

16 THEOLOGIE UND 2011 GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAY

- ▷ *Kim Strübind*: Abschied von der Placebo-Kirche
- ▷ *Edgar Lüllau*: Höflichkeit ist keine theologische Kategorie.
Ein Zwischenruf zur Diskussion um Taufe und Konvergenzdokument

ARTIKEL

- ▷ *Kim Strübind*: „Nicht im Himmel, sondern auf Erden“. Exegetische Skizze und Bibelarbeit über Deuteronomium 30, 6–20
- ▷ *Franz Graf-Stuhlhofer*: „Bibel“ und „Wort Gottes“. Eine kanonische Selbstauskunft
- ▷ *Christoph Borchers*: Wo entsteht religiöse Kompetenz? Der kompetenzorientierte Religionsunterricht zwischen konfessioneller Bindung und der Kulturfach-Debatte

SYMPOSIUM: THEOLOGIE UNTER DEM BAUM

- ▷ *Erich Geldbach*: Die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910
- ▷ *Samuel Desirée Johnson*: Edinburgh 1910 und 2010
Bilanz einer zwiespältigen Beziehung zwischen Afrika und dem Westen
- ▷ *Zachée Betché*: Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie
- ▷ *Timothée Bouba Mbima*: Die Befreiungstheologie
Jean-Marc Elas
- ▷ *Edgar Lüllau*: Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie
- ▷ *Michael Kisskalt*: Die Missionsanthropologie der deutschen baptistischen Mission in Kamerun um 1900





N12<526787816 021



ubTÜBINGEN



Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Theologische
Theologie und Publizistik e.V.



Herausgegeben von
Kurt Stübgen (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Wolfgang Pfeiffer, Ingrid Stenalla
und Andreas Stübgen

in Verbindung mit
Dorothee Dixen, Ralf Dixen, Erich Goldbach,
Andreas Lise, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa
und Andreas Peter Zschar

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 16 (2011)

Verlag des GFTP

Veröffentlichungen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)

Herausgegeben von

Kim Strübind (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Wolfgang Pfeiffer, Irmgard Stanullo
und Andrea Strübind

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa
und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 16 (2011)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Jahrgang 16 (2011)



Verlag der GFTP

Veröffentlichung der
Schriften der Gesellschaft für
Theologie und Publizistik e. V.
(GfTP)

Wir widmen dieses Heft
dem Andenken an unsere Mitglieder:

Sabine Grzibek

(28. 10. 1955 – 18. 02. 2011)

Harold Eisenblätter

(12. 12. 1937 – 03. 06. 2011)



ZA 9366-16.2011

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-932027-16-7
ISSN 1430-7820

© 2011, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden.
Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.
Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach.
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co., Göttingen.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Kim Strübind</i>	
Editorial	9

Essay

<i>Kim Strübind</i>	
Abschied von der Placebo-Kirche. Warum ich dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ den Rücken kehre	11
<i>Edgar Lüllau</i>	
„Höflichkeit keine theologische Kategorie“. Ein Zwischenruf zur Diskussion um Taufe und Konvergenzdokument	24
<i>Edgar Lüllau</i>	
Vom „Griff in die Kasse der Heidenmission“. Der Transfer des Vermögens der Neuruppiner Missionsgesellschaft	28

Artikel

<i>Kim Strübind</i>	
„Nicht im Himmel, sondern auf Erden“. Eine exegetische Skizze und Bibelarbeit über Deuteronomium 30,6–20	37
<i>Franz Graf-Stuhlhofer</i>	
Worte Gottes in der Bibel. Gegen eine undifferenzierte Gleichsetzung von <i>Bibel</i> und <i>Wort Gottes</i>	66
<i>Christoph Borchers</i>	
Wo entsteht religiöse Kompetenz? Der kompetenzorientierte Religionsunterricht zwischen konfessioneller Bindung und der Kultur-fach-Debatte	90

Symposium der GFTP

<i>Erich Geldbach</i>	
Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910	111
<i>Samuel Desirée Johnson</i>	
Edinburgh 1910 und 2010 – Bilanz einer zwiespältigen Beziehung zwischen Afrika und dem Westen. 50 Jahre nach der politischen Unabhängigkeit und einer fast ebenso langen Selbstständigkeit der Kirchen in Afrika	126

Zachée Betché

Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie. Eine Skizze . 146

Timothée Bouba Mbima

Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas. Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie 166

Edgar Lüllau

Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie 186

Christoph Haus

Was passiert, wenn das Manna nicht mehr vom Himmel fällt? Eine (selbst-)kritische Bewertung der Arbeit der Europäischen Baptistischen Missionsgesellschaft und die Herausforderungen der Gegenwart 214

Michael Kisskalt

Die deutsche baptistische Kamerunmission um 1900 im Kontext ihrer Zeit. Missionsanthropologische Beobachtungen 227

Theologie im Kontext

Wolf Bruske

Sodom und die Schwulen 245

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 269

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,- € (für Abonnenten 12,- €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,- € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt.

Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Professor Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (04 41) 3 40 78 37, Fax: (04 41) 3 40 78 36, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-0, Fax: (05 61) 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Mitarbeiter/innen dieses Heftes

Dr. Zachée Betché, Numa-Droz 118, CH-2300 La Chaux-de-Fonds

Christoph Börchers, Weskampstraße 5, D-26121 Oldenburg

Wolf Bruske, Solarstraße 13/1, D-88046 Friedrichshafen

Professor Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

Dr. Franz Graf-Stuhlhofer, B.Sc., Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien

Christoph Haus, Generalsekretär der EBM-international, Missionszentrale, Gottfried-Wilhelm-Lehmann-Straße 4, D-14641 Wustermark

Dr. Samuel Désiré Johnson, Secrétaire Exécutif de la CEVAA, Chargé du Pôle Animations, 103 Impasse Angèle Davin, le Titien, Bâtiment A, Appt. 22, F-34000 Montpellier

Professor Michael Kießkalt, Dozent für Missiologie am Theologischen Seminar Elstal (FH), Referent für Evangelisation und Internationale Gemeinden im Dienstbereich Mission im BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Edgar Lüllau, Jacob-Fröhlen-Straße 23, D-51381 Leverkusen

Dr. Timothée Bouba Mbima, Regionaler Repräsentant der Europäischen Baptistischen Mission (EBM) für das zentrale Afrika sowie Professor für Praktische Theologie und Secrétaire Général de l'Université Protestante Afrique Centrale (UPAC), Yaoundé, BP 4011, Cameroun

Professor Dr. Kim Strübind, Lehrstuhl für Altes Testament, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114-118, D-26129 Oldenburg i. O.

Editorial

„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter, damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhandeln gekommen ist.“ (Kurt Marti)

Mit diesem Zitat sei an den 90. Geburtstag von Kurt Marti erinnert, dessen poetischer Geistesreichtum eine ganze Generation von Theologinnen und Theologen prägte.

Bedingt durch berufliche Veränderungen unseres Geschäftsführers Olaf Lange erscheint die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2011 mit einiger Verzögerung, für die wir uns bei unseren Leserinnen und Lesern entschuldigen.

Dafür wartet der vorliegende Jahrgang mit einem besonderen Thema auf. Unter der Überschrift „Theologie unter dem Baum“ fand auf Anregung von Edgar Lüllau im Herbst 2010 ein Symposium statt, das sich erstmals in der Geschichte der GFTP mit den theologischen Aufbrüchen in der Theologie Schwarzafrikas befasste und in diesem Zusammenhang auch die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 – die Geburtsstunde der Weltökumene – einer kritischen Betrachtung unterzog. Dankbar sind wir, dass wir mit Samuel Johnson, Zachée Betché und Timothée Bouba Mbima drei hervorragend ausgewiesene afrikanische Theologen gewinnen konnten, die uns mit den Ansätzen und Grundlagen der afrikanischen Befreiungstheologie vertraut machten. Darüber hinaus konnten wir mit Erich Geldbach, Edgar Lüllau, Christoph Haus und Michael Kißkalt vier weitere profunde Referenten gewinnen, die aufgrund ihrer akademischen oder anderweitig beruflichen Tätigkeit mit den Verhältnissen in Kamerun und den Hintergründen der Weltmissionskonferenz 1910 bestens vertraut sind.

Allen übrigen Beiträgerinnen und Beiträgern danke ich namens der Herausgeber ebenfalls herzlich. Über die Gründe meines bevorstehenden konfessionellen Wechsels in die Evangelische Kirche versuche ich in einem Essay Rechenschaft abzulegen. Insofern ist dieser Jahrgang der ZThG nach 28-jähriger Mitgliedschaft im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ und einer 20-jährigen Tätigkeit als ordinarierter Pastor dieser Kirche auch eine biografische Zäsur. Da ich keiner Freikirche mehr angehöre, gebe ich den Vorstandsvorsitz, den ich mit der Gründung der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ übernehmen durfte, nach nunmehr 16-jähriger Tätigkeit auf. Auf Wunsch des neuen Vorstands bleibe ich gleichwohl weiterhin Schriftleiter der *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde*.

Kim Strübind

Oldenburg, November 2011

ESSAY

Abschied von der Placebo-Kirche

Warum ich dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden in Deutschland“ den Rücken kehre

Kim Strübind

„Jeder Mensch der Sehnsucht ist ein Ausländer – überall. Schön sind diese Menschen der Sehnsucht in ihrer Freiheit und in ihrer Skepsis den Heimat gegenüber. Sie sind nicht eingefangen in eine Sprache, die sich als die einzig mögliche gibt, und sie kennen größere Lieder als die der Heimatkapellen.“

(Fulbert Steffensky)

Warum ich eigentlich noch Baptist bin, werde ich immer wieder gefragt. Anlass für diese Rückfrage sind Artikel, Leserbrief und Essays, in denen ich die Ungereimtheiten des „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ (BEFG) seit vielen Jahren kritisch kommentiere. Verträgt sich derlei – teils sehr pointierte – Kritik mit einer Mitgliedschaft in eben dieser Kirche? Darauf habe ich lange Zeit eine für mich schlüssige Antwort gefunden und stets betont, dass ich mir meine konfessionelle Heimat von der Seele schreiben muss, um ihr treu bleiben zu können. Das Vonder-Seele-Schreiben ist das typische Los von Schriftstellern: Man leidet an seinen Stoffen, bis diese literarisch gesichert und damit in gewisser Weise „verarbeitet“ sind.

Weitere Gründe drängten sich auf. Kirchenkritik ist aufgrund ökumenischer Rücksichtnahmen im Miteinander der Kirchen nur aus einer Insiderperspektive möglich. Mit anderen Worten: Nur ein Baptist kann wirklich (selbst-)kritisch über Baptisten schreiben, weil dies nicht als antiökumenisches Ressentiment oder als konfessionelles Vorurteil ausgelegt werden kann. Da über Freikirchen in der deutschen Öffentlichkeit wenig bekannt ist, das meiste davon aus religiösen Selbstdarstellungen und kirchlich weichgezeichneter Selbstpropaganda besteht und sich innerbaptistische Kritik meist aus Angst vor Sanktionen nur hinter vorgehaltener Hand artikuliert, schien mir eine öffentliche kritische Stimme umso wichtiger. Meine Kritik verstand sich daher nicht nur als eine Art theologischer Eigentherapie, sondern auch als Dienst an meiner Kirche, die jenes Stachels bedürftig schien, der zunächst aus meiner Sicht notwendigen Diskussionen und Reformen Vorschub leisten wollte. Der BEFG ist ein quasi-kirchliches Gebilde, dem

bei näherer Betrachtung immer noch der schwüle Erweckungsmief des 19. Jahrhunderts aus allen Knopflöchern guckt.

Alle Hoffnungen, dass sich die desolaten kirchlichen Verhältnisse und die ekklesiologischen Ungereimtheiten auch einmal zum Besseren wenden könnten, erwiesen sich jedoch als illusionär. Angesichts der Dickfelligkeit der baptistischen Religionsarchitekten habe ich nach und nach meine Erwartungen hinsichtlich einer Reform meiner Kirche aufgegeben. Seit der Bundeskrise 2001, die einen Neuanfang versprach, erlebe ich das Gegenteil: eine weitgehend plan- und ziellos vor sich hin mäandernde Kirchenleitung, die konzeptionslos durch die Postmoderne torkelt und mit Funktionären bestückt ist, die eher als religiöse Buchhalter denn als Vordenker kirchlicher Erneuerung oder als „Bundesseelsorger“ in Erscheinung treten. Diese Laienspieltruppe ist meiner Meinung nach außerstande, dem in zunehmender öffentlicher (und besonders: ökumenischer) Bedeutungslosigkeit versinkenden „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ Impulse zu geben, die den Herausforderungen der Gegenwart Rechnung tragen. Abgesehen von einigen abgemeierten Phrasen und den üblichen Aufforderungen, missionarischer zu sein, hat diese Führungsriege keinerlei Antworten oder Konzepte für eine zeitgenössische baptistische Identität und stößt in unserer Gesellschaft bestenfalls auf ein folkloristisches Interesse. Baptist zu sein, gilt in unserer Gesellschaft als (meist verzeihliche) private Schrulle, nicht aber als eine Form kirchlicher Existenz von Rang und mit einer bemerkenswerten Tradition. Die ursprünglichen Anliegen und Ideale des Baptismus blieben leider weitgehend auf den angelsächsischen und amerikanischen Raum begrenzt, von dessen großen Errungenschaften wie die Bürgerrechtsbewegung in den USA oder das Eintreten für allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit im deutschen Baptismus so gut wie nichts zu spüren ist. An dessen Stelle ist hierzulande eine theologisch seichte Bekehrungsfrömmigkeit getreten, die statt ordentlicher Theologie zunehmend auf Gemeindebespaßung und Wohlfühlfaktoren oder auf einen beinharten Fundamentalismus mit zunehmend charismatischer Prägung setzt. Das ausgeprägte Berufungsverständnis für den pastoralen Dienst und ein verbreiteter Bibelfundamentalismus öffnen Neurotikern und anderen Menschen mit leichteren oder schweren religiösen Wahnvorstellungen Tür und Tor.

Immer mehr verdichtet sich in mir die Überzeugung, dass es sich bei den Defiziten des BEFG um eine systemisch bedingte Störung handelt. Die mir vorschwebenden Reformen erforderten zudem kognitive, intellektuelle und soziale Fähigkeiten, die ganz offensichtlich jenseits des Vorstellungs- und Erfahrungshorizonts des derzeitigen kirchlichen Führungspersonals liegen. Der BEFG ist eine ausgesprochen provinzielle Variante der westlichen Religiosität, die religiöse Einfalt schon für das Reich Gottes hält und naive Visionen von einer „großen Erweckung“ lebendig hält. Der deutsche Baptismus ist bei näherer Betrachtung meist nicht viel mehr als der „rite“ getaufte Spießbürger, der einen kruden Biblizismus mit theologischer Bildung verwechselt.

Die strukturellen Malaisen dieses religiösen Systems sind rasch benannt. Der Münchner Systematiker Friedrich Wilhelm Graf hat die Signaturen des andernorts von ihm diagnostizierten kirchlichen Verfalls auf einleuchtende Begriffe gebracht: „Theologische Sprachlosigkeit, Bildungsferne, Milieuverengung, pathetischer Antipluralismus, Verfall der Liturgie, autoritärer Moralismus und eine Sprache der Entmündigung freier Christen.“¹ Das erlebe ich in potenziierter Form innerhalb meines Gemeindebundes. Wichtige und global bewegende Fragen unsrer Zeit gehen an dieser Kirche spurlos vorüber. Als Beispiel dafür kann man die seit 2008 die ganze Welt in Atem haltende Finanzkrise und ihre Ursachen nennen. In den monatlichen Rundbriefen der Leitung des BEFG findet sich zum drohenden Zusammenbruch des Weltfinanzsystems und ihren Ursachen – etwa der Gier eines rücksichtslosen Spekulantentums – keine einzige Notiz oder ein Hirtenwort. Die einzige Finanzkrise, die der BEFG wahrnimmt, ist seine eigene: In jedem der monatlichen Rundbriefe des letzten Jahres wurden ausschließlich die eigenen finanziellen Nöte beklagt, die auf einem kircheninternen strukturellen Haushaltsdefizit basieren. So offenbart sich der Eigennutz eines weitgehend weltfremden und selbstreferentiellen Systems, das seine Entbehrlichkeit nicht wahrhaben will und seine Partizipation an der Welt, in der sie lebt, negiert und mit großem Aufwand nur das eigene religiöse Wachkoma pflegt. So weltfremd wie der BEFG sind auch die theologischen Inhalte einer erodierenden Glaubensgemeinschaft, die jenseits einiger wohltemperierter evangelikaler Versatzstücke nichts Eigenes zu verkünden hat und der immer mehr Mitglieder davonlaufen, wie die schrumpfenden Zahlen der Statistiken in den vergangenen Jahren belegen.

Wenn meine kirchenkritischen Essays schon nichts anstoßen oder verändern konnten, so ließen sie sich für mich immerhin noch als Aufgabe eines kritischen Chronisten rechtfertigen. Denn der Streit um die Meinungs- und Deutungshoheit wird selten in der Gegenwart, sondern im breiteren Strom der Geschichte ausgetragen und meist postum entschieden. Gilt doch der Grundsatz: Wer schreibt, der bleibt, und wer zuletzt lacht, lacht bekanntlich am besten – wäre der Anlass nicht so traurig. Die meist drögen und schwurbeligen offiziellen Verlautbarungen, Selbstdarstellungen und Beiträge in Jahrbüchern, Einladungsschriften und Präsidentenberichten dürfen nicht das einzige Kolorit einer Kirche widerspiegeln, die sich vor allem durch gesellschaftliche Sprach- und Erfolglosigkeit auszeichnet. Meine Wortmeldungen wollten vor allem dazu beitragen, jener nicht unbeträchtlichen kircheninternen Opposition einen Resonanzboden zu geben, die die real existierenden innerkirchlichen Verhältnisse nicht als gegeben hinzunehmen bereit ist. Dies gilt umso mehr für ein binnenkirchliches Klima, in dem „argumentativer Streit, intellektuelle Redlichkeit und theologischer Ernst weithin durch Gefühlsgeschwätz, antibürgerliche Distanzlosigkeit

¹ Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, 29.

und moralisierenden Dauerappell“ abgelöst scheinen.² Nein, es steht wahrlich nicht gut um den „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“.

Dagegen mag man einwenden, dass diese Sicht der Dinge nicht neu ist. Was aber hat sich derart verändert, dass ich dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ den Rücken kehre? Es ist kurz gesagt der Verlust jeglicher Hoffnung, die ich für diese Kirche habe. Der eklatante Mangel an ökumenischer Substanz und ökumenischem Bewusstsein, ohne die eine Kirche keine Kirche ist – zumindest keine von des Nazareners Gnaden –, ist für mich unerträglich. Mir scheint mittlerweile das Kirchesein des BEFG in Frage gestellt, das ich jenseits aller Kritik im Einzelnen nicht mehr erkennen und auch nicht mehr glauben kann. Dazu gesellt sich bei mir die mit zunehmendem Alter wachsende Erkenntnis, dass das Leben zu kurz ist, um die verbleibende Zeit und Kraft in etwas derart Entbehrliches und Halbherziges wie den BEFG zu investieren. Dies ist alles andere als eine spontane Erkenntnis. Als durch die Bundeskrise 2001 mein Vertrauen in die religiöse Substanz des BEFG nachhaltig erschüttert wurde, verging keine Woche, in der ich nicht – mal mehr, mal weniger ernsthaft – über einen Konfessionswechsel nachgedacht habe.

Seit 28 Jahren bin ich Mitglied im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, nachdem ich als „spätberufener“ Theologiestudent 1983 in die Gießener Baptistengemeinde aufgenommen wurde. Entgegen dem Rat des von mir verehrten Pastors Johannes Hansen („Werden Sie ein ordentlicher lutherischer Pfarrer!“) hatte ich mich für die Baptisten entschieden, die ich in Berlin Schöneberg kennen und über meine spätere Frau – eine Baptistin in fünfter Generation – auch lieben gelernt hatte. Vor genau 20 Jahren wurde ich zum Pastor dieser Kirche ordiniert, habe selbst Verantwortung in der Leitung des bayerischen Landesverbands und der damaligen Bundesleitung getragen. Mehr als zehn Jahre war ich Hauptpastor einer der größten Gemeinden dieser Kirche in der Münchner Holzstraße. Dass ich meinen Beruf ungerne ausgeübt hätte, wäre gelogen. Und man wird mir auch nicht nachsagen können, dass ich nicht alles versucht hätte, Reformen in Gemeinde und Gemeindebund anzustoßen oder umzusetzen. Im Rückblick entdecke ich freilich, dass ich in dieser Beziehung stets der Gebende und – abgesehen von einigen wertvollen Freundschaften, die gewiss bleiben werden – nur selten der Empfangende war. Ich kann mich nicht erinnern, seitens des Bundes relevante religiöse oder spirituelle Impulse für mein Glaubensleben erhalten zu haben. Diese verdanke ich vielmehr samt und sonders meinen Studienerfahrungen an öffentlichen Universitäten sowie den mir zunehmend wichtiger werdenden ökumenischen Erfahrungen und Kirchentagen. Dazu gehört mein Studium an der Kirchlichen Hochschule Berlin und der Hebräischen Universität in Jerusalem, durch das mir ein „Studium“ am Theologischen Seminar des BEFG erspart blieb, was ich nach dem obligatorischen und für mich so abschreckenden

² Vgl. ebd., 21.

Kandidatenjahr an der baptistischen Ausbildungsstätte bis heute als großes Glück empfinde.

