der historische Rückblick gibt Einblick in die Gründungszeit (19. Jh.) und die Entwicklung des Internats.

Es geht dem Autor wesentlich um die Auseinandersetzung des Islam mit der Moderne und Postmoderne. Dabei wird Bildung als das wesentliche Element der Veränderung und Erneuerung islamischen Lebens gewertet. Die Forderung nach einer interreligiösen, interkulturellen und mehrsprachigen Ausbildung im Rahmen des Islam steht stellvertretend für die angesprochenen Veränderungen (Kap 3-4). Die Einflüsse auf die *pesantren* kommen von außen und innen. Reichere islamische Staaten (z. B. Saudi Arabien, Iran) wollen über finanzielle Unterstützung Einfluss auf das Bildungsangebot und den Ablauf des Internats nehmen. Die Internatsleitung hält dagegen, dass die gleichzeitige Lehre von Arabisch und Englisch traditionelles mit modernem Leben verbindet. Studenten lernen theologisch-islamische Grundlagen am arabischen Qur'an und moderne

Weltbilder parallel. Man öffnet sich auch im religiösen Bereich in dem man zum Beispiel Christentum und asiatische Religionen anhand derer Schriften (Bibel, Veden, Baghadvitta) studiert.

In einem weiteren Schritt untersucht der Autor verschiedenste Leitungsmodelle der *pesantren* (Kap 5). Dabei vergleicht er demokratische und diktatorische Modelle miteinander, die auch in politischen Parteien, öffentlichen Institutionen und halbstaatlichen Organisationen wieder zu finden sind. Das Leitungs- und Sozialgefüge in den *pesantren* zeichnet sich durch die Verehrung von Individuen, strenge moralische Standards und einen einfachen Lebensstil aus. Dabei werden kulturelle Werte angesprochen, die der Ausbreitung und inneren Stärkung (*jihad*) des Islam zugutekommen (Kap 6).

Dieses ethnographische Werk gibt Anthropologen und Missiologen einen guten Einblick in die islamische Welt Indonesiens. Im Besonderen klärt es über islamische Bildungseinrichtungen und deren Leitungsstrukturen auf.

Dr. Eberhard Werner, Institut für evangelikale Missiologie (IfeM), Gießen.

Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012 (unveränderte Neuauflage für März 2013 angekündigt). 208 Seiten. 39,90 Euro.

Karl-Friedrich Pohlmann legt einen Diskussionsbeitrag zur Entstehung des Korans vor, der ausdrücklich aus der Perspektive der historisch-kritischen Bibelwissenschaft geschrieben ist. Dadurch ist sein Buch vor allem durch zwei weichenstellende Aspekte gekennzeichnet. Zum Einen fragt er insbesondere nach der Entstehung(sgeschichte) des Korans. Zum Anderen setzt er für die Beant-

wortung dieser Frage mit den „bei der Erforschung der alttestamentlichen Prophetenbüchern bewährten historisch-kritischen Untersuchungsmethoden“ (S. 9) ein. Diese Aspekte beschreiben den wesentlichen und zur Reflexion und Diskussionen anregenden Beitrag Pohlmanns auf zusammenfassende Art und Weise.

Nach einigen Vorbemerkungen und einer Hinführung (S. 9-17) stellt Pohlmann zunächst den Diskussionsstand hinsichtlich einer wissenschaftlich editierten historisch-kritischen Textausgabe des Korans (S. 19-25) sowie wesentliche Positionen zu der Frage nach Mohammed und der Entstehung des Korans (S. 25-39) dar. Darauf folgt ein Überblick über bibelwissenschaftliche Methoden und Erkenntnissen für die Erforschung alttestamentlicher Prophetenbücher (S. 41-54), bevor er sich einzelnen Fragestellungen und Textpassagen des Korans zuwendet (S. 55ff). Dabei reflektiert der Verfasser zunächst einige Beobachtungen zu Formen der Gottesreden im Koran und Textbearbeitungen nach dem Prinzip der Wiederaufnahme (S. 59-81). Die detaillierte Auseinandersetzung mit einzelnen Themen, nämlich mit den Iblis/Satan-Texten (S. 81-146), den Versionen der Moseerzählung (S. 146-168) und den Aussagen über Rolle und Rang Jesu (S.168-186) nehmen einen wesentlichen Teil des vorliegenden Buches ein. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen fasst Pohlmann auf den abschließenden Seiten (S. 187-194) zusammen.