Als ich während der Bundeskrise die Machenschaften der vermeintlich besonders „Frommen“ und ihre beschämende Treibjagd auf einen leitenden kirchlichen Mitarbeiter miterlebte, war ich erstmals fest entschlossen, dieser Gemeinschaft den Rücken zu kehren, die sich derart desavouiert hatte. Der Nimbus einer primär „spirituellen Größe“, den der BEFG so gerne betont, um sich damit von den „Volkskirchen“ abzuheben, war für mich durch die Bundeskrise endgültig zur Makulatur geworden. Der BEFG zeigte sich mir ab jetzt als ein austauschbares soziales System analog zu politischen Parteien oder Verbänden, freilich mit dem Unterschied, dass es kirchenintern keine definierten Spielregeln für das Miteinander, verbindliche Regulative oder unveräußerliche und einklagbare Persönlichkeitsrechte gibt, wie mir durch die Bundeskrise und die hinterhältigen Gemeinheiten der vermeintlich besonders Frommen bewusst wurde. Weil es im Unterschied zu anderen sozialen Gruppierungen innerhalb des BEFG auch keine Gesprächs- und Diskussionskultur gibt, sondern eine, die durch eine frömmelnde Phraseologie stets überlagert und pervertiert wird, können sachkritische Kommentare oft nur durch einstudierte Betroffenheitsattitüden und religiös verklausuliert vorgebracht werden. Die oft lautstarken fundamentalistischen Strömungen innerhalb des BEFG sehen sich dabei gerne als Schild und Schwert des Allmächtigen und bekämpfen energisch die notwendige Binnendifferenzierung einer Kirche durch religiöse Rigorismen und gesetzliche Postulate. Pluralität und Toleranz gehören dagegen für viele Gemeinden zu Reizwörtern einer angeblich dem Untergang geweihten „Welt“, von der man sich durch religiöse Eindeutigkeit abzuheben versucht.

Erschwert wird der Austausch auch durch die stets aufs Neue repristierte Behauptung, der BEFG sei eine „Bibelbewegung“. Aus dieser Behauptung resultiert eine in Sachfragen meist klebrige Frömmigkeit und fundamentalistische Semantik, die Argumente ohne jegliches kritisches Bewusstsein auf der Grundlage wahllos zitierter Bibelstellen verhandelt. Bundesräte – eine Art Generalversammlung der baptistischen Gemeinden und Werke – offenbaren ebenso wie so genannte Gemeindeversammlungen oft haarsträubende religiöse Vorstellungen. Das Bibelverständnis vieler angeblich mündiger Christinnen und Christen basiert auf einer oft hanebüchenen Hermeneutik, die das ganze Reservoir alt- und neutestamentlicher Gottesaussagen kritiklos und insofern ganz und gar „unbiblisch“ bedienen. Dies ist auch die Folge dessen, dass dieser Gemeindebund kein auf einer soliden theologischen Grundlage basierendes und verbindliches Bibel- und Selbstverständnis entwickelte, das als Maßstab für religiöse Grundüberzeugungen dienen könnte. Genau genommen besteht der BEFG aus lauter autonomen Einzelsekten, die auf einem weit verbreiteten und unreflektierten gesetzlichen Taufverständnis basieren und sich gelegentlich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner verständigen. Insofern scheint mir die Bundesstruktur tatsächlich nur eine Art Placebo-Kirche zu sein,

die nach außen und insbesondere ökumenisch eine Kohäsion suggeriert, die an keiner Stelle tatsächlich gegeben ist. In Wahrheit stehen, kämpfen und glauben alle Gemeinden für sich allein, durchaus auch aus Eigennutz und auf der Grundlage einer theologisch missverstandenen „Autonomie der Ortsgemeinde“. Diese wird weitgehend als Nichteinmischung interpretiert und lässt in Krisenfällen Interventionen durch die größere kirchliche Gemeinschaft nur unter dem Vorbehalt einer freiwilligen Zustimmung zu. Die Kirchenleitung ist bestenfalls in Form von gegebenenfalls abrufbaren „Angeboten“ präsent und bedient sich aufgrund mangelnder persönlicher Präsenz dabei weitgehend des Postwegs. Der persönliche Kontakt, ursprünglich eine Stärke freikirchlichen Selbstverständnisses, findet zwischen Leitungsebene und den Gemeinden kaum mehr statt. Der „Bund“ ist vor allem seit der letzten Kirchenreform zu einer gesichtslosen und selbstreferentiellen „Behörde“ ohne Persönlichkeiten geworden. Dies hat in den letzten Jahren erheblich zur Erhöhung des Frustpotenzials der Gemeinden gegenüber einer seelenlosen „Behörde“ beigetragen.

Die 2001 eingeleitete Reform der Bundesstrukturen ist daher weitgehend ins Leere gelaufen. Dies lag und liegt auch an der Schwäche der Bundesgeschäftsführung und insbesondere einer mit ihrer Aufgabe überforderten Generalsekretärin, deren Berufung aus meiner Sicht der Kardinalfehler des neuen Präsidiums war. Man lese nur einmal, was Generalsekretärin Regina Claas unter der Rubrik „Elstaler Perspektiven“ den Gemeinden alle zwei Wochen an Perspektivlosigkeit anzubieten hat! Diese Ansammlung von religiösen Allgemeinplätzen sorgt längst flächendeckend für Kopfschütteln, ebenso ihre wenig inspirierenden Aussagen in Bibelarbeiten, Predigten und öffentlichen Statements, die häufig eine Mischung aus Peinlichkeit und Langweile evozieren. Hinter nicht einmal mehr vorgehaltener Hand nehmen auch die Beschwerden aus der Ökumene über die baptistische Generalsekretärin zu, die eine baptistische Ökumene auf Steinzeitniveau betreibt und über das Abhalten gemeinsamer Gottesdienste keinerlei Initiativen von Rang zeigt, um die zwischenkirchlichen Beziehungen zu gestalten oder zu verbessern. So verhindert sie im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auch jede öffentliche Diskussion über das im vorletzten Jahr erschienene „Konvergenzdokument“³, das eine theologische Annäherung zwischen Luthertum und Baptismus vorschlägt, was aufgrund des erheblichen ökumenischen Interesses an diesem Dokument allseits auf Unverständnis stößt.⁴ Wahrheitswidrig hat sie die das Dokument erstellende Arbeitsgruppe (BALUBAG) jüngst als eine eher private Initiative dargestellt, obwohl das Präsidium maßgeblich an dem Prozess beteiligt war, ihn letztlich sogar verantwortete und dessen Ergebnis zu-

³ Vgl. dazu die Beiträge in ZThG 15 (2010), 131–151; 313–347.

⁴ Immer häufiger werde ich von ökumenischer Seite her gefragt, weshalb Regina Claas Gespräche über das Konvergenzdokument verhindern würde. Andererseits wird das Dokument in seiner englischen Fassung mittlerweile sogar in den USA diskutiert. So etwa auf dem Treffen der German Studies Association 2011 in Louisville (Kentucky).

nächst auch guthieß. Außerdem ist sie ganz offensichtlich mit der eigenen Kirchengeschichte nicht vertraut und behauptete jüngst in einem ökumenischen Forum sogar, Hitler sei für die Entstehung des BEFG verantwortlich gewesen.⁵

Glücklos und blass agiert auch der Präsident des BEFG, Hartmut Riemenschneider, der den meisten Baptistinnen und Baptisten weder namentlich noch persönlich bekannt sein dürfte. Nachdem er anfänglich das Konvergenzdokument als ökumenisches Ereignis von Rang pries und es den Gemeinden ausdrücklich zur vorbehaltlosen Lektüre empfahl, knickte er angesichts konservativer Widerstände später ein und distanzierte sich mehr und mehr davon. Als der Bundesrat 2010 beschloss, dass das Präsidium eine Kommission einsetzen sollte, die das Konvergenzdokument in einem zweijährigen Prozess vorbehaltlos prüfen sollte, erklärte er öffentlich vor dem Bundesrat (und bevor die Arbeitsgruppe überhaupt konstituiert war), dass die im Dokument empfohlene Aufnahme einer Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft beider Kirchen kein gangbarer Weg sei und die Baptisten sich in keiner Weise ändern müssten. Diese Erklärung des Präsidenten wurde wohlgemerkt öffentlich und vor der Einsetzung jener Arbeitsgruppe abgegeben, die das durch Riemenschneider schon vorweg genommene Ergebnis doch erst noch überprüfen sollte – ein schwerer Lapsus, der wohl die konservativen Gemüter beruhigen sollte, die mit der Stornierung ihrer Bundesbeiträge gedroht hatten.⁶ Wenige Wochen später, auf dem Ökumenischen Kirchentag in München, traute er sich nicht, seine in der kirchlichen Presse zitierte Formulierung vor der ökumenischen Öffentlichkeit zu wiederholen und sprach sich in einem Forum zum „Konvergenzdokument“, das dort von Konrad Raiser, dem ehemaligen Generalsekretär des ÖRK als wegweisend gelobt wurde, vielmehr überraschend dafür aus, dass sich die Baptistengemeinden im Blick auf die Ökumene verändern müssten – ein glatter Widerspruch zu seinen früheren Aussagen. Woran soll man sich bei einem solchen Kirchenvertreter halten? Wer sein Fähnlein derart in den Wind hängt, zeigt wenig Rückgrat und eine erhebliche Rollenunsicherheit, die sich nur als Opportunismus erklären lässt.

Oberstes Ziel war es ganz offensichtlich, das brisante Thema des Konvergenzdokuments im vergangenen Jahr aus der öffentlichen Diskussion soweit wie möglich herauszuhalten. Die durch den Bundesrat beschlossene Einsetzung einer theologischen Arbeitsgruppe war dann auch ein Dreivierteljahr nach diesem Beschluss immer noch nicht einberufen, was die vereinbarte Zweijahresfrist erheblich verkürzte. Als die Gruppe schließlich kurz vor dem nächsten Bundesrat doch noch eingesetzt wurde, wurde dies öffentlich verschwiegen. Die Verfasser des Dokuments wurden ebenso wenig informiert wie die baptistische Öffentlichkeit – weder durch Rundbrie-

⁵ Das glatte Gegenteil ist der Fall. Hitlers Absicht bestand darin, alle Freikirchen und „Sekten“ verbieten. Die Gründung des BEFG war der Versuch der Freikirchen, politische Relevanz zu gewinnen.

⁶ Vgl. Presseerklärung vom 8. Mai 2010.

fe noch auf dem Bundesrat. Die Absicht einer möglichst stillschweigenden Beerdigung des Projekts ist daher nur allzu offensichtlich. Die Placebo-Kirche BEFG stellt damit erneut ihre ökumenische Unreife unter Beweis und hält ein in vollem Umfang gesetzliches Taufverständnis für weniger problematisch als die Trennung des Leibes Christi. Ersteres ist ein eklatanter Verstoß gegen den Glaubensvorbehalt des Evangeliums, Letzteres nach Absicht des Apostels Paulus Sünde gegen den Leib Christi.

Dass der BEFG nur ein ekklesiologisches Surrogat ist, zeigt sich auch daran, dass die Verantwortlichen in dieser Kirche es immer noch nicht für nötig gehalten haben, die Strukturen der höchst unprofessionell agierenden Landesverbände zu verbessern. So bleibt der ganze Gemeindebund ein loser Zusammenschluss heterogener und auf ein Einzelgängertum reduzierter selbstständiger Gemeinden mit disparaten und von Gemeinde zu Gemeinde wechselnden Zielen und Gepflogenheiten. Nur in seltenen Fällen – wie etwa dem der Gesamtgemeinde Hannover – besteht eine echte Solidarität der Gemeinden und eine verbindliche Verbandsstruktur, die eine Kultur der Teilhabe und des Teilens ermöglicht. Ansonsten muss hinsichtlich des BEFG statt von einer Kirche von einem „Gemeindeindividualismus“ gesprochen werden, der stark egoistische Züge trägt und besonders im Blick auf finanzielle und personelle Ressourcen einem Autonomieprinzip huldigt, das keine verpflichtende Solidarität des Teilens und der Teilhabe kennt. Mit dem Neuen Testament hat das nichts zu tun.

Dieser Gemeindeegoismus besteht zudem darauf, die hauptamtlichen Mitarbeiter durch eigene Arbeitsverträge anzustellen, so dass die Pastorinnen und Pastoren nur in einem sehr formalen Sinn Geistliche des BEFG sind. Abgesehen von der Ordination spielt der Bund im pastoralen Leben auch so gut wie keine und in Konfliktfällen meist nur eine unrühmliche und ausschließlich zu Lasten der Hauptamtlichen gehende Rolle. Das wechselseitige und im Dienstrecht verankerte „Treueverhältnis“ zwischen Bund und Pastorinnen/Pastoren besteht nur auf dem Papier. Was ein Geistlicher im Namen seiner Kirche predigt oder wie er seelsorgerlich agiert, interessiert niemanden und unterliegt keiner Supervision oder seelsorgerlichen Begleitung durch die Kirchenvertreter. „Reprivatisierung der Religion heißt: Mach, was du willst, aber mach die Tür zu!“ (Henrik M. Broder). Wird einem Pastor durch die Gemeinde gekündigt und ist kein neuer Gemeindedienst absehbar, verschwindet der oder die Betreffende rasch von der „Liste der anerkannten Pastorinnen und Pastoren“ und verliert damit seine bzw. ihre durch die Ordination verliehenen Rechte. Die Betroffenen müssen dann selber sehen, wie sie mit einer weitgehend inkompatiblen Ausbildung in ihrem weiteren Leben zurechtkommen.

Nicht nur die Gemeinden untereinander, auch „der Bund“ ist zu echter Solidarität und Hilfe nicht in der Lage. Er ist abhängig von den freiwilligen finanziellen Beiträgen der Gemeinden, damit in seinem Handeln erpressbar und im Zweifelsfall handlungsunfähig. Angesichts des strukturellen Haushaltsdefizits verwundert dabei, dass die Verantwortlichen keiner-

lei Anstrengungen unternehmen, die Gemeinden von der Notwendigkeit und dem „Segen“ der Arbeitszweige des Bundes zu überzeugen oder über dessen Arbeit ausführlich zu informieren. Statt für die eigenen Anliegen und Arbeitszweige zu werben, belässt man es bei der Larmoyanz über die schlechte Zahlungsmoral der Gemeinden, die allerdings meist vollkommen ahnungslos sind, wo ihre finanziellen Opfer landen. Diese ist weitgehend der Intransparenz und der kommunikativen Störung eines Systems geschuldet, dessen Effizienz fraglich und dessen Gemeinschaft mehr als brüchig ist.

Der „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ ist daher nach meiner Einschätzung nicht Kirche im engeren Sinne, sondern ein loser und hinsichtlich seines Selbstverständnisses ausgesprochen amorpher Gemeindebund, was durch die euphemistische Redeweise von der „Vielfalt“ verschleiert wird. Er besteht aus heterogenen religiösen Strömungen mit einem großen Anteil an evangelikalen und bibelfundamentalistischen Elementen, deren innere Einheit vor allem durch das Ritual der „Gläubigentaufe“ sichergestellt wird, das ganz offensichtlich und entgegen den Beteuerungen von Gesetzlichkeit geprägt ist und den Charakter einer Übertrittstaufe trägt. Die Praxis, die Taufen anderer Kirchen für ungültig zu erklären ist als Differenzkriterium und Identitätsmarker auch darum von so großer Bedeutung, weil es kaum weitere verbindliche Gemeinsamkeiten in dieser Kirche gibt. Wo kohäsive Inhalte einer Bekenntnistradition fehlen, werden äußere Formen der Abgrenzung umso wichtiger, mit deren Hilfe die eigene Identitätsschwäche kaschiert wird. „Statt theologischer Reflexionsfähigkeit, intellektueller Redlichkeit und argumentativer Vernunft werden [...] charismatische Autorität und fromme Einfalt als die wichtigsten Berufstugenden“⁷ von Pastorinnen und Pastoren geschätzt, besonders was den Erwartungshorizont der Gemeinden und den ihrer Leitungen betrifft. An die Stelle anspruchsvoller Diskussionen pflegt man gemeinde- und bundesintern ein religiöses „Stammesidiom“ (Friedrich Wilhelm Graf) mit einem schwer verständlichen Kauderwelsch, unter dem je Unterschiedliches verstanden werden kann („bibeltreu“, „Bibelbewegung“, „gläubig“, „Bekehrung“, „Nachfolge Jesu“ usw.).

Sobald man näher hinsieht, entpuppt sich der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden daher als eine „Taufsekte“ mit verschwommenen religiösen Vorstellungen und Zielen, die über den systemischen Selbsterhalt kaum hinausreichen. Nach mehr als 175 Jahren hat dieser Gemeindebund seinen Platz in der Gesellschaft und in der Ökumene noch immer nicht gefunden. Eine „Bibelbewegung“ ist der BEFG trotz eigenen Bekundens gewiss nicht. Dafür fehlt es bereits an jedem Verständnis für die Geschichte und die Entstehung des Bibelkanons und seiner inneren Hermeneutik, von der die meisten Baptisten und Baptistinnen keinerlei Ahnung haben. Dies liegt auch daran, dass die Erkenntnisse der modernen Bibelwissenschaft

⁷ Graf, Kirchendämmerung, 45.

mittels eines meist naiven Bibelfundamentalismus abgelehnt und durch theologische Unschärfen (z. B. „wir glauben an die ganze Bibel“) überlagert werden.

Die Stärken dieser Art von Frömmigkeit liegen auf der lebensweltlichen Ebene der Ortsgemeinde, durch die sich eine eher deprimierende Bundeswelt durchaus kompensieren lässt. Lange Zeit waren die vielfältigen Gestaltungsräume des Gemeindelebens für meine Frau und mich – zumindest während der Zeit unseres aktiven Dienstes als Gemeindepastoren – ein guter Grund, dem BEFG weiterhin anzugehören. Dankbar blicke ich auf diese Jahre der Verkündigung des Evangeliums und der Seelsorge zurück. Seit etwa fünf Jahren bin ich im akademischen Bereich als Hochschullehrer tätig und erlebe seither das baptistische Gemeindeleben aus der Perspektive eines „normalen“ Gemeindemitglieds. Dies war – angesichts des früheren Arbeitspensums – zunächst eine durchaus befreiende Erfahrung. Mittlerweile ist dies einer tiefgehenden Enttäuschung gewichen. Wer Sonntag für Sonntag genötigt ist, exegetisch und hermeneutisch schlecht vorbereitete Predigten zu hören, die sinnreduziertes religiöses Treibgut verbreiten, und Gottesdienste vorgesetzt bekommt, die sich durch Bespaßung und eine nervige Geschwätzigkeit so genannter „Moderatoren“ auszeichnen, wird eher an Kindergeburtstage denn an die Feier des „Heiligen“ erinnert. Ich erlebe Baptistengemeinden seither weitgehend als vergrößertes Wohnzimmer einer Doku-Soap mit eher entbehrlichen religiösen Inhalten. Eine paternalistische Gemeindeleitung, die die Gemeinde weitgehend nur noch informiert, statt sie zu beteiligen (und sie damit nicht ernst nimmt), hat das Ihre dazu beigetragen, mir die ganz normale Gemeinde zu verleiden.

Dies geht einher mit der für mich noch recht neuen Erfahrung, dass man auch als gläubiger Mensch viel weniger „Gemeinde“ braucht, als ich es früher selbst gedacht und gelehrt habe. Es gibt Interessanteres, Erfüllenderes und auch Beglückenderes – gerade im Bereich des erweiterten ökumenischen Lebens in meiner Stadt mit ihren verlockenden spirituellen Angeboten. In meiner Gemeinde mache ich dagegen die Erfahrung, dass ich geistlich nicht „wachse“, ich empfangе kaum etwas, was mich anspricht und was mich weiterbringen könnte, und nur sehr wenig, was ich mit meiner Lebenswelt zur Deckung bringen könnte. Was ich erlebe, ist vielmehr ein Einfrieren des Glaubens auf Sonntagsschulniveau, das die Realität der Welt, in der ich lebe, weitgehend ausblendet. Dabei fühle mich nicht zu einem kindlichen, sondern zu einem kindischen Glaube animiert. „Es gibt [...] derzeit einen Trend zur Infantilisierung des Christlichen“.⁸ Die Vorstellung, dies noch die nächsten 20 oder mehr Jahre ertragen zu müssen, hat mich zurück in die Arme der evangelische Landeskirche getrieben, deren Gottesdienste nicht durch Albernheiten und Geschwätzigkeit von Moderatoren mit seichtem religiösem Hintergrundrauschen, sondern durch eine ruhige Liturgie und nachvollziehbare Predigten geprägt sind. Was mich in meiner

⁸ Graf, Kirchendämmerung, 62.

Gemeinde (und in anderen Baptistengemeinden) ganz besonders stört, ist das ständige „Erklären“ gottesdienstlicher Vorgänge während ihres Vollzugs durch die liturgisch Verantwortlichen. Ich brauche keine Belehrung, warum diese oder jene religiöse Handlung erfolgt oder wie ich ein Lied verstehen soll, das von der Gemeinde gesungen werden soll.

Während meines letzten Urlaubs in Südfrankreich machte ich wieder einmal eine literarische Entdeckung, als mir das Buch „Schwarzbrot-Spiritualität“ von Fulbert Steffensky in die Hände fiel. Hier fand ich einleuchtende Erklärungen für das, was mir in baptistischen Gottesdiensten so aufstößt. Meine literarische Reise begann mit der Erkenntnis, dass Spiritualität nach Steffensky „geformte Aufmerksamkeit“ ist und dass wahre Mystiker keine Erfahrungen, sondern Gott suchen.⁹ Der Gottesdienst habe gerade nicht die Selbsterfahrung, sondern die Selbstvergessenheit zum Ziel. Ich erlebe derzeit allerdings das genaue Gegenteil. „Meditieren und beten heißt frei werden vom Jagen, Beabsichtigen und Fassen. Man will nichts, außer kommen lassen, was kommen will.“¹⁰ Was aber, wenn gar nichts mehr kommen will oder kann, weil einem alles portionsgerecht vorgekaut und überklärt wird? Der Gottesdienst verliert dann sein Geheimnis, macht sich profan und wird vergleichbar. Ich habe den Eindruck, dass in baptistischen Gottesdiensten nur kommt, was Pastoren und Moderatorinnen kommen lassen wollen. Dass aber ist zu wenig – und es trägt nicht.

Die Profanisierung gottesdienstlicher Räume und ihre Verzweckung für nichtliturgische Inhalte stellt ebenfalls ein Problem dar. Was viel zu wenig beachtet wird, ist: „Der Raum baut an meiner Seele. Die Äußerlichkeit baut an meiner Innerlichkeit.“¹¹ Die oft nicht- oder sogar antisakrale Gestaltung gottesdienstlicher Räume in Baptistengemeinden bereitet mir spürbares Unbehagen, was Steffensky so treffend zusammenfasst, dass ich es in einem längeren Abschnitt zitieren möchte:

„Die heiligen Räume haben heute ihr Problem mit uns. Wir lieben die Fremde nicht! In narzistischen Lagen versuchen Menschen, alles sich selber gleich zu machen und sich alles anzueignen. Sie wollen sich dauernd selber vorkommen, sie wollen die Wärme und die Unmittelbarkeit einer sich selbst feiernden Gruppe. Und so soll es auch im Gottesdienst und in der Kirche gemütlich sein wie zuhause im Wohnzimmer. Je individueller und je formloser die einzelnen und die Gruppen vorkommen, um so authentischer scheint der Gottesdienst zu sein. Die Selbstfeier der Gemeinde wird zur Gottesdienstabsicht.“¹²

Die Selbstfeier der Gemeinde scheint mir etwas Wesentliches jener Gottesdienste zu treffen, die ich seit mehreren Jahren erlebe und meist erdulde. Die Annahme, ein guter Gottesdienst sei derjenige, in dem eine möglichst

⁹ Vgl. Fulbert Steffensky, Die große Sehnsucht, in: Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2005, 14.17.

¹⁰ Ebd., 21.

¹¹ Ebd., 31.

¹² Ebd., 34.

dem Alltag entsprechende Atmosphäre im Mittelpunkt steht, verhindert gerade die Begegnung mit dem Heiligen, denn nur in der Fremde kann man sich erkennen (Steffensky). Wo aber das Fremde durch das Bekannte nivelliert wird, wird der Gottesdienst seines Geheimnisses beraubt und verliert sich im Vertrauten und Alltäglichen. Aber „Kirchen heilen, insofern sie nicht sind, wie wir selbst sind“.¹³ Immer wenn ich die übermoderierte Geschwätzigkeit baptistischer Gottesdienste erlebe, in der ohne Punkt und Komma alles zu Tode erklärt und geplappert wird, dann überfällt mich die Sehnsucht nach dem Schweigen und der Eigenrhetorik von religiösen Symboliken. „Etwas weglassen können gehört zur hohen Kunst der religiösen Sprache“.¹⁴ Die Begründung, man müsse den heutigen Gottesdienstbesuchern niederschwellige Angebote unterbreiten, um ihnen den Weg in die Kirche und den Glauben zu öffnen, verfängt gerade nicht und ist ein Trugschluss. Dahinter steckt eine katastrophale Fehleinschätzung des Wesens der Religion. „Mir sind alle Konzepte von Niederschwelligkeit in der Sprache, in den Gesten, in den Bauten verdächtig. Die säkulare Gegenwart braucht nicht die Anpassung der Kirchen, sondern ihre Fremdheit, ihre Besonderheit und ihre Klarheit. [...] Der Raum verliert seine Stimme, wenn man sich darin benimmt, wie in allen anderen Räumen auch.“¹⁵

Das Problem des Baptismus in Deutschland ist daher nicht nur dessen Profil-, sondern vor allem seine Substanzlosigkeit. Eine Verkündigung, die Bibeltexte vorwiegend durch eine Art „Küchenpsychologie“ erschließt und sich die albernsten Fragen stellt, was Mose oder Jesus in der einen oder anderen erzählten Geschichte „gefühlt“ haben (derlei höre ich dauernd), verfehlt den Ernst und die Tiefe dieser wunderbaren und theologisch so gehaltvollen Texte, indem sie die Bibel mit der Sesamstraße verwechselt. Hier zeigen sich eklatante exegetisch-handwerkliche Defizite, deren Naivität ebenso anrührend wie ärgerlich ist. Der bereits beklagten Geschwätzigkeit von Moderatorinnen und Moderatoren und ihrem nervigen Hang zur Explikation – und damit der Banalisierung – des Heiligen sei entgegengehalten: „Das Schweigen hilft dem Wort, wahrhaftig zu werden. Das Schweigen wird gestört durch den Explikationszwang. Es ist der Zwang, alles zu erklären, was in unseren Gottesdiensten geschieht. Die Formen und Gesten verlieren ihre Kontur und ihre Klarheit, wenn sie durch ständige Rede eingeseift werden. [...] Geplapper und Intensität schließen sich aus.“¹⁶

So ist mir auch die Gemeinde keine Heimat mehr. Weder die Placebo-Kirche noch die Gemeinde der kleinen Geister kann ich länger als mein Zuhause betrachten. Ich will mein Leben keiner Illusion opfern, deren hervorstechende Merkmale die Verbreitung religiöser Trivialitäten, die Entzauberung von Geheimnissen und eine undurchdachte Taufgesetzlichkeit sind, die separatistische Züge trägt und die Ökumene nicht wirklich ernst

¹³ Ebd., 35.

¹⁴ Ebd., 36.

¹⁵ Ebd., 42 f.

¹⁶ Ebd., 48 f.

nimmt. Ich kehre einem Gebilde den Rücken, in der Kirche letztlich immer nur simuliert wird. Die vielfach geschmähte „Volkskirche“ hingegen scheint mir trotz ihrer Defizite durch eine sichtbare Präsenz in der Gesellschaft und ihr ernsthaftes Streben nach der vollen Gemeinschaft mit allen Christinnen und Christen die Sozialgestalt des Glaubens und die Öffnung Gottes zu der von ihm geliebten Welt ernsthafter in den Blick zu nehmen, als ich dies im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ erlebe. Daher trete ich aus keiner Kirche aus, vielmehr kehre ich in sie nach einer längeren Odyssee zurück. Als Mensch der Sehnsucht kenne ich größere und singe ich auch noch andere Lieder als die der Heimatkapellen. „Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!“

„Höflichkeit keine theologische Kategorie“

Ein Zwischenruf zur Diskussion um Taufe und Konvergenzdokument

Edgar Lüllau

Ich hätte es wissen müssen, als ich 1965 zum Predigerseminar ging: Der Theologie fehlt die Kategorie der Höflichkeit, nicht nur im Baptismus. 1964 hatte ich das neueste Werk von Heinrich Böll gelesen, nein: verschlungen. Wie viele meiner Freunde in Leverkusen war ich darauf versessen, keine Notiz, keinen Aufsatz von und über diesen Schriftsteller aus dem Dunstkreis des Kölner Doms zu verpassen, geschweige denn seine Bücher. Seine Äußerungen verbreiteten Heimatgefühle. Bei uns jungen Baptisten ließen sie sogar so etwas wie Sympathie für das katholische Köln aufkommen ...

In Bölls gerade erschienener Erzählung „Entfernung von der Truppe“ las ich damals einen Absatz, der sich mir einprägte:

„Ich bin, was die Konfession betrifft, ein unbeschriebenes Blatt, Anlaß zur Verzweiflung, den Atheisten ein Dorn im Auge, den Christen ein ‚ungeklärter Fall‘, bekenntnisunfreudig, unreif, zu höflich meiner verstorbenen Mutter gegenüber; schließlich ist – wie mir ein Diener Gottes neulich sagte – ‚Höflichkeit keine theologische Kategorie‘. Schade, sonst wäre ich wohl ein sehr frommer Mann.“¹

Dass „Höflichkeit keine theologische Kategorie“ ist, hätte ich aber auch aus den Gemeindeversammlungen der Leverkusener Baptisten wissen müssen. Unser verehrter Prediger Hans Neubert sagte während einer Bibelstunde, die wir uns als junge Leute damals nicht entgehen ließen, dass wir *keinem „...ismus“ folgen dürften, auch keinem Baptismus*, sondern allein dem Evangelium. Prompt stand während der folgenden Gemeindeversammlung jemand auf, wetterte vehement gegen diesen „Verrat am Baptismus“ und kündigte an, den Vorfall nach Bad Homburg (damals Sitz der Zentrale des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) melden zu wollen. Zuerst fanden wir das spannend, „es war mal wieder etwas los bei uns Baptisten“. Dann aber erschrecken wir, fürchteten das nahe Ende von Neuberts Zeit bei uns, waren verunsichert, weil sich „Brüder und Schwestern“ so verhielten, gar einer den anderen denunzieren wollte. Uns galt ein solches Verhalten innerhalb der Familie, dazu gehörte für uns die Gemeinde, als schwerer Tabubruch.

Gewisse Formen der Höflichkeit hatten wir in der Gemeinde durchaus gelernt. So sprachen wir die Älteren mit „Onkel Werner, Onkel Eugen, Tante Traudel“ an (diese Form der Höflichkeit sitzt noch immer so tief in mir, dass

¹ Heinrich Böll, Entfernung von der Truppe, Köln 1964, 19 f.

ich jetzt – nach 44 Jahren wieder in Leverkusen – mich frage, ob ich „Onkel“ oder „Tante“, oder einfach nur Werner, Eugen, Traudel usw. sagen darf).

Aber wenn es um theologische Debatten, also um die Wahrheit ging, erlebte ich weder in meiner Heimatgemeinde noch am Predigerseminar (später Theologisches Seminar, jetzt FH) Höflichkeit. Sie wurde nicht als theologische Kategorie gelehrt und konnte deshalb nicht gelebt werden, da hatte der Diener Gottes im Erzählwerk von Heinrich Böll wohl für alle Kirchen etwas Treffendes angemerkt. Tiefpunkt der baptistischen theologischen Debatte ohne Höflichkeit – oder treffender ohne Humanität – war die Auseinandersetzung um Eduard Schütz. Aufgrund eines Lehrstreits um die Wahrheit der Jungfrauengeburt musste er 1985 seinen Posten als Direktor des Theologischen Seminars abgeben.

Dass der Böllsche Satz wohl für die gesamte Kirchengeschichte gilt, hätte mir auch ein kurzer Blick in meine dogmatischen Lehrbücher zeigen können. So ist in dem drei Bände umfassenden Werk „Systematische Theologie“ von Wolfhart Pannenberg nicht ein Kapitel über Höflichkeit zu finden. Nicht einmal als Stichwort taucht der Begriff in den Sachregistern dieser Dogmatik auf. Dafür ist von dem Hochmut – so eine Art Antonym zu dem Wort Höflichkeit – die Rede, in Band 2 in Erläuterung des augustinischen Begriffs von der „Sünde des Hochmuts“.

Bei Durchsicht baptistischer Diskussionsbeiträge zu dem so genannten Konvergenzdokument um die Taufe kam mir der Satz aus Bölls Erzählwerk wieder in den Sinn. Ich möchte hier nicht ausführen, was mir bei diesen Pro- und Contra-Stimmen an Unhöflichkeiten missfiel, da ich sonst meinerseits in der Gefahr stünde, in ebensolche zu verfallen – immerhin hatte auch ich nicht die Gelegenheit, „Höflichkeit als theologische Kategorie“ zu studieren.

Nur mit einem Stichwort möchte ich mich in dieser Debatte zu Wort melden, nämlich mit der Freiheit. Ich verstehe den Begriff der Freiheit als ein Synonym zu dem Begriff der Höflichkeit, denn Höflichkeit ist eine Haltung, die dem anderen Freiheit gewährt.

Bitte überlasst die Taufe nicht den Dogmatikern, nicht den Wächtern der jeweiligen konfessionellen Traditionen, deren Lehren die Kategorie Höflichkeit fehlt. Übergebt die Taufe vielmehr in die Freiheit der Glaubenden. Wer dem Ruf zum Glauben folgt, ist kompetent und reif genug, auf die Einladung zur Taufe zu antworten. An den in dogmatische Lehrsätze eingefangenen Wahrheiten haftet immer ein Hauch von Unfreiheit (und damit von Unhöflichkeit), erst recht wenn sie zu geschriebenem oder ungeschriebenem Kirchenrecht werden. Zu oft sind diese Wahrheiten gemacht worden, um sich von Anderen zu unterscheiden anstatt sich mit ihnen zu verbünden oder zumindest zu solidarisieren. Zu oft sind Wahrheiten gemacht worden, die man mit „allen Mitteln“ verteidigen musste, indem man anders Denkende diffamierte, ausgrenzte, exkommunizierte und, als man die politischen Mittel dazu besaß, aus ihrer Heimat vertrieb oder gar, wie die ersten Täufer der Reformationszeit, ertränkte. „Die Wahrheit der Tau-

fe“ bedarf dringend der Freiheit, um nicht wieder zum Anlass für peinliche Unhöflichkeiten unter Baptisten und in der Diskussion mit den anderen Christen zu werden.

Wenn es dem Heiligen Geist gefällt, die Herzen von Menschen mit Glauben zu erfüllen und zu einem Leben in der Nachfolge des Bergpredigers Jesus zu bewegen, und wenn diese Menschen den Ritus ihrer Säuglings-taufe als ihre Taufe anerkennen, warum sollte den Baptistengemeinden, bei denen diese Glaubenden um Aufnahme bitten, das nicht auch gefallen? (Apg 15, 28)* Diese Gemeinden sollten darin nicht etwa nur einen zu dulddenden „seelsorgerlichen Ausnahmefall“ sehen.

Wenn es dem Heiligen Geist gefällt, die Herzen von Menschen mit Glauben zu erfüllen und zu einem Leben in der Nachfolge des Bergpredigers Jesus zu bewegen, und sie als Glaubende bei den Baptisten um die Taufe bitten, warum sollte ihren Ursprungskirchen, die sie als Säuglinge getauft hatten, das nicht auch gefallen? (Apg 15, 28)* Diese Kirchen sollten darin nicht etwa nur einen zu dulddenden „seelsorgerlichen Ausnahmefall“ sehen.

Das Stichwort „seelsorgerlicher Ausnahmefall“ im Konvergenzdokument (Abschnitt 5.1.5 [1], Seite 12) erinnert mich an die „seelsorgerlichen Zensuren“, die mein Dozent für Predigtlehre, Hans Rockel, uns Studenten für unsere ersten Predigten verlieh, um uns „nicht zu entmutigen“! Der Lerneffekt solcher „seelsorgerlichen Zensuren“ war natürlich gleich null.

Das Stichwort „dulden“ erinnert mich allzu sehr an die „Duldung von Ausländern“, deren Asylantrag zwar abgelehnt wurde, die aber aus anderen Gründen noch nicht abgeschoben werden können. Ihre „Duldung“ in Deutschland ist keineswegs ein rechtlicher Aufenthaltstitel, sondern nur eine Bescheinigung über die befristete Aussetzung ihrer jederzeit drohenden Abschiebung. Die „geduldeten Ausländer“ sind in der Bundesrepublik die Menschen, deren persönliche Freiheit am allermeisten eingegrenzt ist. Ich möchte in keiner Kirche Mitglied sein, in der ich nur ein „geduldeter Christ“ sein darf.

Gebt deshalb den Glaubenden die Freiheit zurück, zu der sie in Christus befreit wurden. Sie allein sind kompetent genug, sich in der kirchengeschichtlich anscheinend festgefahrenen Frage von Säuglings- oder Glaubenstaufe zu entscheiden. Wir sind als Kirchen von Jesus nicht eingesetzt, das Handeln Gottes an den Menschen (Taufe und Abendmahl) zu „verwalten“, sondern wir sind selbst nur Eingeladene. Der moderne oder so genannte postmoderne Mensch hat gute Gründe, sich gegen jede Verwaltung seines persönlichen Lebens zu wehren, denn was er braucht ist die Freiheit, in eigener Verantwortung für sein Leben zu entscheiden.

Wir sind als Kirchen nicht zu Verwaltern von Gottes Handeln an den Menschen berufen. Wir sind als Kirchen in Europa, gleich welchen Tauf-

* Apg 15, 28: „Denn es gefällt dem Heiligen Geist und uns, euch weiter keine Last aufzuerlegen ...“

ritus wir auch vollziehen, gleich wie wir das Mahl unseres Herrn auch interpretieren mögen, zu diesem einen Auftrag berufen, die Menschen im Namen Jesu zu bitten: „Lasst euch versöhnen mit Gott!“. Diese Bitte gewährt den Menschen gerade das, was sie so dringend zum Leben brauchen: Freiheit!

Vom „Griff in die Kasse der Heidenmission“

Der Transfer des Vermögens der Neuruppiner Missionsgesellschaft

Edgar Lüllau

„Petrus aber sprach: Silber und Gold habe ich nicht;
was ich aber habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu
Christi von Nazareth steh auf und geh umher!“

Apostelgeschichte 3, 6

Ganz am Anfang der Kirchengeschichte erzählt Lukas diese schöne Geschichte von der „ökonomischen Unschuld“ der Kirche. „Silber und Gold habe ich nicht“, so bekennt Petrus für seine Kirche, als er und Johannes zum Beten den Tempel betreten. Eine bescheidene, „mittellose“, aber ehrliche Kirche vertritt Petrus. Noch hat es wohl keine Gottesdienste mit Kollekten gegeben, noch hat es anscheinend keinen Verkauf der Güter und Habe der Christen zu Gunsten ihrer Armen gegeben. Es konnte also noch kein „Murren“ entstehen über eine (angeblich) ungerechte Verteilung durch (versehentliches) Übersehen einer Gruppe von Anspruchswürdigen (Apg 6). Ebenso wenig hat es schon einen zweifelhaften Versuch gegeben, die Höhe der Spenden in ein günstigeres Licht zu rücken, als es der Wirklichkeit entsprach (Apg 5). Erst recht ist die Zeit der Kollektenbriefe und -reisen des Apostel Paulus für die armen Heiligen in Jerusalem noch in weiter Ferne und damit die sorgfältige Auswahl von befähigten Schwestern und Brüdern der Spendergemeinde, die neben dem Organisator der Spendenaktion, Paulus, die wohl nicht unerhebliche Sammlung auf der weiten Reise durch das römische Weltreich begleiten sollten, um gegenüber den Spendern für die zweckgebundene Übergabe an die Adressaten zu bürgen (1 Kor 16; 2 Kor 8–9). Die heute durchaus angemessene Frage, welcher Prozentsatz der Spenden für die Reisespesen nach Jerusalem ausgegeben werden durfte – denken wir nur an die Kosten für Schiffsreise, Unterkunft und Verpflegung oder, ob dies alles privat bezahlt werden musste – wird natürlich in den alten biblischen Texten noch nicht problematisiert.

Es herrschte also wirklich nur ganz am Anfang der Kirchengeschichte so etwas wie eine „ökonomische Unschuld“ der Kirche; einfach deshalb, weil sie weder Geld einsammelte noch austeilte. Vielleicht saß ja bei den Aposteln in Jerusalem der Schock über Judas, der den Geldbeutel des Jüngerkreises verwaltete, noch so tief, dass keiner sich traute, mit so etwas wie einer geregelten Kassenführung in ihren Reihen wieder anzufangen.

Auf alle Fälle, bevor die Kirche sich der in unserer Welt unvermeidlichen Frage des angemessenen Auftreibens und zweckentsprechenden Austeilens

von Geld stellen musste, erzählt Lukas, was eine Kirche in der Welt eigentlich hat, wenn sie nach den Maßstäben der Welt nichts hat, das heißt wenn sie kein Geld hat. Von fundamentaler Bedeutung für alle Mission und Diakonie der Kirche ist die Antwort des Petrus an den lahmen Bettler in dieser ersten Geschichte direkt nach Pfingsten: „Was ich aber habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi von Nazareth steh auf und geh umher!“

Auch wenn die Kirche in den Augen der Welt „mittellos“ ist, so stehen ihr für ihre Dienste an den Menschen Mittel „im Namen Jesu“ zur Verfügung. So erzählt es Lukas. Die Menschen aufstehen lassen, sie auf die eigenen Füße stellen, damit sie wieder selbstständig gehen können, das haben die Apostel bei Jesus gelernt (Mk 2, 1–11). „Aufstehen“, das ist für mich das schönste Wort im ganzen Evangelium. Es fasst das ganze Evangelium vom Reich Gottes zusammen. Dies Verb wird benutzt für das tägliche Aufstehen, für das Aufstehen aus aller Lähmung des Leibes und des Geistes bis hin zum Auferstehen in das ewige Leben. Es lohnt sich, diesem Wort Jesu und der Apostel für das ganze Wirken in Mission und Diakonie der Kirche ernsthaft nachzuspüren.