Die detaillierte Auseinandersetzung mit einzelnen Themen (S.81-186) stellt einen großen Teil des Buches dar, soll hier aber nicht weiterführend diskutiert werden. Dem Leser sei die Lektüre der jeweiligen Passagen empfohlen, um die detaillierte Vorgehensweise Pohlmanns nachzuvollziehen. Zweifellos wird man an vielen Stellen gute Beobachtungen und Deutungsmöglichkeiten der Phänomene entdecken, die zum Nachdenken

und zur Diskussion anregen. Dazu zählen nicht zuletzt die Überlegungen zu den Formen der Gottesreden im Koran, auch wenn die Unterschiede zwischen Ich-, Wir-Rede Gottes und den Er-Berichten vielleicht nicht so eindeutig auf verschiedene Personenkreise als Verfasser verweisen müssen, wie es Pohlmann behauptet. Die Eindeutigkeit dieser Ergebnisse ist dabei wohl weniger in der Evidenz (also bei den Texten) zu suchen als bei den Voraussetzungen Pohlmann. Deswegen soll im Rahmen dieser Rezension der Blick vor allem auf grundsätzliche Aspekte des vorliegenden Projektes gelenkt werden.

Durch seine Vorgehensweise sollen „Hintergründe für die Vielschichtigkeit der Schriften ... aufgedeckt und zugleich wesentliche Verständnisbarrieren im Blick auf die Aussageanliegen abgebaut werden“ (S. 15). Dies ist in der alttestamentlichen Forschung gelungen und steht für die Erforschung des Korans nach Pohlmann noch aus. Die Befreiung von traditionellen Vorgaben und von der Voraussetzung, dass der Text selbst zuverlässige historische Daten und Anhaltspunkte liefert, ermöglichte in der alttestamentlichen Forschung erst eine ergebnisoffene Arbeit mit und an den Texten (S. 39). Dieser Schritt wurde für den Umgang mit dem Koran in der Form noch nicht vollzogen und Pohlmanns Arbeit will hier einen Weg weisen.

Die detaillierten Textdiskussionen dienen auf dem Hintergrund der methodischen Vorüberlegungen Pohlmanns der Veranschaulichung und Beweisführung, dass die vorgeschlagene Anwendung historisch-kritischer Methoden alttestamentlicher Prophetenbuchforschung auf koranische Texte sowohl nachvollziehbare wie auch überzeugende Ergebnisse liefert. Sie sind ein Versuch „unabhängig von den Vorgaben der Tradition und somit auch unabhängig von der heute überwiegend von Nöldeke beeinflussten traditionellen Koranforschung zu ana-

lysieren und aufzudecken, welche Textfolgen als literarisch-redaktionell konzipiert einzustufen sind“ (S.187). Nach Pohlmanns Verständnis ist sein Versuch gelungen, weil er zeigen konnte, dass einzelne Texte und Textpassagen nicht mehr in der Zeit Mohammeds zu verorten sind (S.193). Vielmehr identifiziert er hiermit Hände einer Redaktionsarbeit, die „koranisches Textgut ... betreuten, kontrollierten, theologisch reflektierten und so auf dem Wege kreativer Relecture Korrektur- und Ergänzungsbedarf wahrnahmen, also Textfolgen mit neuen Aussagerichtungen konzipierten und kompilierten“ (S.194).