Aber wenn die Kirche in unserer Welt über Geld verfügt, dann wird die Kirche, die Pfingsten mit dem Geist Gottes erfüllt wurde, zeigen müssen, ob sie in der Ausstrahlungskraft des Heiligen Geistes zu bleiben vermag, oder in die Ausstrahlungskraft der Macht des Geldes gerät. Lukas weiß, ebenso wie Matthäus, etwas von dem Gegensatz zwischen Gott und dem Mammon.¹ Wenn er aber in dem skandalös klingenden Gleichnis vom ungerechten Verwalter² Jesus zu Wort kommen lässt mit der erstaunlichen Aufforderung: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit, wenn es zu Ende geht, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten“, dann macht uns dieser Ratschlag doch verlegen. Zumal Lukas vorher in Bezug auf die Verwaltung materieller Güter den Christen bescheinigt, dass die Kinder dieser Welt klüger sind als die Kinder des Lichts. Im Anschluss an diese erste Anwendung des Gleichnisses folgt dann wieder seine Eindeutigkeit in den Worten Jesu von der „Treuhänderschaft“ der Kirche im Gerin-gen und im Großen.³

¹ Mt 6, 24: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“, ebenso Lk 16, 13.

² Lk 16, 1–13. Zum Ausdruck „ungerechten Mammon“ oder „Mammon der Ungerechtigkeit“ in Vers 9 schreibt F. Bovon: „Der Ausdruck ‚Mammon der Ungerechtigkeit‘ ist wenig präzise, findet aber seine Erklärung über den Kontext (den prophetischen Kommentar des Gleichnisses). Es handelt sich dabei offensichtlich um unredlich erworbenes Geld.“ EKK III/3, Neukirchen-Vluyn 2001, 80.

³ „Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu; und wer im Geringsten ungerecht ist, der ist auch im Großen ungerecht. Wenn ihr nun mit dem ungerechten Mammon nicht treu seid, wer wird euch das wahre Gut anvertrauen? Und wenn ihr mit dem fremden Gut nicht treu seid, wer wird euch geben, was euer ist?“ Lk 16, 10–12. Dazu der Kommentar von F. Bovon: „Man kennt die objektiven und subjektiven Gefahren wie auch die Versuchungen, mit denen in diesem Bereich die damaligen religiösen Führer konfrontiert waren, wie auch die Verdächtigungen und Verleumdungen, denen sie ausgesetzt waren. Wir erinnern nur an die Sorgfalt des Apostels Paulus bei der Verwaltung der Kollekte.“ EKK III/3, Neukirchen-Vluyn 2001, 93.

Dass die „Heidenmission“ neben den diakonischen Werken einen ganz hohen Finanzbedarf entwickelte, war für die Kirche in Bezug auf ihre Kernaufgaben zu Hause immer eine starke Herausforderung. Die Geschichte der „Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten“ von ihrem Anfang 1898 bis zu ihrer Liquidation 2001 ist für diese Herausforderung ein Beispiel. F. W. Simoleit, früherer Direktor der Missionsgesellschaft, schreibt 1944 in seinen Erinnerungen:⁴

„Heidenmission hat einen starken ‚Konkurrenten‘ in den treuesten Vertretern der näherliegenden Heimatmission.“

Da der deutsche Baptistenbund am Anfang jede finanzielle Verantwortung für die Heidenmission in Kamerun ablehnte, kam das Unternehmen zuerst in die privaten Hände glaubensfreudiger Heidenmissionsfreunde.⁵ Aus einem privaten Verein wurde eine Korporation, dabei waren vor allem private Mitglieder aus den Baptistengemeinden die Lastenträger. Als dann immer mehr Gemeinden und Gemeindegruppen Mitglieder der Mission wurden, versuchte der Gemeindebund die Missionsgesellschaft in seine Organisation aufzunehmen, was aber an den Ordnungen und dem festen Willen der Generalversammlung scheiterte. So beschreibt F. W. Simoleit das Verhältnis von Kirche und Mission, um dann als Wunsch zu formulieren:

„Bund und Mission müssen ‚Brüder‘ bleiben, die ohne Neid oder Eigensucht einander helfen und miteinander Jesu Auftrag erfüllen: Die Welt für Christus!“⁶

Am Ende dieser Erinnerungen, gegen Ende des Zweiten Weltkriegs geschrieben, wagt er einen geradezu prophetischen Ausblick in die Zukunft:

„Alle Gaben waren durchaus zur Förderung der Mission unter den Heiden, vorwiegend aber nicht ausschließlich in Kamerun bestimmt und sollten diesem Zweck erhalten bleiben. Eine Änderung dieser Zweckbestimmung wäre eine Handlung gegen unsere Satzung, aber auch gegen Treue und Wahrheit, die wir den Gebern schulden. Nur behördliche Gewalt darf uns aus dieser uns vorgeschriebenen Bahn werfen, oder eine Zulassung oder Fügung Gottes, der wir in stummem Glauben gehorsam sein müssen. Gründe, die der flüchtige Tag

⁴ F. W. Simoleit, Erinnerungen – Feststellungen – Ausblicke, in „100 Jahre Deutsche Baptistische Mission in Kamerun“ EBM, Bad Homburg, 1991, 27. Simoleit gehörte von 1901 bis 1941 dem Vorstand der Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten an, die 1943 „Missionsgesellschaft der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden“ hieß, und war von 1905 bis zu seinem Ruhestand 1941 deren Vorsitzender bzw. Direktor.

⁵ Zu diesen Auseinandersetzungen in den Anfängen der Kamerun-Mission der deutschen Baptisten siehe die lesenswerte Magisterarbeit von Thomas Klammt, 1992 (Manuskript): „Die Frage der deutschen Baptisten nach ihrem Beitrag zur Heidenmission. Eine historische Darstellung der Auseinandersetzungen und Unternehmungen von 1848 bis 1913.“ In „Zusammenfassung 1889–1896“ schreibt er (S. 69): „In den Jahren 1891–1893 regte sich heftiger Widerspruch gegen die Kamerunmission. Mit J. G. Fetzer, Ph. Bickel und J. Lehmann waren leitende Männer der zweiten Generation des deutschen Baptismus erklärte Gegner einer eigenen Kamerunmission. Sie argumentierten in erster Linie damit, dass die Kamerunmission der heimatlichen Mission die benötigten Gelder entziehe.“

⁶ F. W. Simoleit, Erinnerungen, 27.

und die vorbeirauschende Zweckmäßigkeit uns bieten, dürfen uns von der Verpflichtung, Heidenmission zu treiben, nicht lösen. Wir müssen also Sachwalter und Treuhänder der Freunde und Helfer der Heidenmission bleiben. (Es war oft bitter nötig, dass wir uns dieses Grundsatzes erinnerten.)“⁷

Was mit dem Vermögen der Missionsgesellschaft bei ihrer eventuellen Auflösung, auf die sich F. W. Simoleit in seinem Ausblick in die Zukunft bezieht, zu geschehen hat, ist in § 15 der Satzung in der Fassung vom 18. Juli 1943 (gültig bis zu ihrer Liquidation 2001) mit zwei Sätzen festgelegt:

§ 15, Satz 1:

„Bei einer etwaigen Auflösung der Gesellschaft fällt das Vermögen der Gesellschaft dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, Sitz in Berlin, zur Verwendung für dessen kirchliche Zwecke zu.“

§ 15, Satz 2:

„Der Bund soll das Vermögen der Gesellschaft dabei in erster Linie zur Pflege der Heidenmission verwenden.“

Der Satz 2, eine Sollvorschrift, definiert also, für welche „kirchlichen Zwecke“ des Bundes das Vermögen in „erster Linie“ verwendet werden soll.

Die Missionsgesellschaft erwarb vor dem Ersten Weltkrieg in Neuruppin bei Berlin Grundstücke zur Errichtung einer Geschäftsstelle und eines Erholungsheimes für Missionare und zog von Berlin-Steglitz dorthin. Bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs erweiterte die Missionsgesellschaft ihren Grund- und Gebäudebesitz in Neuruppin. Der „Bund EFG in der DDR“, zu dem nun die Missionsgesellschaft gehörte, konnte keine eigene Außenmission betreiben, aber bis 1975 wurden regelmäßige Generalversammlungen zum Erhalt des Vermögens der Missionsgesellschaft durchgeführt. Sie war eigentlich nur noch eine „Vermögensverwaltung“, aber man sah von einer formalen Auflösung der Gesellschaft ab. So brachte der frühere „Bund EFG in der DDR“ diese zur „Vermögensverwaltung“ gezwungene alte Missionsgesellschaft mit ihrem nicht unerheblichen Grundvermögen 1991 mit in die Wiedervereinigung der beiden Bünde EFG ein. Da die Europäisch-Baptistische Mission (heute EBM-international) inzwischen die Aufgaben der Weltmission übernommen hatte, war nun eine Auflösung der alten Missionsgesellschaft angebracht. Diese Auflösung wurde auf einer neu einberufenen Mitgliederversammlung der Missionsgesellschaft während des Bundesrates der EFG im Mai 1991 in Siegen grundsätzlich beschlossen, auf dem auch der Vereinigungsvertrag der beiden Baptistenbünde unterzeichnet wurde.

Der damalige Vorsitzende der Missionsgesellschaft, Pastor Rolf Dammann, der das Verdienst hat, über all die Jahre diese „Vermögensverwaltung“ in großer Treue durch die schwierigen Zeiten gebracht zu haben,

⁷ Ebd., 32.

schloss seinen Vortrag auf dieser Mitgliederversammlung 1991 mit dem obigen Zitat von F. W. Simoleit, dass alle Gaben zur *Förderung der Mission unter den Heiden* verwendet werden sollen.

Mitten in die Überlegungen nach einem neuen Ort für das Bildungszentrum des Bundes EFG und eine mögliche Finanzierung dieses Projektes kam also die alte Missionsgesellschaft mit ihrem Grundvermögen und bot so durch eine Reaktivierung von Mitgliederversammlung und Vorstand die juristische Chance, dieses Vermögen nach Liquidierung gemäß des § 15, Satz 1 der Satzung in den Besitz des Bundes EFG fließen zu lassen.

Der Prozess der Liquidierung der alten Missionsgesellschaft dauerte von 1991 bis 2001, war also ein langwieriger und juristisch schwieriger Weg.⁸ Es gilt zuerst einmal festzuhalten, dass es das Verdienst der damaligen Bundesleitung war, die sich in ihren Sitzungen immer wieder als Generalversammlung der Missionsgesellschaft konstituierte, dass dieses Vermögen in den Besitz des Bundes für dessen kirchliche Zwecke gelangt ist.

Hier beginnt nun die Geschichte, die ich deshalb „*Vom Griff in die Kasse der Heidenmission*“ nenne, weil die Frage, ob der Bund bei der Verwendung dieses Vermögens für die eigenen kirchlichen Zwecke auch die Sollvorschrift⁹ des § 15, Satz 2 ausreichend beachtet hat, noch unbeantwortet ist. Im Bericht der Arbeitsgruppe BZE (Bildungszentrum Elstal) und BW (Betreutes Wohnen) vom 23. April 2002 lautet diese Frage so:

„Am Rande bleibt zu fragen, ob die satzungsmäßige Verpflichtung, das Vermögen bei der Auflösung ‚in erster Linie zur Pflege der Heidenmission‘ zu verwenden, durch Investitionen im BW [Betreutes Wohnen in Elstal] erfüllt wird.“¹⁰

⁸ Mitglieder der Bundesleitung und Bedienstete der Bundeswerke konnten auf den Sitzungen der Bundesleitung zu „Mitgliedern der Generalversammlung der Missionsgesellschaft“ werden, in den Vorstand der Mission berufen werden oder zu Missionsinspektoren oder Missionsdirektoren, Schriftführern oder Kassierer ernannt werden. Manche Sitzungen der Mission mussten wiederholt werden, wenn die Gerichte wegen Formfehlern die Rechtswirksamkeit getroffener Entscheidungen nicht anerkannten.

⁹ Zur Auslegungsmöglichkeit einer Sollvorschrift: Eine Sollvorschrift ist keineswegs nur eine unverbindliche Empfehlung, sondern grundsätzlich genauso bindend wie eine Mussvorschrift. Wenn eine Sollvorschrift umsetzbar ist, dann ist sie auch umzusetzen. Allerdings kann im Unterschied zu einer Mussvorschrift in zu begründenden Fällen (atypischen Fällen) davon abgewichen werden, z. B. wenn die Umsetzung der Sollvorschrift objektiv nicht möglich ist. Im Falle des § 15, Satz 2 der Missionssatzung wäre ein Abweichen von der Sollvorschrift also eventuell dann möglich, wenn z. B. der Bund EFG grundsätzlich beschlossen hätte, dass eine Unterstützung der Weltmission nicht mehr zu seinen kirchlichen Aufgaben gehört, oder wenn die EBM-international grundsätzlich keine Spenden für die Weltmission vom Bund EFG in Empfang nehmen würde, oder wenn gar die Kirchen in Afrika ein „finanzielles Moratorium“ beschlossen hätten, also keinen Geldtransfer mehr von den Kirchen und Missionen in Europa akzeptieren würden. Da dies alles aber nicht der Fall ist, bleibt zu fragen, warum die umsetzbare Sollvorschrift nicht umgesetzt wurde.

¹⁰ Bericht der Arbeitsgruppe BZE und BW vom 23. 4. 2002, eingesetzt von der Bundesleitung mit dem Auftrag: Darstellung der Vorgänge, Beschlüsse und Entscheidungsabläufe auf dem Weg von Hamburg nach Elstal, die zur Errichtung des Bildungszentrums (BEFG) und des Betreuten Wohnens (Missionsgesell. Neuruppin) geführt haben und eine kritische Würdigung, Seite 11.

Dreimal habe ich vergeblich versucht, öffentlich zu klären, ob der Bund EFG bzw. die Mitglieder der Bundesleitung, die als Generalversammlung der Missionsgesellschaft fungierten, das dem Bund nach § 15, Satz 1 zugefallene Vermögen auch entsprechend der Sollvorschrift des zweiten Satzes des § 15 verwendet hat. Davon will ich kurz berichten:

1. Als aus dem Berichtsheft für den Bundesrat 1994 in Rostock hervorging, dass die dem Bund durch die Wiedervereinigung zugefallenen Grundstücke in den Finanzierungsplan für die neue Ausbildungskonzeption in Elstal einfließen sollten, stellte ich für die EFG Wiehl den Antrag:

„Der Bundesrat möge beschließen: Von dem im Finanzierungsplan der Ausbildungskonzeption (Vorlage der Bundesleitung, Seite 13) vorgesehenen Grundstückstausch der Liegenschaften, die dem Bund durch die Wiedervereinigung zugefallen sind, werden diejenigen Grundstücke ausgenommen sein, die der Missionsgesellschaft der EFG (DDR) – früher die Kamerunmission der deutschen Baptisten – gehörten (insbesondere die Liegenschaften in Neuruppin), bis ausreichend geklärt ist, ob sie für diesen Zweck gemäß ihrer Missionssatzung verwendet werden dürfen.“

Die Antwort lautete, „dass der Antrag nicht in die Zuständigkeit des Bundesrates fällt, da die Missionsgesellschaft im Bund EFG eine eigene Körperschaft des öffentlichen Rechts sei und damit zuständig für Entscheidungen über die Verwendung der Liegenschaften, die Eigentum der Missionsgesellschaft sind.“¹¹ Hinzugefügt wurde, dass bei Auflösung der Missionsgesellschaft nach der Satzung über die Verwendung des Vermögens entschieden werden muss.

2. Der Antrag der EFG Karlsruhe auf dem Sonderbundesrat am 23. Februar 2002 in Kassel auf eine unabhängige Untersuchungskommission, die die Vorgänge bezüglich des Bildungszentrums Elstal untersuchen sollte, wurde zwar vom Bundesrat abgelehnt, aber die Bundesleitung hat am 5. März 2002 die Einsetzung einer Arbeitsgruppe, siehe Fußnote 9, beschlossen. Als einer der Vertreter der EFG Karlsruhe war ich Mitglied dieser Arbeitsgruppe, die zwar nicht den Auftrag hatte, die satzungsgemäße Verwendung der Erlöse aus der alten Missionsgesellschaft juristisch zu überprüfen, die es aber aufgrund einer Überprüfung aller Entscheidungsabläufe als notwendig ansah, die bisher offen gebliebene Anfrage zu stellen, ob das Vermögen der Missionsgesellschaft satzungsgemäß verwendet wurde.¹² Empfohlen wurde, dass der Bundesrat die Rechenschaftspflicht der Bundesleitung hinsichtlich der Treuhandverhältnisse neu überdenke. Kritisch angemerkt wurde, dass in personeller Hinsicht keine Trennung

¹¹ Protokoll Bundesrat 1994 Nr. 18. Später stellte sich heraus, dass die Missionsgesellschaft keineswegs eigene Körperschaftsrechte besaß. Der Bund musste als Treuhänder der Gesellschaft auftreten, so dass der Bund, ohne dass der Bundesrat ihn dazu bevollmächtigen konnte, bei Kreditverträgen voll in Haftung genommen wurde. Bericht der Arbeitsgruppe, S. 10.

¹² Sicherlich werden sich die Bewohner von „Betreutes Wohnen“ in Elstal keineswegs als Objekte der „Heidenmission“ verstehen.

von Bundesleitung und den Organen der Missionsgesellschaft (Vorstand und Generalversammlung) bestand, da sich die Bundesleitung als Generalversammlung der Missionsgesellschaft verstand und Entscheidungen traf. Und es wurde darauf hingewiesen, dass die Entscheidungsabläufe nur schwer erkennbar waren, da die Protokolle der Missionsgesellschaft nur lückenhaft vorhanden waren.

3. Hoffnungsvoll wurde ich, als auf der Studientagung der Pastorenschaft der Vereinigung Baden-Württemberg Anfang November 2003 der Vizepräsident des Bundes EFG auf Nachfrage sagte, *man erwäge, die rechtliche Seite überprüfen zu lassen*. Auf seine Bitte hin fasste ich in einem Brief vom 22. November 2003 den Sachverhalt noch einmal zusammen und stellte die tatsächliche Verwendung des Geldes der „Heidenmission“ dem § 15, Satz 2 der Satzung der Missionsgesellschaft gegenüber.¹³ Leider habe ich auf meinen Brief hin nie eine Antwort erhalten noch erfahren, ob eine solche Überprüfung stattgefunden hat.

Bevor die Missionsgesellschaft endgültig liquidiert wurde, war ihr Vermögen schon längst als so genanntes Treuhandvermögen im Besitz des Bundes und in erster Linie in den Komplex Elstal geflossen, so dass es im letzten Protokoll der Generalversammlung vom 15. September 2001 lapidar hieß:

„Die Liquidatoren werden beauftragt, das Vermögen satzungsgemäß zu verwenden. Der Vorsitzende erklärt der Mitgliederversammlung, dass Vereinsvermögen nicht mehr vorhanden ist.“¹⁴

Sicher bin ich durch meine Arbeit im Kameruner Baptistenbund sensibel geworden für die vielfältigen Fragen der zweckentsprechenden Weiterleitung und Verwendung von Spendengeld für die Mission. Die Frage der zweckentsprechenden Weiterleitung von Spendengeld aus Europa nach Afrika war für uns ebenso ein Dauerthema wie ihre zweckentsprechende

¹³ Es geht bei dieser Frage nicht darum, ob die Mission, hier die EBM, (nachträglich) auch etwas von diesem Geld erhalten hat, z. B. in Form einer befristeten mietfreien Nutzung von Büroräumen in Elstal und anderes mehr, sondern um die Frage, warum dieses Vermögen nicht „in erster Linie“ für die Heidenmission verwandt worden ist und wie dies begründet wurde. Mit dem provokanten Titel *„Vom Griff in die Kasse der Heidenmission“* zeige ich an, dass diese Frage noch zu beantworten ist. Auf die Frage, ob im Oktober 2009 zu meiner Verabschiedung am Ende meiner aktiven Dienstzeit als Pastor im Bund EFG ein Vertreter des Bundes eingeladen werden sollte, der mich „offiziell von meinem Dienst entlastet“, antwortete ich, dass ich meinerseits den Bund noch nicht von dieser offen gebliebenen Frage nach der Verwendung der Spenden für die „Heidenmission“ entlasten kann. Um offene Provokationen an diesem Tag zu vermeiden, bat ich darum, auf eine solche Einladung zu verzichten.

¹⁴ Das Ende der „Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten“ gleicht ihrem Anfang. Der „starke Konkurrent“ der Heidenmission hat den Machtkampf um das Vermögen gewonnen. Das war umso leichter möglich, da die Bundesleitung der Auffassung war, dass der Bundesrat in die Entscheidung über die Verwendung des Vermögens der Mission nicht einbezogen werden müsse. Der Wunsch von Simoleit in seinen Erinnerungen 1944, „Bund und Mission müssen ‚Brüder‘ bleiben, die ohne Neid oder Eigensucht einander helfen und miteinander Jesu Auftrag erfüllen“, hat sich nicht so erfüllt, wie er es erhofft hatte.

Verwendung durch die empfangende Kirche in Afrika. Für beide Seiten ist die Treue in Bezug auf die empfangenen Summen angesichts der vielfältigen Sachzwänge, unter denen sich Mission in Europa und Kirche in Afrika befinden, eine ständige Herausforderung zur Bewährung in der Haushaltsführung.

Sicher ist auch, dass die Frage nach der Treue in der Treuhänderschaft ein hohes Gut für die Bundesgemeinschaft unserer Kirchen in Deutschland darstellt, wie die gegenwärtige Debatte um die geplante Neuregelung der Körperschaftsrechte für unsere Gemeinden zeigt. Da der Grundbesitz der Ortsgemeinden ohne Rechtspersönlichkeit im Grundbuch auf den Namen des Bundes eingetragen ist, besteht zwischen ihnen und dem Bund eine Vereinbarung über die Treuhandverwaltung (Nutzungsvereinbarung), in der alle gegenseitigen Rechte und Pflichten geregelt sind. So stehen wir in einem gegenseitigen Vertrauens- und Treueverhältnis. Vertrauen und Treue werden gepflegt durch Offenheit.

Auf alle Fälle: Die Anfangszeit einer „ökonomischen Unschuld“ in der Urgemeinde, in der sie sagen konnte, *Silber und Gold habe ich nicht*, war schon früh endgültig vorbei. Sie musste zeigen, wie sie mit anvertrautem Gut umging und auf die Worte Jesu von der „Treue in der Treuandschaft“ achtete. Schon das erste „Murren“ in der Urgemeinde (heute würde man von „Anträgen an den Bundesrat“ sprechen) hatte strukturelle Korrekturen zur Konsequenz.

Heute werden die Kirchen des Westens und die „Missionskirchen“ des Südens durch die ökonomischen Globalisierungsprozesse vor ganz neue Herausforderungen gestellt, die sich aber aus der alten Problematik ergeben. Welche Wertesysteme regieren heute die Globalisierungsprozesse: das biblische Ethos der Gerechtigkeit oder das (neo-liberale) Ethos der Durchsetzung des Stärkeren? So fragt Michael Welker in seinem bemerkenswerten Aufsatz „Globalisierung in wissenschaftlich-theologischer Sicht“¹⁵. Er fragt, ob ein einfacher Dualismus von „Gott und Mammon“, der nur zu einer Dämonisierung des Geldes führt, für die aktuelle Problematik ausreichende Orientierung geben kann. Er plädiert für eine verfeinerte Auseinandersetzung mit dem Thema „Gott und Geld“, „nicht um sich an die Marktrationalität anzupassen, sondern um sich präziser mit ihnen auseinander zu setzen als mit einer bloßen Dualisierung und Dämonisierung“¹⁶. In der theologischen Literaturschau „Verkündigung und Forschung“¹⁷ ist jetzt im Rahmen der Systematischen Theologie zum ersten Mal „Globalisierung“ das Hauptthema. Theologische und ethische Arbeiten aus aller Welt werden hier vorgestellt und zeigen, wie dringlich eine vertiefte Beschäfti-

¹⁵ Evangelische Theologie 5/2008, 365–382.

¹⁶ Ebd., 382.

¹⁷ Verkündigung und Forschung 1/2009, mit den Einzelthemen: Globalisierung und Ökumene; Globalisierung in ethischer Perspektive; Bibelinterpretation in Afrika, Lateinamerika und Asien; Schreie nach Leben – eine südafrikanische Stimme; Entwicklungspolitik – Chancen und Grenzen.

gung mit diesem Thema ist, denn „die Kirchen als zentrale Akteure einer weltweiten Zivilgesellschaft haben hier eine wichtige Aufgabe.“¹⁸

Eine Stimme aus den Missionskirchen Afrikas soll dies zum Abschluss noch einmal unterstreichen. Im Kapitel „Der Gott des Magnifikats“ in seinem Buch „Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie“ schreibt der Kameruner Theologe und Soziologe Jean-Marc Ela:

„Durch das Psalmengebet hat die Mutter Jesu gelernt, dass ‚Gott dem Armen zur Seite steht‘ (Ps 109, 31). Ihm geht es um die Schwachen, Verfolgten, Unglücklichen, Bedürftigen, Witwen und Waisen, die alle Bevorzugte Gottes sind. Alles lässt darauf schließen, dass Maria zu diesen benachteiligten Menschen gehört. [...] In diesem Kontext der Armut kommt im Lobgesang Mariens die Umkehrung der Situation und der Werte zum Ausdruck, wie sie sich durch die Macht Gottes vollzieht:

Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten:
Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind;
er stürzt die Mächtigen vom Thron
und erhöht die Niedrigen.
Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben
und lässt die Reichen leer ausgehen.
(Lk 1, 51–53)

So preist Maria den Gott der Armen (Ps 147, 6; 149, 4), der die Unterdrückten (Ps 103, 6; 146, 6–9), die Schwachen, die Bedürftigen und Hungernden befreit. Dieser Punkt ist für das Verständnis der Bedeutung und Aktualität der Offenbarung von entscheidender Bedeutung: Der Gott des Magnifikats ist jener Gott, der sich immer, bedingungslos und leidenschaftlich auf die Seiten der Armen stellt. Er ist der Gott, der sich allen widersetzt, die bereits Rechte und Privilegien innehaben, um statt dessen für jene Partei zu ergreifen, denen sie verwehrt sind.“¹⁹

¹⁸ Ebd., 5.

¹⁹ Jean-Marc Ela, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003, 259.

ARTIKEL

„Nicht im Himmel, sondern auf Erden“

Eine exegetische Skizze und Bibelarbeit über Deuteronomium 30, 6–20

Kim Strübind

„Tatsache ist, dass Visionen und Ideen nur intellektuelles Spiel waren und sind. Das jüdische Volk lebte in Wahrheit dadurch, dass es die von der Tora [...] geforderte Lebensweise in die Realität seiner Existenz übernommen hatte.“

Jeshajahu Leibowitz (Gespräche über und die Welt)

I. Zum Hintergrund

Die nachstehende exegetische Skizze entstand als Auftragsarbeit des Deutschen Evangelischen Kirchentags (DEKT) im Jahr 2011, der den Bibelarbeiterinnen und Bibelarbeitern eine Arbeitshilfe für die jeweils vorgeschlagenen Bibeltexte zu den Bibelarbeiten an die Hand gibt. Diese werden seit einigen Jahren in einem Sonderheft der Zeitschrift „Junge Kirche“ veröffentlicht.¹ Für die historische und hermeneutische Erklärung wird dabei auf das exegetische Fachchinesisch weitgehend verzichtet, da viele Bibelarbeiten von theologischen Laien gehalten werden, für die dieser Zugang in erster Linie gedacht ist. Ich habe diesen Text an einigen Stellen verändert und, wo es mir nötig schien, aufgrund des hier vorliegenden größeren Platzangebots ergänzt.

Der DEKT stellt zudem jeweils eigene Arbeitsübersetzungen zu den Bibelarbeiten zur Verfügung, die von einer exegetischen Arbeitsgruppe aus Alt- und NeutestamentlerInnen erstellt werden, der ich seit letztem Jahr angehöre. Es handelt sich um den Versuch, einer – gewiss nicht unumstrittenen – „modernen“ Übersetzung, die um eine zeitgemäße Sprache sowie um Gendergerechtigkeit bemüht ist. Der Gottesname Jahwe wird mit Rücksicht auf jüdische Ohren und Augen durchgängig mit „Adonaj“ wiedergegeben. Ihr an die Seite stelle ich eine eigene Übersetzung, die sich um eine größere Nähe zum Wortlaut der Hebräischen Bibel (BHS) bemüht (s. u.).

¹ Die nachfolgende exegetische Skizze (ohne die anschließende Bibelarbeit) ist erstmals erschienen in: Junge Kirche. Unterwegs für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Sonderheft zum 33. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Dresden 2011, 72 (extra 2011), 22–28.

Ungewöhnlich ist der Vorgang, dass die „Exegetische Skizze“ und Bibelarbeit von ein und demselben Verfasser stammen. Mir fiel dieses Los zu, was dem Umstand geschuldet ist, dass der für diese Bibelarbeit ursprünglich vorgesehene Bochumer Kollege Jürgen Ebach erkrankte und ich gebeten wurde, kurzfristig für ihn einzuspringen. Der Reiz des Ensembles von „Exegetischer Skizze“ und „Bibelarbeit“ liegt gewiss darin, dass der hermeneutische Weg von der Vorüberlegung bis zur fertigen Bibelarbeit auf diese Weise transparent wird.

II. Die Übersetzungen

(Siehe Tabelle auf den folgenden Seiten.)

III. Exegetische Skizze

Die Freude Gottes

Wo Leben und Tod auf dem Spiel stehen, bleibt kein Spielraum für Zwischentöne und Differenzierungen. Warnungen wägen nicht, sie reduzieren komplexe Sachverhalte auf das Wesentliche, auf das Rettende des Augenblicks. Denn das Unbedingte hat in diesem Fall Vorrang vor dem Abwägenden. So ist auch der Ton dieses Textes zu verstehen, der an warnender Eindringlichkeit in der Bibel seinesgleichen sucht.

Wer „Himmel und Erde“ als Zeugen für das bedrohte Leben bemüht, muss es ernst, sehr ernst meinen. Das Leben steht auf dem Spiel, und die erforderliche Entscheidung „dafür“ – ein „Dagegen“ kommt nur als dunkle Folie, nicht jedoch als ernst zu nehmende Alternative in Betracht – verlangt äußerste Konsequenz und Bereitschaft zu handeln. Das auf dem Spiel stehende Leben scheint dabei so nahe zu liegen und so leicht erreichbar zu sein, dass sich die Entscheidung „dafür“ aufdrängt und jeden Widerspruch gegen die Tora ad absurdum führt: Das lebenserhaltende Gotteswort ist erstaunlich nahe. Es ist in Herz und Mund heimisch, so dass es keiner Klimmzüge bedarf, es zu hören und zu tun. Dieses Wort der Tora ist dabei erstaunlich zudringlich. Es bietet sich überall und jederzeit an, zieht alle Register der Existenz und appelliert an die maßgeblichen Ressourcen und Instanzen des auf dem Spiel stehenden Lebens: den lebensspendenden Atem (V. 6.10),² die Vernunft (V. 11), die Liebe (V. 15) und – gleichsam als

² Das hebräische Wort „Nefesch“, das meist mit der missverständlichen Bezeichnung „Seele“ übersetzt wird, weist im Alten Testament eine große Bandbreite an Übersetzungsmöglichkeiten auf. Die Grundbedeutung ist die das Leben ermöglichende und bestimmende Kraft, kann aber auch den Atem (Odem) oder ein einzelnes Lebewesen bezeichnen. Die Übersetzung „mit ganzer Seele“ wirkt angesichts der konkreten Vorstellung zu abstrakt, weshalb sich die Übersetzungsgruppe für die Wiedergabe „mit jedem Atemzug“ entschieden hat.

Kirchentagsübersetzung	V. Eigene Übersetzung	Anmerkungen
Adonaj ist dein Gott! Adonaj wird sein Bundeszeichen in dein Herz senken und in das Herz deiner Nachkommen, damit du Adonaj lieben kannst – Adonaj ist dein Gott! – mit verstehendem Herzen, mit jedem Atemzug, um deines Lebens willen.	6 Und JHWH, der ja dein Gott ist, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen schaft beschneiden mit dem Ziel der Liebe zu JHWH, der ja dein Gott ist – (und zwar) mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen (Lebens-)Energie, um deines (eigenen) Lebens willen.	Perfektformen (AK) nachfolgend konsekutiv / explikativ (V. 1a). יְהוָה יִדְּוּךָ würde ich durchgehend als Nominalsatz lesen (affirmative Parenthese)
Adonaj ist dein Gott! Adonaj wird alle diese Flüche auf die legen, die dich so anfeinden und hassen, dass sie dich verfolgen.	7 Und JHWH, der ja dein Gott ist, wird alle diese Flüche auf deine Feinde und deine Hasser (oder: die dich verabscheuen) legen, die dich verfolgt haben.	שׂוֹנְאֵיךָ als Ausdruck äußersten Widerwillens
Dann wirst Du umkehren, das heißt: du wirst auf die Stimme Adonajs hören und du wirst alle seine Gebote erfüllen, die ich dir heute gebiete.	8 Daraufhin wirst du umkehren, und zwar so, dass du auf die Stimme JHWHs hören wirst und alle seine Gebote (Anordnungen/Befehle) in die Tat umsetzt, die ich dir heute gebiete (befehle).	Tempuswechsel: Impf./PK als ZNS; Folgesatz mit anschl. Pf. cons. „in die Tat umsetzen“ ist besser als das blasse „tun“
Adonaj ist dein Gott! Dann wird Adonaj dir bei allem, was du tust, reichlich geben. Kinder, Jungtiere und Ackerfrüchte – alles wird gut gedeihen. So wird Adonaj umkehren zur großen Freude über dich, weil du so gut gedeihst, wie er sich über deine Vorfahren gefreut hat.	9 Dann wird JHWH, der ja dein Gott ist, dir Überfluss verschaffen bei jeder Tätigkeit deiner Hand, was die Frucht deines Leibes betrifft, die Frucht deines Viehs und die Frucht deines Ackerbodens – zum guten Gelingen! Denn JHWH wird umkehren, um sich über dich zu freuen zum guten Gelingen, so wie er sich über deinen Vorfahren gefreut hatte.	oder: „in allem Tun deiner Hand“ evtl. „deiner Scholle“ Wörtlich: Zum Gutsein „um seine Freude an dir zu haben“; Väter = Ahnen

Kirchentagsübersetzung	V. Eigene Übersetzung	Anmerkungen
Ja, du wirst auf die Stimme Adonajs hören – Adonaj ist dein Gott! – und so seine Gebote und Satzungen befolgen, wie es in diesem Torabuch aufgeschrieben ist – ja, du wirst umkehren zu Adonaj – Adonaj ist dein Gott – mit verstehendem Herzen, mit jedem Atemzug. Denn dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, ist nicht höher als deine Vernunft und nicht weit weg. Es ist nicht im Himmel, so dass du die Ausrede hättest: „Wer könnte schon für uns zum Himmel hinaufsteigen, das Gebot für uns holen und es uns hören lassen, so dass wir es dann erfüllen können?“ Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so dass du die Ausrede hättest: „Wer könnte schon für uns das Meer überqueren, das Gebot für uns holen und es uns hören lassen, so dass wir es dann erfüllen können?“ Nein, das Wort ist dir nahe! Es ist machtvoll in deinem Mund und in deinem Herzen, so dass du es befolgen kannst. Sieh her! Ich habe dir heute das Leben und das Gute wie auch den Tod und das Unheil vorgelegt.	10 Denn du wirst dann auf die Stimme JHWHs, der ja dein Gott ist, hören, um seine Gebote (s.o.) und seine Gebräuche zu beachten – (nämlich) das im Buch dieser Weisung Geschriebene – (eben) weil du umkehren wirst zu JHWH, der ja dein Gott ist, und zwar mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen (Lebens-)Energie. 11 Denn diese Anordnung, auf die ich dich heute verpflichte, ist nicht schwieriger als du selbst und sie ist auch nicht weit weg. 12 Sie ist nicht im Himmel, so dass man spricht: „Wer könnte für uns zum Himmel hinaufsteigen und sie dann für uns an sich nehmen, damit er sie uns dann hören lässt, so dass wir sie danach tun?“ 13 Und sie ist nicht jenseits des Meeres, so dass man spricht: „Wer könnte für uns jenseits des Meeres hinüberfahren und sie dann für uns an sich nehmen, damit er sie uns dann hören lässt, so dass wir sie danach tun?“ 14 Denn sehr nahe bei dir ist das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, um es in die Tat umzusetzen. 15 Sieh her: Ich habe dir heute sowohl das Leben und das Gute wie auch den Tod und das Unheil vorgelegt.	oder: „Im Wahren seiner Gebote und Satzungen“; וְיָשֹׁרְיָאֵלֶיךָ oder „außergewöhnlich (oder schwer begreiflich) von dir aus betrachtet“, evtl. „für dich“? „himmelwärts“; „holen, nehmen“ hinzugefügtes „dann“ unterstreicht die zeitliche und räumliche Distanz Oder „um sie zu holen/nehmen“ Alternative Übersetzung: „Eine Macht/Kraft in deinem Mund und in deinem Herzen“ „Unheil“ ist hier besser als „Böses“; evtl. ginge „Schlechtes“ komplementär zu dem „Guten“?

Kirchentagsübersetzung	V. Eigene Übersetzung	Anmerkungen
Das bedeutet für dich: Ich habe dich heute auf die Liebe zu Adonaj verpflichtet – Adonaj ist dein Gott! – um auf seinen Wegen zu gehen, seine Gebote, seine Satzungen und sein Recht zu befolgen. Dann lebst du auf und wirst zahlreich und Adonaj – Adonaj ist dein Gott! – segnet dich in dem Land, in das du kommst, um es in Besitz zu nehmen.	16 Dazu ist zu sagen: Ich habe dich heute zur (auf die) Liebe zu JHWH verpflichtet, der ja dein Gott ist, um auf seinen Wegen zu wandeln und um seine Anordnungen, seine Gebräuche und seine Rechtsprechung zu beachten. Dann lebst du und bist zahlreich, und JHWH, der ja dein Gott ist, segnet dich in dem Land, in das du dort gekommen bist, um es in Besitz zu nehmen.	אֲנִי hier schwer relativisch zu übersetzen וְרַבְרָב „seine Riten/Sitten“ Nachfolgend: Pf./AK cons. (explikativer Sinn)
Aber wenn sich dein Herz abwendet, das heißt: wenn du nicht hörst, wenn du umschwenkst und vor anderen Gottheiten in die Knie gehst und ihnen dienst,	17 Aber wenn sich dein Herz abwenden wird, das heißt: wenn du nicht hörst, dich aufschwingst (oder: versprengt wirst) und vor anderen Göttern niederfällst und ihnen dienst –	Explikatives Perfekt/AK Grundbedeutung נדח „schwingen“ (Qal), hier: Nif. Alternativ: „wenn du versprengt/verbannt wirst und vor anderen Göttern niederfallen und ihnen dienen musst“ (dann wäre die „Idolatrie“ Folge und nicht die Voraussetzung!)
dann, so sage ich es euch heute, werdet ihr untergehen! Ihr werdet nicht lange in dem fruchtbaren Land bleiben, in das du jetzt kommst, wenn du den Jordan überquerst, um es in Besitz zu nehmen.	18 ich habe es euch (hiermit) heute gesagt –, dann werdet ihr gewiss untergehen! Ihr werdet die Tage nicht verlängern auf dem Ackerboden, als du den Jordan überschritten hast, um dorthin zu gelangen und ihn in Besitz zu nehmen.	Oder „verloren seid“ „Scholle“ statt Ackerboden wäre konkreter (s.o.)
	19 Ich habe unter euch heute den Himmel und die Erde als Zeugen bestellt, als/indem ich das Leben und den Tod vor euch hingelegt habe: nämlich den Segen und den Fluch! Und du hast dich für das Leben entschieden, damit du am Leben bleibst, und dazu auch deine Nachkommenschaft,	Zusammengesetzter Nominal-satz (alt.) Pf./AK cons. „du sollst das Leben wählen“?

Kirchentagsübersetzung	V. Eigene Übersetzung	Anmerkungen
	20 zugunsten (mit dem Ziel/Vorsatz) der Liebe zu JHWH, der ja dein Gott ist, um auf seine Stimme zu hören und in fester Verbindung mit ihm. Denn er ist dein Leben und derjenige, der deine Tage verlängert, damit du auf dem Ackerboden wohnen/bleiben kannst, den JHWH deinen Vorfahren eidlich zugesichert hatte, nämlich Abraham, Isaak und Jakob, um ihnen den zu geben.	Im Deutschen als Genitivus objektivus „per Eid/mit einem Schwur gesprochen hatte“

Bündelung aller Instanzen – das Herz (V. 6.10.13.17). Sie sind die Verbündeten des „im Buch der Weisung“ (V. 10) verbrieften Gotteswillens, der zum Leben animiert, sich im Gottesbund (V. 6) konstitutionell verdichtet und dabei Verlässlichkeit signalisiert. Das Leben artikuliert sich durch Segen und Gedeihen (V. 9.16) und in der Freude, eben auch der Freude Adonajs (V. 9).³ Man gönnt dem Text diese Freude Gottes und nimmt sie Adonaj angesichts der farbigen Metaphern gerne ab, in denen sie sich auszudrücken weiß. Das sich entfaltende Leben erstreckt sich auf das ganze Umfeld der Gesegneten: auf Nachkommen, Jungtiere und Ackerfrüchte (V. 9) sowie das fruchtbare Land der Verheißung (V. 20), das den Rahmen des Segens setzt.

Es ist bemerkenswert: Ein in höchstem Maße appellierender Text, der keine Verzögerung duldet und lebensnotwendige Sachverhalte auf eine jetzt zu treffende Entscheidung reduziert, findet immerhin noch so viel Zeit, an die Freude Gottes zu erinnern! Adonaj gewährt das Leben nicht gezwungenermaßen oder in logischer Nüchternheit als Verdienst, sondern hat seine Freude daran, zu segnen, d. h. die Spiel- und Entfaltungsräume des Lebens zu öffnen. Das damit angesprochene Verständnis Gottes als eines „fröhlichen Gebers“ (2 Kor 9, 7) will in diesem Text beachtet werden: Gott selbst kehrt zu seinem Volk um und teilt die Freude aller, die auf Gottes Gnade stoßen. Wer je selbst eine Umkehr zu Gott erlebt hat oder Zeuge einer solchen Umkehr wurde, weiß, dass sich diese Erfahrung der Freiheit durch Freude artikuliert („So wird auch Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut“, Lk 15, 7). Neu und ein bisschen unerhört ist dabei, dass der zu seinem Volk umkehrende Gott diese Erfahrung selbst zu machen scheint. Dies bedeutet zugleich, dass er das misslingende Leben nur ausgesprochen ungern und gegen die eigene Absicht sich selbst überlässt. „Gerechtigkeit“ heißt aus dem Blickwinkel Adonajs eben nicht, dass jeder das Seine erhält – Tod oder Leben –, denn Gott ist als Richter „parteiisch“, ist zugleich Advokat des Lebens und des Lebensglücks. Er hat keineswegs die Absicht, nüchtern zwischen Tod und Leben zu urteilen und unterscheidet sich damit eklatant von traditionellen Glaubenslehren, die ihn gleichsam emotionslos über den Dingen und Wolken schweben lassen. Vielmehr ist er ein parteiischer Verbündeter des Lebens, der das Übel des ohne die Tora auf sich selbst reduzierten Menschen auf all jene zukommen sieht, die sich seinem lebensspendenden und -rettenden Willen entziehen. Weil Gott ein fröhlicher Geber ist, darum können wir es auch sein (2 Kor 9, 7). Die Freude derer, die Gott für sich entdecken, ist daher Gottes ureigene Freude.