Die eingeforderte Unabhängigkeit ist ein wesentliches Anliegen Pohlmann, das wiederholt zur Sprache kommt. Die westliche Islamwissenschaft folge „immer noch“ (S. 51) oder „weiterhin“ (S. 53) den traditionellen Vorstellungen und habe diese Unabhängigkeit noch nicht erreicht bzw. praktiziere sie nur inkonsequent (S. 53). Somit stellt der Verfasser sich mit seinen Untersuchungen sowohl der muslimischen Tradition als auch der westlichen Islamwissenschaft entgegen, die „bis in die Gegenwart an den Sichtweisen und Ergebnissen von GdQ I-III [Nöldeke Geschichte des Qoran, Band I-III; H.W.] orientierten bzw. damit den Vorgaben der islamischen Tradition Rechnung tragen“ (S. 28). Die fehlende Unabhängigkeit bisheriger Forschungen verhinderte nach Pohlmanns Ansicht eine ergebnisoffene Forschung (vgl. S. 39). Zu Recht stellt Pohlmann die Frage, was tragfähige Kriterien sein können, welche die (zeitliche und redaktionelle) Einordnung der Texte ermöglicht. Seine grundlegende Überzeugung dokumentiert sich in der von ihm als „sicheren Kriterium“ dokumentierten Perspektive: nimmt ein Text vorgegebene Textanteile auf, bearbeitet und ergänzt diese, dann liegt ein „literarisch konzipiertes, ja kompiliertes Textgebilde“ vor, „für das nicht mehr ein

Prophet und Verkündiger Mohammed als verantwortlich in Frage kommen kann“ (S. 53). Wir sehen vielmehr die Arbeit eines „schriftgelehrten Exegeten“, was eine Wandlung Mohammeds voraussetzen würde. Hier stoßen wir wohl auf eine grundlegende Voraussetzung der Forschungen Pohlmanns, nämlich die kategoriale Unterscheidung von Prophet/Verkündiger und schriftgelehrter Textbearbeitung. Wer sich mit Pohlmanns Thesen auseinandersetzen will, kommt an dieser weichenstellenden Prämisse nicht vorbei.

Fragt man nach der konkreten Evidenz für die Redaktionstätigkeit, so verweist Pohlmann für das AT auf „buchkonzeptionelle Inkongruenzen, unterschiedliche theologische Akzentuierungen, sprachlich-stilistische Auffälligkeiten, Dubletten etc.“ (S. 15) und für den Koran auf Beobachtungen von Koranforschern wie Nagel, Nöldeke oder Watt, die auf Wiederholungen, Brüche in der Gedankenführung, Ungereimtheiten im Aufbau, Fehlen einer einheitlichen Ordnung oder auf den „oft sprunghaften Stil des Qorans“ verweisen (S. 16). Kurz gesagt: die Redaktion hat ausreichend „Spuren“ hinterlassen, sodass spätere Generationen deren Handschrift identifizieren können. Auf diesem Hintergrund ist Pohlmanns Buch zu lesen.

Das Interesse an der Fragestellung zeigt sich daran, dass bereits ein Jahr nach dem Erscheinen eine (unveränderte) Neuauflage vom Verlag angekündigt ist. Dies ist sicherlich nicht nur der ausgewiesenen Kompetenz des Verfassers bei der Beschäftigung mit alttestamentlichen Prophetenbüchern geschuldet. Die Fragestellung und deren angemessene Forschung sind für viele von besonderem Interesse. Karl-Heinz Pohlmann liefert dazu einen wichtigen und anregenden Beitrag.

*Prof. Dr. Heiko Wenzel,
Freie Theologische Hochschule Gießen*

Erst da, wo
Menschen
auf
Augenhöhe
mitmachen



Der Paradigmenwechsel in der Weltmission

Chancen und Herausforderungen
nicht-westlicher Missionsbewegungen
14./15. Juni 2013, Bad Liebenzell
im Missions- und Schulungszentrum

www.ihl.eu/symposium

Symposium der Forschungsstelle
Interkulturalität und Religion der IHL
(Internationale Hochschule Liebenzell)

Mit Rolf Hille, John Azumah,
Idar Kjølsvik, Maik Arnold u.a.

Öffentlicher Vortrag von John Azumah:
»Do Christians and Muslims worship
the same God? An African Response«

In weiteren Vorträgen geht es u.a. um
eine kritische Reflexion der geistes-
geschichtlichen Grundlagen westlicher
Missionsbewegungen, Grundzüge
der Theologie des »Global South« usw.

Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), www.missiologie.org, **Geschäftsstelle,** Rathenastraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgießen.de, Bücher zur Rezension an: Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömburg, BuD. Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition.afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. *Redaktionschluss: 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert.* **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konten für em-Abonnenten:** AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*