Die Ressourcen des Lebens stoßen dabei auf das Arsenal mächtiger Gegner, die als lebensbedrohliche Kräfte nur angedeutet werden: Die Verbündeten des Todes sind „Flüche“ als Inbegriff des misslingenden Lebens sowie Hass und Verfolgung (V. 7), Untergang und Verlust des lebenserhaltenden Ackerlands (V. 16). Der „Segen“ der Fremdgötter, vor denen das Gottes-

³ Die Übersetzung „Freude an Adonaj“ ist ebenfalls möglich. Der Kontext legt aber eher Gott als Subjekt der Freude nahe.

volk buchstäblich „in die Knie“ geht (V. 17 f.), entfaltet sich in einer Parodie des Grauens, das als Alternative zur Tora von vornherein ausscheidet. Das Gottesvolk sieht sich nicht wirklich vor eine Wahl gestellt, denn die dunkle Alternative des Verderbens ist ohne Anreize und wird lediglich in ihrer das Leben verneinenden Absurdität dargestellt.

Text und Kontext

Schon die Stellung des Textes am Ende des 5. Buches Mose (Deuteronomium) und damit am Ende der fünf Bücher Mose (Pentateuch) lässt aufhorchen. Ist das Deuteronomium von einem später hinzugefügten Rahmen her als Testament des Mose verfasst, so bildete das 30. Kapitel ursprünglich dessen Abschluss, bevor das an Zusätzen reiche Buch von noch späteren Überarbeitungen um die Kapitel 31–33 erweitert wurde. Letztere hatten den Zweck, das Deuteronomium, das einmal den Prolog zum einem die Bücher Josua, Richter, 1–2 Samuel und 1–2 Könige umfassenden Geschichtswerk bildete,⁴ nach der Lösung aus diesem Kontext mit den Büchern Genesis (1. Mose) bis Numeri (4. Mose) zu verknüpfen.⁵ Dahinter steckt ein theologisches Konzept, das den Bibelkanon systematisierte: Die Bestimmungen des Religionsgesetzes wurden im 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. zu einer einzigen „Weisung“ (Tora) zusammengefasst. Das „Fünfbuch“ der Tora (Pentateuch) wurde nun zum Grundgesetz des Judentums, das sich nunmehr als Buchreligion verstand. Diese – späte – Wende zur Buchreligion stellt eine der größten Veränderungen der alttestamentlichen und jüdischen Religionsgeschichte dar.

Zwar legt der Rahmen des Deuteronomiums nahe, das ganze Buch als Abschiedsrede des Mose vor dem Einzug des Volkes Israel in das Gelobte Land zu verstehen. Aber dieser Rahmen ist bei näherer Betrachtung sekundär. Wie die Häute einer Zwiebel legen sich im Deuteronomium mehrere redaktionelle Schichten um eine ältere Sammlung von Rechtstexten (Dtn 12–26), die auf die vorexilische Zeit zurückgehen und eng mit dem König Josia und der nach ihm benannten Kultreform Mitte des 7. Jahrhundert v. Chr. verbunden waren (2 Kön 22–23, 30). Die späteren Herausgeber des Deuteronomiums haben dem Gesetzeswerk einen mosaischen Rahmen gegeben und es mit den Büchern Genesis bis Numeri sowie dem Buch Josua verknüpft, der als Moses' Nachfolger in dessen Fußstapfen trat.

Bei fortlaufender Lektüre der Bücher Exodus bis Numeri entsteht damit der Eindruck, dass das Volk Israel vor dem Einzug in das Gelobte Land und Moses absehbarem Tod im Deuteronomium „noch einmal“ auf sein Verhältnis zu Adonaj festgelegt wird. Das unterstellte theologische Konzept

⁴ Martin Noth hat dafür den Begriff „Deuteronomistisches Geschichtswerk“ in die Forschung eingeführt (DtrG).

⁵ Zu den komplexen Überlieferungsverhältnissen vgl. die Zusammenfassung des Forschungsstandes bei Georg Braulik, *Das Buch Deuteronomium*, in: Erich Zenger u. a. (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, 136–155.

entspricht dem der jüdischen mündlichen Tradition, wie sie sich später in der Mischna und der Gemara (Talmud) zeigt: Gottes Wille aktualisiert sich in der stetig wiederholten Auslegung und Fortschreibung seiner Tora. So ließen sich die Redundanzen und Wiederholungen etwa des Dekalogs (Ex 20 und Dtn 5) und anderer Bestimmungen des Religionsgesetzes erklären. Sie geraten im Munde der als Testament gedachten Moserede zur Retrospektive und damit zur Erinnerung und Vergegenwärtigung der am Gottesberg empfangenen Tora. Sie wendet sich nicht nur an die Mütter und Väter des Auszugs, sondern gilt hier und heute (Dtn 29, 13 f). So erklärt sich die überragende Bedeutung des Deuteronomiums für das Judentum.

Der heute gebräuchliche Name Deuteronomium („zweites Gesetz“) für das Fünfte Buch Mose ist von Dtn 17, 18 abgeleitet, einem Textzusammenhang, in dem die Bestimmungen, Rechte und Grenzen des Königs festgehalten sind. Er soll die Tora in einer „Zweitabschrift“ erhalten und stets bei sich tragen, um „auf alle Worte dieser Weisung und dieser Bestimmungen zu achten, sie zu halten“. Von der Rahmenerzählung als Moses' Testament her erscheint das Buch nunmehr als Nacherzählung der Taten, mithin als *Erinnerung* an die am Berg Horeb (Ex, Lev und Num sprechen vom „Berg Sina“) empfangene Tora, die nun im Land Moab als fiktionaler Ort des neuerlichen Bundesschlusses promulgiert wird (Dtn 29, 9–14).

Noch einmal, so legt der Kontext nahe, habe Adonaj einen Bund mit dem Volk Israel geschlossen bzw. diesen erneuert (Dtn 29, 6 ff), wobei dessen Bruch mit der Folge des Exils bereits vorgesehen (29, 21–27) – ein gezielter Anachronismus. Auch der Text der Bibelarbeit setzt Beides voraus: „Dann [nach dem Babylonischen Exil, Anm.] wirst Du umkehren, das heißt: du wirst auf die Stimme Adonajs hören und du wirst alle seine Gebote erfüllen, die ich dir *heute* gebiete.“ (30, 8). Text und Kontext verweisen damit unzweideutig auf die (spät-)nachexilische Zeit. Die bittere Erfahrung des Exils und der Verwüstung des Landes sind bereits verblasst und stellen keine aktuell abrufbaren Erfahrungen mehr dar, sondern sind längst Geschichte. Daher müssen die Gefahren eines erneut drohenden Exils als Strafe für die Missachtung des Gottesbundes für die jetzt lebende Generation neu beschworen werden (V. 20).

Wer spricht – wer hört?

Man fragt zunächst: Wer ist der im Text Redende? Da von Gott in der dritten Person gesprochen wird, scheint der Fall eindeutiger als er tatsächlich ist. Von der Syntax her legt sich eine Fortsetzung der Moserede nahe, die ja auch den Rahmen des Deuteronomiums bildet (Dtn 1, 5 ff). Die Appellationsgewalt des Textes und die hinter ihr stehende Autorität lassen aber eher an Gott selbst denken, der mit dieser fulminanten Schlussermahnung sein Volk an sich und seinen Segen binden will. Sofern er als Sprecher dieser Worte gedacht ist, tritt Mose als das für Adonajs Weisung durchlässige Organ auf. So plädiere ich dafür, in diesem Falle von einer „mittelbaren

Gottesrede“ auszugehen. Die Undeutlichkeit des Sprechers scheint dabei durchaus beabsichtigt zu sein. Die Absicht der Verfasser scheint dabei die Annahme zu sein: Wer Mose hört, hört Adonaj selbst. Dahinter steht ohne Zweifel die deuteronomische Stilisierung Moses' als Prophet (Dtn 18, 15–19), der sich auch durch seine Kenntnis der Zukunft (des Exils) als solcher ausweist (Dtn 29, 21–27). Die Kenntnis der vorexilischen Prophetie mit ihren unheilvollen Botschaften ist dabei vorausgesetzt, was abermals eine späte Datierung des Textes nahelegt. Nach dem Untergang des Königtums, das sich trotz anfänglicher Hoffnungen nicht wiederbeleben ließ, wurde das Prophetenamt als das authentische Sprachrohr Adonajs verstanden. Die Propheten wurden dabei sekundär als Ausleger der Mosetora gedeutet, und Mose wurde zum Maß und zur Norm prophetischer Verkündigung.

Hinter der dunklen Folie des Arsenal des Todes (s. o.) wird die Furcht derer erkennbar, deren Eltern und Großeltern das Gelobte Land einst verloren und in der auf das babylonische Exil folgenden Zeit zurückgewonnen hatten. Über die Gründe für den Verlust von Land, Tempel und Königtum hatte die Exilsgeneration lange nachgedacht und sie im „Abfall“ von Adonaj durch die Verehrung fremder Götter ausgemacht. Eine spätere Deutung verband die Forderung nach der Alleinverehrung Adonajs mit dem Gehorsam gegen seine Tora, die etwa im 5. oder 4. Jahrhundert v. Chr. auch literarisch zu einer Größe eigener Art geworden war. Im Gefolge dieser Theologie wurden die Alleinverehrung Adonajs und die Bindung an seinen schriftlich formulierten Willen in der Tora, durch den Gott sich ein für alle Mal festgelegt hatte, zu Eckpfeilern des Judentums. Das religionsgeschichtlich spät einsetzende Verständnis, dass das Gottesverhältnis über die schriftlich kodifizierte Tora definiert, verlegen die Verfasser von Dtn 30 in die mosaische Zeit als religiöse Normzeit zurück. Diese „Rückverlegung“ religiöser Normen geschah sukzessive mit allen relevanten religiösen Traditionen des Judentums, was nicht nur ein hohes Alter verbürgte, sondern über den Normtheologen des Mose diesen Überlieferungen eine eben so hohe Dignität verlieh.

Der Gottesbund

Zur Zeit des Königs Josia (638–609 v. Chr.) hatte sich die Vorstellung herausgebildet, dass das Verhältnis zwischen Adonaj und Israel als ein „Bund“ zu verstehen sei. Dahinter verbirgt sich eine im weitesten Sinne des Wortes „politische Theologie“. Im Bundesgedanken spiegelt sich das Abhängigkeitsverhältnis wieder, das die hethitischen, die assyrischen und babylonischen Könige mit den von ihnen abhängigen Vasallenstaaten in Form von Verträgen aneinander band. Das Deuteronomium entspricht in seiner Struktur den überlieferten Verträgen zwischen den machtvollen Königen Mesopotamiens und den von ihrer Gnade abhängigen Vasallen. Ein solches Vertragswerk beschrieb zunächst die Großzügigkeit und das rettende Handeln des assyrischen Königs zu Gunsten seines Vasallen und regelte die sich daraus ergebenden Verpflichtungen, wozu besonders die

regelmäßig zu entrichtenden Tributzahlungen gehörten. Vertragserfüllung und Vertragsverletzungen wurden durch Segens- und Fluchkataloge abschließend geregelt. Seit dem „syrisch-ephraimitischen Krieg“, in dem das Königreich Juda die Assyrier um Hilfe gegen seine nördlichen Feinde bat, war Juda zum Verbündeten von Assurs Gnaden geworden – mit verheerenden politischen und theologischen Spätfolgen: Juda musste nicht nur dem assyrischen König, sondern (vermutlich) auch dem Reichsgott Assur Tribut zollen und zu dessen Ehren einen Altar im Tempel errichten.⁶

Diesem aus längerfristiger Sicht verheerenden Bund mit Assyrien stellt das Deuteronomium den Bund mit Adonaj entgegen. Die wahrscheinlich älteste Fassung des Deuteronomiums entspricht ganz und gar einem solchen als „Bund“ stilisierten Vertragsverhältnis und bindet Juda (und Israel) exklusiv an Adonaj (Dtn 5–28 oder 6, 4–28). Analog zur Forderung nach uneingeschränkter Loyalität des Vasallen gegenüber den assyrischen Königen trat nun Adonaj an deren Stelle, was für die Zeit Josias spricht, in der die assyrische Macht schwand und Adonaj den Platz des Großkönigs einnahm. Sein rettendes Handeln – als Voraussetzung eines Vasallitätsverhältnisses – wurde dabei im Rekurs auf die Exodus-Ereignisse offenbar. Erstmals in der Religionsgeschichte Israels wurde damit das Gottesverhältnis vom Gehorsam gegenüber einem kodifizierten Vertragswerk abhängig gemacht, das Israel am Gottesberg empfangen hatte (historisch allerdings aus nachexilischer Zeit stammte). Diese Konzeption des Bundes wurde von der späteren Priesterschrift auf Abraham ausgedehnt (Gen 17).

„Adonaj – dein Gott“

Der Exklusivitätsanspruch Adonajs war entgegen der fiktionalen Darstellung im Alten Testament eine relativ neue Erscheinung. Die Religionsgeschichte Israels verlief in groben Zügen so, dass der Ausschließlichkeitsanspruch, der sich im Bundesverhältnis mit Adonaj zeigte, am Ende einer längeren Entwicklung stand. In der Zeit vor dem babylonischen Exil war Adonaj als „Staatsgottheit“ vor allem der (Staats-)Gott der Könige von Samaria und Jerusalem. Familien- und Regionalgottheiten spielten bis zur Kultzentralisation durch König Josia dagegen eine große Rolle (2 Kön 22 f). Die unterschiedlichen religiösen Bezugsebenen wurden im Deuteronomium zu einer einzigen verschmolzen. Adonaj erfüllte nun alle Kriterien, die in der Religion des Volkes ursprünglich auf die Ebenen der familiären Religion sowie des Orts- und Nationalkultes verteilt waren.

Ausdruck für die wohl schwierigste Verschmelzung zwischen den persönlichen Familiengottheiten und dem am Königshof verehrten Nationalgott Adonaj ist die Dtn 30, 6 ff. notorisch wiederkehrende Formel „dein Gott“, die in ihrer störenden Aufdringlichkeit im Rahmen des Textes auffällt. Wo von Adonaj die Rede ist, wird fast durchgängig die Apposition

⁶ Vgl. 2 Kön 16, 6–16; Jes 7–9;

„dein Gott“ hinzugefügt.⁷ Der Staatsgott dringt damit in den Kreis der persönlichen und familiären Gottesbeziehung vor und verdrängt die dort etablierten numinosen Mächte und Kräfte. Die Innigkeit des Textes ist wesentlich davon geprägt, dass Adonaj nicht länger ein ferner Staatsgott der Königshöfe, sondern der dem Herzen jeder und jedes Einzelnen unmittelbar nahe Gott ist. Adonaj ist dabei, jenes Terrain zu erobern, das die am schwersten zu erobernde Bastion des Menschen darstellt – das Herz. Die Apposition „dein Gott“ ist im Hebräischen wohl als verkürzter Nebensatz zu verstehen⁸ und wäre dann jeweils so zu lesen: „Adonaj, der ja dein Gott ist“. Durch die achtmal erfolgte Einschärfung dieses den Zusammenhang immer wieder bewusst unterbrechenden Zusatzes erhält dieser verkürzte Nebensatz die Funktion einer nachdrücklichen Erinnerung an den Grund aller Mahnungen (wie ein Mantra). Das Verhältnis zu Israels Bundesgott Adonaj ist ein zutiefst elementares, persönliches und – was andere Gottheiten betrifft – exklusives. Das Attribut „dein Gott“ tritt der zunehmenden Transzendenz Adonajs dialektisch gegenüber und sichert sie gegen das Missverständnis eines fernen und teilnahmslosen himmlischen Regenten.⁹ Dass Befürchtungen dieser Art in nachexilischer Zeit aufkamen, wird durch den bewegenden Text Jes 63, 15–64, 2 belegt, von dem her Dtn 30, 6–20 wie eine Antwort Adonajs klingt.

Damit liegt das paradoxe Anliegen auf dem Tisch, das für das Judentum und das Christentum in vergleichbarer Weise gegeben ist: Der unendlich *ferne* und jedem menschlichen Zugriff entzogener Gott will zugleich der unüberbietbar *nahe* Gott sein. Dazu bedarf es eines Mittlers, deren Rolle die Tora übernimmt. Gott kann jenseitig bleiben, solange seine stets nahe Tora im Herzen des Menschen ruht und dort fest verankert ist. Er kann auch Mensch und durch Jesus Christus zum „Ziel der Tora“ (Röm 10, 4) werden, die sich durch den Geist Gottes in unseren Herzen fortschreibt (Röm 10, 6–8).

„Nahe deinem Herzen“

Der in seiner unendlichen Ferne so endlich nahe Gott hat einen „Sitz im Leben“ – das menschliche Herz. „Denn dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, ist nicht außergewöhnlicher als du selbst“, lautet die wörtliche Übersetzung von V. 11. Die Tora verlangt nichts Menschenunmögliches, sie ist vielmehr – wie der Komparativ im Hebräischen zeigt – dem Menschen ähnlich. Beide sind sie Geschöpfe Gottes und aufeinander bezogen. Dabei steht die Tora ganz im Dienst des menschlichen Lebens (Mk 2, 27) und ist darum auch „nicht weit weg“ (V. 11b). Wie nahe der kodifizierte Gotteswil-

⁷ V. 6 (2 ×), 7, 9, 10 (2 ×), 16, 20.

⁸ Nach meiner Einschätzung handelt es sich um einen sog. „eingliedrigen Nominalsatz“, bei dem das Prädikatsnomen ohne das – freilich vorausgesetzte – Subjekt steht.

⁹ Wie er etwa in der „Priesterschrift“ (P), einer Quelle des Pentateuch, auftritt. Die distanziert-unnahbare Gottheit von P teilt sich nur über den Kult mit.

le ist, belegen die sich anschließenden rhetorischen Übertreibungen V. 12 f, deren Hyperbolik in das Resümee von V. 14 mündet: „Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen“.

Das „Herz“ hat als Adonajs Sitz im Leben in unserem Text eine Klammerfunktion. Es begegnet eingangs in V. 6 („Adonaj wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden“) und im Fazit V. 14, das der Tora im Herzen des Menschen einen konkreten Ort in dessen „nächster Nähe“ zuweist. Nichts ist uns näher als unser Herz. Denn das Herz war im Alten Israel das Organ, in dem der Mensch Gedanken hegt, Pläne schmiedet und seinen Willen bekundet. Es ist das Innerste des Menschen, gleichsam dessen konzentrierte Vitalität und das Organ der Einsicht und des Verstandes (im Hebräischen gibt es kein Wort für „Gehirn“¹⁰). Entgegen unserem Sprachgebrauch ist ein herzloser Mensch im Alten Testament daher kein gefühlloser Klotz, sondern ein Idiot oder ein Dummkopf, der aus Argumenten und nachvollziehbaren Einsichten keine vernünftigen Schlüsse zu ziehen vermag. Das Herz ist nicht nur „Organ“, dessen Schlagen oder Pochen unterschiedliche Grade der Vitalität und Lebensenergie signalisiert. Es ist – wie das semantische Umfeld zeigt¹¹ – die geometrische Mitte der Person, umfasst den gesamten Brustbereich und damit zugleich des Menschen Innerstes. Das „Herz“ macht sich durch das bemerkbar, was wir heute als vegetatives Nervensystem bezeichnen, das Erregungs- und Spannungszustände steuert, die durch das Pochen des Herzens und die Frequenzen des Pulsschlag angezeigt werden.

Das Herz als das Innerste und als die Personenmitte im Alten Testament möchte ich als das „innere Parlament des Menschen“ bezeichnen, in dem Gedanken und Wille mit- und gegeneinander um die zu treffenden Entscheidungen ringen. Die alttestamentliche Spruchweisheit weiß um die besondere Dignität des Herzens, von dem schlechthin alles im Leben abhängt: „Mehr als alles, was man sonst bewahrt, behüte dein Herz! Denn in ihm entspringt die Quelle des Lebens“ (Spr 4, 23). Kein Wunder, dass die Weisheit gerade um das menschliche Herz ringt: „Gib mir dein Herz, mein Kind, deine Augen mögen an meinen Wegen Gefallen finden“ (Spr 23, 26). Des Menschen Innerstes ist nur Gott zugänglich und bleibt den Mitmenschen verborgen. Hier ist jeder Mensch sich selbst so nahe wie nirgends sonst. Wenn wir uns selbst aufsuchen, müssen wir uns auf den Weg zu

¹⁰ Dies hängt mit der Eigenart der altorientalischen Psychosomatik zusammen. Während die übrigen Organe über vegetative und andere neuronale Phänomene wahrnehmbar sind (z.B. durch Schmerzen oder erhöhten Pulsschlag) ist das Gehirn frei von einer neuronalen oder affektiven Selbstwahrnehmung und Schmerzempfindung („Dummheit tut nicht weh“). Es hat im Rahmen der stereometrischen Psychosomatik des Alten Orients im Unterschied etwa zum Herzen, das an seinem Pochen erkennbar ist, keine den Menschen bestimmende Funktion. Vgl. Bernd Janowski, Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, in: ZThK 102 (2005), 143–175.

¹¹ Vgl. dazu etwa Thomas Krüger, Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie, in: Andreas Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 103–118.

unserem Herzen machen. Dort, in unserem Innersten, sind wir ganz bei uns selbst angekommen. Das Herz ist nicht nur „die zentrale Instanz, [...] die den ganzen Menschen prägt und lenkt“, sondern auch „die Instanz im Menschen, die das mit den Augen Gesehene und das mit den Ohren Gehörte versteht und begreift und daraus Konsequenzen für das Handeln und die Lebensführung zieht“.¹²

Auge und Ohr sind gleichermaßen für den Zugang der Tora zum Herzen wichtig: Gottes kodifizierter Wille kann gelesen oder gehört werden. Im Unterschied zum Geheimwissen des Priesters im Bereich kultischer Vorgänge und Rituale oder des Magiers ist die Tora allen zugänglich, und Adonaj als „dein Gott“ auch der Gott der kleinen Leute, der Gott von „Frau und Herrn Jedermann“ (auch wenn dieser Ausdruck nicht gendergerecht ist). Die Tora enthält daher kein Herrschaftswissen, sondern Gebrauchs- oder Anwendungswissen, das in der Computersprache als „open source“, als allen frei zugänglicher Quellcode zur Verfügung steht. Dies wird an den gegensätzlichen Extremen deutlich, die veranschaulichen, wo die Tora gerade nicht zu finden ist: Sie ist nicht im Himmel als einem utopischen und für Menschen unerreichbaren Ort, in den bestenfalls ein so herausragender Mann wie Elia gelangte (2 Kön 2, 1–12). Sie ist auch nicht jenseits des Meeres im Westen, ein für die Israeliten und ihre mehr als kläglichen Versuche der Seefahrt ebenfalls unerreichbares Ziel, das ihnen auf Dauer verschlossen blieb (2 Chr 20, 35–37) und das als ein Fluchtpunkt vor Gott erschien („weg von Adonaj“, Jona 1, 3–16).

Ein ironischer Zungenschlag ist dabei nicht zu überhören. Indem die utopischsten Orte eines heiligen Geheimwissens als potenzielle Orte des verborgenen Gotteswillens ausgeschlossen werden, wird dessen Nähe und Zugänglichkeit zum Herzen des Menschen nur umso deutlicher: „Denn das Wort ist dir nahe! Es ist machtvoll in deinem Mund und in deinem Herzen, so dass du es befolgen kannst“ (V. 14). Jede verschämte Rückzugsmöglichkeit, Ausrede und Selbstrechtfertigung ist damit ausgeschlossen. Gott stellt allen nur denkbaren Ausflüchten den Weg, indem er sein „Torabuch“ (V. 10) als weithin sichtbare Wegmarkierung für sein Volk aufstellt.

Die christliche Auslegung wird sich davor hüten, die in V 12 f begegnende Ironie mit ihren polemischen Seitenhieben in einem antijüdischen Sinn auszulegen und dabei eine vermeintliche „Verstocktheit“ Israels zu unterstellen. Die Kirche hat in dieser Sache mehr als genug vor ihrer eigenen Tür zu kehren und beim Gang durch die ältere oder neuere Kirchengeschichte unzählige Möglichkeiten, ihre notorische Entfremdung vom „nahen Wort“ zu betrauern, das sie nur allzu gerne auf die lebensferne Bank ihrer konfessionellen Orthodoxien verbannte.

Aufgrund ihrer einzigartigen Nähe ist die Tora ein Bundeszeichen (V. 6), das die Beschneidung als Bundeszeichen (Gen 17, 12–14) noch übertrifft. Wird Letztere am äußeren Menschen vollzogen, so ist die „Beschneidung

¹² Ebd., 108.111. Vgl. Jes 6, 9 f; Hi 31, 1–10.

des Herzens“, wie es in V. 6 heißt, buchstäblich das Herzstück des Gottesbundes. Der unzugänglichste und verborgenste Ort des Menschen, das Zentrum und der Ausgang aller Lebenswege, ist der Ort des Bundes (so auch Jer 31, 31–34). Man mag die Herzensbeschneidung psychologisierend als bisweilen notwendige „Operation am offenen Herzen“ (Jürgen Ebach) ins Spiel bringen, wenn es durch den frischen Wind der Tora von alten Verkrustungen befreit werden muss. Viele Wendungen, Sprichwörter und Wortspiele rund um das Herz bieten sich für die Auslegungen an. Am besten gefällt mir die in unserer Sprache geläufige Metapher, dass Gottes Volk sich die Tora „zu Herzen nehmen“ solle, vielleicht damit Gott nicht genötigt ist, es sich zur Brust zu nehmen (V. 7.19). So mag die Kirchentagsübersetzung das Rechte treffen, wenn sie die Beschneidung des Herzens als „Einsenken“ des Bundeszeichens in das menschliche Herz interpretiert. Freilich gehen dabei gerade die schmerzlich operativen Aspekte der „Beschneidung“ verloren.

Der doppelte Ausgang des Alten Testaments: Wirkungsgeschichten und Fortschreibungen

Im Herzen sind wir also nicht nur ganz bei uns selbst, sondern – über die Tora – auch ganz nahe bei Gott. Der „Mund“ (V. 14) legt die Gedanken des Herzens aus und wandelt sie in ein frohes Bekenntnis der Dankbarkeit und des Gotteslobes. Doch dabei bleibt es nicht. Ist das Herz der Ausgang aller Wege des Menschen (Spr 4, 23), so folgt der Entscheidung des Herzens die Tat. Abweichend von den traditionellen Übersetzungen ist durch die Stellung des hebräischen Wortes *m^eod* dieses aufgrund seiner Stellung im Satz eher nicht durch ein adverbiales „sehr“ wiederzugeben, sondern kann im ursprünglichen Wortsinn mit „Macht“ übersetzt werden.¹³ „Denn nahe bei dir ist das Wort – es ist eine Macht (oder: es ist machtvoll) in deinem Mund und in deinem Herzen“. Dies hat in Ps 8, 3 eine Entsprechung. Dort deutet die Hebräische Bibel die stammelnden Laute der Kleinkinder und Säuglinge als „Bollwerk“ oder „Machtzeichen“. Das beim halblauten Vorlesen vor sich hin gemurmelte oder beim öffentlichen Vortrag rezitierte Torawort ist im doppelten Wortsinn „ausgesprochen“ wirksam. Denn der Mund ist der Herold des Herzens, gewissermaßen dessen parlamentarischer Sprecher. Ihre „Macht“ erweist die Tora darin, dass sie sich in Taten und Handlungen übersetzt. (V. 12–14)

Die besondere Nähe des Torawortes birgt allerdings auch Gefahren, wenn sich die Tora zugleich den Abgründen des menschlichen Herzen ausliefert. Ist „dein Gott“ auch „mein Gott“? Welche Auslegung des kodifizierten Gottes Willens kann im Zweifelsfall über das subjektive Empfinden hinaus allgemeine Gültigkeit beanspruchen? Der jüdische Talmud legt diese Stelle

¹³ Abweichend von der Versaufteilung durch das „Atnach“ der Masoreten in V. 14 hatten wir uns in der Übersetzungsgruppe für eine andere Zuordnung entschieden. Ein adverbial verstandenes „sehr“ stünde m. E. zu weit vom bezogenen Adjektiv („nahe“) entfernt. Es ist als Subjekt eines neuen Nominalsatzes syntaktisch sinnvoller.

dahingehend aus, dass die Mehrheit über die Gültigkeit einer Auslegung zu entscheiden hat, der sich auch der charismatische Wundertäter unterzuordnen hat. Unter Verweis auf V. 12 „nicht im Himmel ist sie“ (die Tora) hat nicht einmal Gott selbst das Recht, korrigierend in eine Mehrheitsentscheidung über die Tora einzugreifen. „Weil die Tora bereits vom Berg Sinai her gegeben worden ist“ (Rabbi Jirmija) haben die Rabbinen die Auslegung des „nahen Wortes“ gemäß der kollektiven Einsicht der Mehrheit zu entscheiden. Mit dem zweifachen Hinweis „meine Söhne haben mich besiegt“ akzeptiert die vom Himmel kommende Stimme Gottes schließlich deren Entscheidung im Lehrhaus zu Javne.¹⁴ Durch dieses demokratische Prinzip scheint die Gefahr der Sektiererei gebannt. Es gilt der Grundsatz: „Folge der Mehrheit (allerdings) nicht zum Bösen“ (Ex 23, 2).

Der Protestantismus begegnet der Auslegungsvielfalt einerseits mit Gelassenheit, weil er der Wirksamkeit des verkündigten Wortes Gottes als der „lebendigen“ Stimme des Evangeliums vertraut. „Noch viel närrischer aber ist's, wenn man sagt, die Könige und Fürsten und die große Menge glaube also. Bitte, wir sind doch weder auf die Könige und Fürsten noch auf die große Menge getauft, sondern auf Christus und Gott selber [...]. Der Seele soll und kann niemand gebieten, wenn er ihr nicht den Weg zum Himmel zu weisen versteht. Das aber kann kein Mensch tun, sondern allein Gott“ (Martin Luther).¹⁵ Der Protestantismus ist andererseits durch seine Konzentration auf das in der Bibel jedem Einzelnen nahe Wort aber auch durch Spaltungen besonders gefährdet. Das demokratische Konzept des Priestertums aller Gläubigen und das Bekenntnis bieten dagegen einen gewissen Schutz des „nahen Wortes“ vor dem Diktat derer, die sich über die Gemeinschaft stellen.

Wirkungsgeschichtlich sind zwei Stellen im Römerbrief des Paulus besonders interessant. In Röm 2, 14–16 sieht der Apostel die Nähe der Tora auch bei Nichtjuden als gegeben an. Wenn sie die Forderungen der Tora ohne deren tatsächliche Kenntnis erfüllen, dann sind sie sich selbst zur Tora geworden. Sie ist bereits in ihre Herzen eingeschrieben (V. 16). Das nahe Wort ist hier ein ungeschriebenes, aber durch seine faktische Wirksamkeit ausgewiesenes Gesetz.

In Röm 10, 5–10 greift der Apostel Paulus kommentierend auf Dtn 30, 12–14 zurück. Er deutet das dem Herzen nahe als das zum Glauben an Christus rufende Wort, durch den er die Tora als erfüllt sieht (10, 4). Jesus Christus und die Tora sind nicht die Konkurrenten, als die sie die Dogmatik lange Zeit gezeichnet hatte, sondern verweisen aufeinander. Ihre Differenz besteht darin, dass dabei zwei unterschiedliche Heilserfahrungen in den Blick genommen werden, hier das Geschenk der Tora am Sinai und dort die Auf-

¹⁴ Vgl. bBava Mezia IV, 59b. Vgl. dazu auch Peter v. d. Osten-Sacken/Pierre Lenhardt, Akiva, Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1), Berlin 1987, 99–121.

¹⁵ Von weltlicher Obrigkeit, zit. nach Wolfgang Metzger (Hg.), Calwer Luther Ausgabe, Bd. 4, München/Hamburg 1964, 37.

erweckung Jesu Christi von den Toten. Was beide Auslegungen vereint, ist die Nähe Gottes, die dessen Transzendenz und Unzugänglichkeit durch die Tora oder durch Jesus Christus durchbricht. Beide Offenbarungsweisen liegen damit in unmittelbarer Reichweite des menschlichen Herzens und des Bekenntnisses. „Darin gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden. Alle haben denselben Herren; aus seinem Reichtum beschenkte alle die ihn anrufen“ (Röm 10,12). Dass Paulus die in Dtn 30,12–14 immerhin dreimal erwähnte Übersetzung des nahen Wortes in die Tat (neben Herz und Mund) unterschlägt, ist auf dem Hintergrund seines Evangeliums verständlich, gibt aber eine Dimension dieses Textes preis, auf die auch der christliche Glaube nicht ohne Schaden zu nehmen verzichten kann. Das nahe Wort will auch dem Nächsten die Hand reichen. „O über den Wahnsinn, der die Menschen nicht menschlich zu lieben weiß!“ (Augustinus).

Visionen und Ideen ziehen leicht den Verdacht auf sich, nur ein intellektuelles Spiel ohne jede praktische Konsequenz zu sein (Jeshajahu Leibowitz). Bereits das frühe Christentum musste sich dieses Vorwurfs erwehren. Dass das Judentum seinem Wesen nach „Gottesdienst“ sei, hat einer der großen Lehrer des Judentums, Maimonides, auf wunderbare Weise festgehalten. Die das Leben umfassende Tora ist dessen Liturgie. Auch der christliche Glaube mag sich dahin verstehen, Gottesdienst zu sein (Röm 12,1) und die Welt mit den guten Geboten Gottes bekannt zu machen und durch sie zu gestalten. Himmel und Erde sollen dessen Zeugen sein (Dtn 30,19). Wer den Tod meiden und das Leben gewinnen möchte, der sollte bei der Tora „beherzt“ zugreifen.

IV. Bibelarbeit über Dtn 30,6–10¹⁶

1. Das Testament des Mose

„Jeder Abschied ist die Geburt einer Erinnerung“. Leider weiß ich nicht, von wem dieser kluge Satz stammt. Ich habe ihn vor kurzem gelesen und fand ihn bemerkenswert genug, um ihn an den Anfang dieser Bibelarbeit zu stellen. Abschiede sind immer auch Geburten, Brutstätten einer Erinnerung an diejenigen, von denen man sich verabschiedet. Eine solche Erinnerung kann – wenn sie machtvoll genug ist – ganz eigene Wege gehen. Erinnerungen sind bisweilen mächtiger als die tatsächliche Vergangenheit. Wer wehmütig an seine Jugend zurückdenkt, weiß das. So ist das auch mit dem „kulturellen Gedächtnis“ von Gruppen und Völkern: Es modelliert die Erinnerung an einschneidende Ereignisse, es erschafft sie in gewisser Weise durch die Erinnerung neu.

Das 5. Buch Mose, das auch „Deuteronomium“ genannt wird, ist ein eindrückliches Beispiel dafür, dass die Erinnerung nicht nur Ereignisse re-kons-

¹⁶ Gehalten am 3. Juni 2010 in der Eventhalle in Dresden.

truiert, sondern gerade konstruiert und bis in die Gegenwart der Verfasser fortschreibt. Dieses Buch, das die fünf ersten Bücher der Bibel abschließt, ist literarisch vielschichtig und enthält Texte aus etwa vier Jahrhunderten. In seiner vorliegenden Form ist es als Erinnerung des Mose ausgestaltet und zeitlich zwischen dem bevorstehenden Tod des Mose und dem Einzug der Israeliten in das gelobte Land angesiedelt. 40 Jahre lang hatte Mose das Volk Israel auf seiner schwierigen Wanderung durch die Wüste begleitet. Und nun steht er vor dem Ziel, ohne es selbst erreichen zu können. Sein Gott Adonaj hat ihm an der Grenze zwischen der Wüste und dem Kulturland überraschend mitgeteilt, dass er dieses Land nicht betreten werde. „Vorm Loch verreckt“, würde man in meiner bayerischen Heimat sagen, wenn es die Maus auf der Flucht vor der Katze nicht mehr schafft. So ähnlich scheint es Mose auch zu gehen. Gott wird sein Volk nicht durch ihn, sondern unter seinem Nachfolger Josua nach Kanaan bringen. Die Gründe dafür liegen in einem rätselhaften Dunkel.

Dieser Tatsache verdankt das Deuteronomium (oder das 5. Buch Mose) seine dramaturgische Spannung. Wir stoßen hier auf die letzten Worte eines großen heiligen Mannes. Nur Mose durfte mit Gott „von Angesicht zu Angesicht“ reden, „genauso wie ein Mensch mit seinem Nachbarn“ (Ex 32, 11). Jede Leserin und jeder Leser hält mit dem 5. Buch Mose also das Testament dieses Menschen in Händen, der nach der biblischen Überlieferung mit Gott sprach und ihn von Angesicht zu Angesicht schaute. Nun redet Mose noch einmal mit seinem Volk und hält eine große Abschiedsrede.

Innerhalb des Pentateuchs spielt deshalb das 5. Buch Mose eine hervorgehobene Rolle. Sein Charakter als Testament des Mose will einschärfen: Nimm dies besonders ernst! Das 30. Kapitel dieses Buches, auf das wir uns heute einlassen, ist dabei so etwas wie ein „Testament im Testament“. Es steht kurz vor dem Abschluss dieses Buches, das nur noch durch einige Nachträge ergänzt wurde. Und hier, am Ende, bringt Mose noch einmal das Wesentliche des durch ihn vermittelten Gottesbundes zur Sprache: Dies erklärt den an Eindringlichkeit kaum zu überbietendem Ton des ganzen Abschnitts. Es geht um eine lebensrettende und -erhaltende Botschaft! Dabei bleibt keine Zeit mehr für Erörterungen, Überlegungen oder ein abwägendes Pro und Contra. Es geht um das eine, was Not tut und was bleiben wird: Israels Beziehung zu seinem Gott Adonaj ist durch die Tora, den kodifizierten Gotteswillen bestimmt.

Die ganze Sprache dieses Textes ist ausgesprochen kompromisslos. Sie stellt das Gottesvolk vor eine Alternative, die keine ist: „Wähle das Leben – oder den Tod.“ Als ob jemand, der keine suizidalen Absichten hegt, den Tod wählen würde! Nein, eine wirkliche Alternative ist das nicht. Die Rede des Mose weiß um die Paradoxie dieser Wahl, die keine ist. Sie spielt mit ihr, weil sie zum Leben animieren will, das sie in so hoffnungsfrohen Farben malt. Die Grundregel lautet dabei: Nur wer sich auf die Seite Adonajs stellt, steht auch auf der Seite des Lebens. Wer Adonaj nicht zum Garant seines Lebens wählt, der hat etwas anderes gewählt und sich damit für das misslingende Leben und den Tod entschieden.

2. Der literarische Mose

Das Bibelwort aus 5. Mose 30 ist in Wahrheit kein Testament – zumindest keines, das Mose selbst verfasst hätte. Als dieser Text entstand, war Mose vermutlich schon über 900 Jahre tot. Wir stoßen hier auf einen literarischen Mose, einen der bereits auf eine lange Kette von religiösen Überlieferungen Israels zurückblickt, die mit seinem Namen verbunden sind. Dieses Kapitel ist daher sehr aufschlussreich für die Entstehung des Bibelkanons – weit mehr als für das Leben des Mose. Er ist in der Endphase eines Prozesses entstanden, der die fünf Bücher Mose zu einer Biografie des Mose amalgamierte.

Literaturgeschichtlich handelt es sich also um die Erinnerung Israels an einen Mose, dessen Biografie sich auch nach seinem Leben fortsetzte. Das *literarische* Leben dieses Gottesmannes war dabei wohl weitaus wirksamer als sein biologisches. Als literarische Figur wurde Mose in der Erinnerung immer mächtiger und wirksamer. Dabei verzeichnet keine Quelle außerhalb der Bibel seinen Namen. Aber in der schriftlichen Überlieferung des Alten Testaments stieg er zum Befreier, Führer und Gesetzgeber eines großen Volkes auf. Die Überlieferung hat den Ursprung der göttlichen Heilsgeschichte Israels untrennbar mit seinem Namen verbunden. Und sie hat ihm mit dem 5. Buch Mose ein Testament in den Mund gelegt, das zur Gründungsgeschichte des späteren rabbinischen Judentums wurde.

Unser heutiger Bibeltext ist historisch vermutlich im 4. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen, und er lässt Mose noch einmal stimmgewaltig zu Wort kommen. Er ist der Mose in seiner Reifegestalt aus der Spätzeit des Alten Testaments, in der der Gotteswille bereits in seiner vollendeten schriftlichen Gestalt vorlag. Von einer Fälschung sollte man dabei nicht sprechen. Wenn man sich die Autorität des Mose in späterer Zeit auslieht, dann war dies kein „umgekehrtes“ Plagiat (wie in einigen prominenten Doktorarbeiten dieser Tage). Es gab in der Antike keine „Mose-Affäre“. Vielmehr handelt es sich um ein im Alten Orient bekanntes Phänomen der Fortschreibung von Texten, durch die man einem verehrten und längst verstorbenen Meister eine Stimme in der Gegenwart verschaffte. Heilige Texte waren im Altertum nicht wirklich das geistige Eigentum einzelner Personen, sondern gehörten der Gemeinschaft, die sie pflegte und auslegte.

Das Leben des literarischen Mose, auf das wir hier stoßen, wurde durch Schriftgelehrte des 4. Jahrhunderts v. Chr. bis in ihre Zeit verlängert. Sie sahen ihre Aufgabe darin, an das zu erinnern, was für sie buchstäblich ein Herzensanliegen war, wie man gleich zu Beginn liest. Sie schärfen ein, was für Gegenwart und Zukunft Halt geben, eben das „Leben“ gewährleisten würde. Der literarische Mose kennt sich in der Glaubensgeschichte des Gottesvolkes gut aus und blickte sogar schon auf das spätere babylonische Exil zurück (V. 17–18). Auch das babylonische Exil und seine Schrecken sind zu seiner Zeit längst Geschichte und liegen schon mehr als 200 Jahre zurück. Ihre Ursachen und Gefahren müssen einer neuen Generation darum auch

mit so großer Eindringlichkeit eingeschränkt werden. Das drohende Exil als Adonajs Strafe für den Bundesbruch erscheint als dunkle Drohkulisse für den Fall, dass Israel sich erneut von seinem Gott abwenden würde. Gottes Volk war damals eine von Jerusalemer Priestern regierte Tempelgemeinde unter einer relativ milden persischen Oberherrschaft. In dieser Zeit erhebt der literarische Mose seine Stimme erneut – als Mahner und Warner.

Wir kennen dieses Phänomen, dass wir des eigenen Erinnerns müde sind und uns nicht mehr erinnern wollen. Wozu diese Gedenktage an die Shoah und die Schrecken der Kriege, die von deutschem Boden ausgegangen sind? Sollen wir nicht „nach vorne“ denken? Das Testament des Mose weiß um die verführerische Vergesslichkeit, die uns Menschen befällt. Es lehrt uns: Eine Zukunft ohne Erinnerung an die Vergangenheit setzt die Zukunft gerade aufs Spiel.

„Aber wenn sich dein Herz abwendet, das heißt: wenn du nicht hörst, wenn du umschwenkst und vor anderen Gottheiten in die Knie gehst und ihnen dienst, dann, so sage ich es euch heute, werdet ihr untergehen! Ihr werdet nicht lange in dem fruchtbaren Land bleiben, in das du jetzt kommst, wenn du den Jordan überquerst, um es in Besitz zu nehmen.“ (V. 17 f)

Die Lässigkeit, mit unseren bitteren Erfahrungen umzugehen, macht auch vor Gott und seinen Taten keinen Halt, obwohl wir ihm unser Leben und auch unsere Erfahrungen verdanken. Und so wird aus der Lässigkeit, rasch Fahrlässigkeit: „Wenn du nicht hörst, wenn du umschwenkst und vor anderen Göttern in die Knie gehst“ (V. 17). Vergesslichkeit ist lebensgefährlich, und die Lässigkeit mit der eigenen Geschichte ist fahrlässig. „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“, lautet ein bekanntes jüdisches Sprichwort. Es ist die geheime Überschrift auch über dem 30. Kapitel des 5. Buches Mose.

Unsere eigene Erinnerungsgeschichte, aber auch die in Serbien höchst unpopuläre Auslieferung des serbischen Generals Ratko Mladic führt uns vor Augen, was kollektive Vergesslichkeit und Verdrängung der eigenen Vergangenheit bewirken. Sie führt zu einer erschreckenden Verharmlosung von Kriegsverbrechen, wie ein Fernsehbericht von SPIEGEL-TV am letzten Sonntag zeigte. Wenn Massenmörder zu Helden werden, dann wird Erinnerung verweigert, und dann nimmt das Exil eines Volkes, die Gefangenschaft in die eigenen Lebenslügen, seinen Lauf. Auch wir werden bei den schrecklichen und doch zugleich heilsamen Erinnerungstagen an die Kriegsverbrechen unseres Volkes bleiben müssen – so schmerzlich sie sind. Sonst begeben wir uns auf den Weg in das Exil der Unmenschlichkeit.

3. Der Wandel zur Buchreligion

Eine weitere Auffälligkeit im 30. Kapitel des Deuteronomiums besteht darin, dass wir mit ihm an einer religionsgeschichtlichen Schwelle stehen. Das Judentum ist durch das 5. Buch Mose endgültig zur Buchreligion geworden.

Der zehnte Vers spricht vom „Torabuch“, das den ganzen Willen Gottes in sich birgt und offenbart. Dies bedeutet auch, dass der Wille Gottes nicht mehr über die Stimme der Prophetie oder durch die Berufung geistbegabter Frauen und Männer vermittelt wird. Gottes Wille liegt in einer vollendeten, schriftlich kodifizierten Form vor. Anders als in früheren Jahrhunderten bedarf es keiner Kunde durch berufene Vermittler mehr.

Der Wandel von einer Offenbarungs- zu einer Buchreligion ist einer der bemerkenswertesten Übergänge innerhalb der Religionsgeschichte Israels und geht auf den Einfluss der damals herrschenden Perser und ihrer religiösen Reichsgesetze zurück. Für die Israeliten bedeutete dies ab jetzt: Die von allen einsehbare „Schrift“ macht jetzt den Gotteswillen für alle Menschen transparent und normativ. Die Folgen kann man dramatisch nennen: Es bedurfte nun keiner besonderen religiösen Erfahrungen und Inspirationen mehr, um Gottes Herzensanliegen, seine Gebote und Ordnungen zu erkennen und zu befolgen. Die Inspiration wurde verschriftlicht, sie wurde zum „Kodex“.

11 Denn dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, ist nicht höher als deine Vernunft und nicht weit weg. 12 Es ist nicht im Himmel, so dass du die Ausrede hättest: „Wer könnte schon für uns zum Himmel hinaufsteigen, das Gebot für uns holen und es uns hören lassen, so dass wir es dann erfüllen können?“

13 Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so dass du die Ausrede hättest: „Wer könnte schon für uns das Meer überqueren, das Gebot für uns holen und es uns hören lassen, so dass wir es dann erfüllen können?“

14 Nein, das Wort ist dir nahe! Es ist machtvoll in deinem Mund und in deinem Herzen, so dass du es befolgen kannst.

Die Religion ist als Buchreligion zu einer nüchternen, geradezu juristischen Angelegenheit geworden. Die Geheimnisse des Glaubens sind nach unserem Bibelwort kein Herrschaftswissen besonders Erwählter mehr, sondern sind zur Sache aller geworden. Um den Willen Gottes zu tun und ihn zu erkennen, bedarf es keiner religiösen Genies oder besonders geweihter Menschen mehr. Nur noch des Fleißes der Schriftgeehrten, die sich – wie es Psalm 1 formuliert – Tag und Nacht mit der Tora beschäftigen sollen (Ps 1, 2).

Im Judentum und im Protestantismus hat dieser nüchterne Blick auf die Schriftgelehrsamkeit und die religiösen „Amtsträger“ zu einer Demokratisierung der Religion geführt. Die evangelische Vorstellung vom „allgemeinen Priestertum“ vertraut darauf, dass jeder Mensch guten Willens das Wesen des Glaubens ohne Vermittlung durch religiöse Experten erkennen kann, sofern allen der Zugang zur Bibel ermöglicht wird. Und im Judentum ist das Rabbinat kein über den Normalsterblichen stehendes Amt, das einen Klerus über die Laien stellt. Das Rabbinat ist vielmehr seit dem frühen Mittelalter ein demokratisch entscheidendes Gremium, das allen nach theologischer Kompetenz und Bildung fragenden Menschen offen steht. Judentum und Protestantismus existieren daher ohne *prinzipielle* Unterscheidung zwischen Laien und Priestern. Gewiss bedarf es nach wie vor der religiösen Expertise, und sie wird in einer Buchreligion sogar besonders

wichtig. Aber Theologie und Schriftauslegung verstehen sich nicht als ein zwischen Gott und Menschen vermittelndes Amt.

Die damit zwangsläufig einhergehende Vielfalt der „Schriftauslegung“, die sich in unterschiedlichen Meinungen und praktischen Konsequenzen niederschlägt, kann eine Gemeinschaft allerdings auch gefährden; etwa wenn religiöse Rechthaberei und konfessionelle Engführungen sich der Bibel bemächtigen. Im Protestantismus wissen wir nicht nur ein Lob- sondern auch manches Klagelied auf die konfessionelle Zersplitterung zu singen. „Der biblische Kanon erklärt nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen“, hatte der verstorbene Tübinger Neutestamentler Ernst Käsemann einst festgehalten.

So ist die Schrift zwar nach unserem Bibeltext allen Menschen zugänglich. Man braucht weder im Himmel noch an den äußersten Enden nach ihr zu suchen. Aber ihre angemessene Auslegung bleibt strittig. Wenn die Tora nicht mehr durch ein autoritäres Amt normiert wird, liefert sie sich dann nicht den Abgründen des menschlichen Herzens aus? Ist „mein Gott“ dann noch „dein Gott“? Wenn wir uns gegenseitig Bibelstellen um die Ohren schlagen – selbstverständlich nur „um der Wahrheit willen“? Welche Auslegung des Gottes Willens kann im Zweifelsfall über die persönliche Empfindung hinaus allgemeine Gültigkeit beanspruchen und eine Gemeinschaft verpflichten?

Das Judentum bannt die Sektiererei durch das demokratische Prinzip. Dabei findet der Grundsatz Anwendung: „Folge der Mehrheit (allerdings) nicht zum Bösen“ (Ex 23, 2). Wie der Talmud zeigt, ist das Judentum eine ausgesprochen streitbare Religion, das die argumentativ geführte theologische Auseinandersetzung zur Kunstform erhoben hat. Das jüdische Religionsgesetz legt unseren Bibeltext dahin gehend aus, dass die Mehrheit über die Gültigkeit einer Auslegung zu entscheiden hat, der sich auch religiöse Experten und sogar Wundertäter unterzuordnen haben. Als einmal ein besonders charismatischer Wundertäter unter den Rabbinen die Mehrheitsentscheidung der anderen Schriftgelehrten nicht akzeptieren wollte und sich bei seiner Meinung auf den Rückhalt durch Gott berief, da hielten ihm die übrigen Rabbinen entgegen: Wenn es in 5. Mose 30, 12 heißt, dass die Tora „nicht im Himmel ist“, sondern „dem Herzen und dem Munde nahe“ ist, dann hat nicht einmal Gott selbst das Recht, korrigierend in eine demokratisch getroffene Lehrentscheidung einzugreifen. „Weil die Tora bereits vom Berg Sinai her *gegeben* worden ist“, so der Talmud, hat das Gottesvolk bei der Auslegung des „nahen Wortes“ gemäß der Einsicht der Mehrheit zu entscheiden (bBava Mezia IV, 59b). Mit dem zweifachen Hinweis „meine Söhne haben mich besiegt“ akzeptiert daraufhin selbst die aus dem Himmel kommende Stimme Gottes diese Entscheidung.

Der Protestantismus begegnet der Auslegungsvielfalt einerseits mit Gelassenheit, weil er der Wirksamkeit des verkündigten Wortes Gottes als der „lebendigen“ Stimme des Evangeliums vertraut. Er hat durch konzi-

liare und synodale Entscheidungen Anteil an demokratischen Prozessen, auch wenn das – Gott sei es geklagt – beileibe nicht immer so war und auch nicht überall so ist. Wo Eindeutigkeit gefragt ist, verweisen wir nicht auf bevollmächtigte Amtsträger, denen man Gehorsam schuldet, sondern auf die Bibel und auf das Bekenntnis der Gemeinschaft als dessen innerer Norm. Es geht von der Verlorenheit des Menschen und dem Erbarmen Gottes aus, das jeder Mensch unverdient empfängt. Religiöse Wahrheiten müssen und können auch nicht immer widerspruchsfrei oder „eindeutig“ sein. Auslegungsvielfalt ist daher gar nicht bedrohlich, sondern fruchtbar. Der in der Heiligen Schrift erkennbare Gotteswille bedarf keiner Einheitsmeinung, weil derartige Meinungen nur Spielarten des Fundamentalismus produzieren. Darunter leidet unsere Welt zur Genüge.

Fragt man sich, wo das Herz des Protestantismus schlägt, dann ist der Deutsche Evangelische Kirchentag einer jenen besonderen Schätze, bei denen das Herz gerne einkehrt. Wo gibt es eine vergleichbare Vielfalt von Meinungen, die strittig nebeneinander stehen und die ohne amtliche Bevormundung zu Wort kommen dürfen? Der Beziehungsreichtum Gottes erzwingt eine Vielfalt an Auslegungen und Verständnismöglichkeiten seines Willens. Wer hat uns nur immer eingeredet, dass alle Wahrheit gleichförmig zu sein hat! Gerade die Bibel mit ihren unterschiedlichen und widersprüchlichen religiösen Einsichten zeigt uns, dass der Wille Gottes schon immer in unterschiedlicher Weise wahrgenommen wurde. Die Welt darf auch in religiösen Fragen auf der Grundlage derselben Bibel verschieden interpretiert werden. Auch darum bin ich leidenschaftlich gerne auf Kirchentagen.

4. Nahe deinem Herzen

Für ein gelingendes Leben sollen wir bei der Tora „beherzt“ zugreifen, sagt unser Bibelwort. Allein sechsmal appelliert unser Bibelwort an das „Herz“ des Menschen als der zentralen Schaltstelle für das gelingende Leben. Das Herz ist in der Bibel nicht der Sitz unserer Gefühle, ebenso wenig wie die Tora nur der gefühlte Gotteswille ist. „Gott mit ganzem Herzen zu lieben“ heißt im 5. Buch Mose eben nicht, in mystische Verzückung vor ihm zu geraten. Solche Zudringlichkeiten passen schlecht zu einem Gott, der sich in seiner Jenseitigkeit menschlichen Zugriffen entzieht. Emotionale Klimmzüge sind gewiss nicht verboten, aber sie finden – biblisch gesprochen – nicht im Herzen statt, sondern werden anderen Organen des Menschen zugeschrieben (etwa den Nieren oder der Leber).

War die Funktion des Gehirns den Menschen im Alten Testament noch unbekannt, so galt das Herz im Alten Orient als Sitz des Verstandes und des Willens. Das schlagende Herz war der Ort, an dem Menschen Pläne schmieden und der Wille seinen Ausgangspunkt hat. Das Herz ist damit so etwas wie das innere Parlament des Menschen, in dem widerstreitende Gedanken und Absichten aufeinander treffen und um die Gunst einer Entscheidung ringen. Ein „herzloser Mensch“ ist im Alten Testament also kein

gefühlloser Klotz, sondern ein Dummkopf. Einer, der aus Argumenten und Einsichten keine naheliegenden Schlüsse zu ziehen vermag.

Gott mit ganzem Herzen zu lieben heißt daher, ihn mit ganzem Verstand zu lieben, und darum auch: Gott immer wieder neu denken zu lernen. Gott will geliebt und darum bedacht werden. Der Takt, in dem ein Herz für Gott schlägt, ist also eine durchaus nüchterne Angelegenheit, und bedeutet nicht, dass die religiöse Batterie ständig auf Hochtouren gefahren werden muss. Es sucht die nüchterne Abwägung und die Beschäftigung mit seiner Tora. So sieht der biblische Herzensglaube aus, und so hat er in den schriftgelehrten Diskursen des Judentums und der christlichen Theologie eine Heimat gefunden. „Das Herz macht den Theologen“ (August Neander).

Ich bemühe mich, meinen Glauben immer wieder auf dem Prüfstand der Theologie zu stellen. Als ich Anfang der 80er Jahre Theologie studierte, entdeckte ich jede Woche eine neue Welt, die meine bis dahin gültige religiös abgesteckten Parzellen heilsam in Frage stellte. Ich habe beim Denken meinen Glauben nicht verloren, wie manche mir damals prophezeiten, sondern vielfach erst gewonnen. Jedenfalls habe ich durch die Nötigung, meinen Glauben zu denken, ihn zu vertiefen und vor manchem zu schützen gelernt, das glaubensfromm und gottergeben daherkam. Keine Angst vor dem Denken des Glaubens – und bitte auch keine Angst vor der Theologie!

Was evangelische Predigten betrifft, so stoße ich immer häufiger auf eine Flucht in wolkige Metaphern und eine narrative Naivität, die mir Unbehagen bereitet. Die Hörerinnen und Hörer sollen ständig irgendwo „abgeholt“ und kognitiv bloß nicht „überfordert“ werden. Mit Ersterem bin ich einverstanden, mit Letzterem nicht. In der Bibel schlägt das Herz für die Vernunft, nicht für blumige und wolkige Sprachwelten oder undeutliche Redensarten. Unser Bibeltext plädiert für eine ausnahmslose Klarheit in der religiösen Sache. Und wenn der Glaube eine Sache des „Herzens“ und des „Mundes“ ist (V. 14), dann muss sich das Denken auch im Reden des Glaubens niederschlagen. Der Glaube des Herzens ist der gedachte Glaube. Der gefühlte Glaube mag dies bedauern. Aber ohne das ernsthafte Denken wird auch eine Predigt steril. Ein bisschen weniger Bauch und dafür mehr kognitive Tiefe und geistige Schärfe – das ist es, was Predigten guttut. Das Stochern in der religiösen Küchenpsychologie, wie sich Mose, die Apostel oder die Jünger bei der einen oder anderen Sache wohl gefühlt haben mögen, geht dagegen an den theologisch hochverdichteten Texten der Bibel vorbei. Eine literarische Figur lässt sich nicht auf ihre Gefühle befragen, sondern nur auf das, was durch sie zur Sprache kommen und damit zu Herzen gehen soll. Ich wünsche allen Predigenden mehr Mut, ihren Predigt-hörerinnen und -hörern die Theologie und die Hintergründe der Bibeltexte zuzutrauen! Denn der Glaube hat sich in der öffentlichen Verantwortung vernünftig und intellektuell redlich zu äußern. Kopf und Herz sind keine Feinde, schon gar nicht im Fragen der Religion. Sie sind nicht nur unterschwellig Verbündete. Ein Glaube, der denkt und es wagt, kritische Fragen zu stellen, ist ausgesprochen „bibeltreu“ – und sexy!

Ein nachdenkliches Herz, das Israels Gott Adonaj gefällt, lässt sich darum auch „verpflichten“, wie es in V. 11 und V. 16 heißt. Eben weil es auf die Vernunft hin ansprechbar ist. „Denn dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, ist nicht höher als deine Vernunft und nicht weit weg (von dir)“ (V. 11). Biblischer Glaube fürchtet nicht die Vernunft, sondern die Unvernunft, biblisch gesprochen: ein Zu-Wenig des Herzens. Den Glauben zu denken, das ist wahrhaft „beherzter“ Glaube! Herzlos ist es dagegen, Religion nur nachzuplappern oder sie kritiklos hinzunehmen, statt ihr nachzudenken. Die Art des Glaubens, zu der das 5. Buch Mose einlädt, ist gerade kein Opium für das Volk, sondern Adrenalin für den Gott, „der uns unbedingt angeht“ (Paul Tillich) und der darum auch in seiner ganzen Tiefe gedacht und bedacht werden will (1 Kor 2, 10).

Und darum sollten wir uns als Menschen des Glaubens auch nicht vor dem „neuen Atheismus“, sondern vor allem vor der neuen religiösen Gedankenlosigkeit fürchten. Eine Religiosität, die die Vernunft vor den Kirchentüren an den Nagel hängt und sich in eine plüschige Irrationalität flüchtet, hat mit der Herzensreligion unseres Textes nichts zu tun. Der Glaube ist nicht zu hoch, und er ist auch nicht zu weit weg, um ihn zu denken. Unser Bibelwort behauptet, dass er „nicht höher als deine Vernunft“ sei, wie es wörtlich heißt. Er ist nicht in unerreichbaren Himmeln oder am Ende der Welt, jenseits des Meeres zu finden. Er ist dir nahe! Und das meint auch: Wovon die Religion spricht, darüber lässt sich reden und gemeinsam nachdenken. Und darum ist dem Glauben auch keine Flucht in die Irrationalität gestattet. Es gibt religiöse Mutmaßungen und es gibt Vorbehalte gegen Religion und Kirche, die sind auf so herzlose Weise undurchdacht. Wenn jemand der Religion und dem Glauben den Rücken kehren möchte, dann sollte dies aber nicht auf dem Hintergrund von Ressentiments, Vorurteilen oder nur gefühlter Wahrheiten geschehen. Die Wahrheit, von der unser Text kündigt, steht nicht jenseits unserer Vernunft.

Ihr Anliegen ist „das Leben“. Ihm will der Glaube nach unserem Bibelwort dienen. Es ist an seinem „Segen“, also am gelingenden Leben interessiert, das Gottes Ordnungen respektiert und sich durch ihre Beachtung entfaltet. „Adonaj ist dein Leben“ (V. 20). Die „Beschneidung des Herzens“ (V. 6) wird in der Kirchentagsübersetzung mit dem Ausdruck „Einsenken des Bundeszeichen in dein Herz“ übersetzt. Die Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk soll verinnerlicht, der Bund mit Adonaj soll eine Sache der Vernunft und des Willens und damit des ganzen Menschen sein. Sie ist mehr als ein äußerlicher Ritus. Sie ist zugleich Aufforderung, sich die Einzigartigkeit Adonajs bewusst zu machen, sie zu Herzen zu nehmen, sie in all ihren Facetten zu bedenken und dann auch zu „leben“.

Gottes Wille liegt mit der Tora auf dem Tisch derer, die sie bedenken sollen. Sie ist andererseits aber nicht nur ein intellektuelles Spiel. Das Herz, das sich an Adonaj bindet, drängt zur Tat und findet in ihr sein Ziel. Die Tora beschreibt den Willen Gottes daher als Selbstverpflichtung der Glaubenden in den Kategorien des sozialen Alltags und der Fürsorge für unsere Welt:

Der Gottesdienst ehrt Gott im Alltag der Welt und ist immer auch Dienst am Nächsten, ist Fürsorge für die Armen, die im 5. Buch Mose einen so herausragenden Platz einnimmt. In einer breiten Sammlung von Schutzmechanismen wird dies in den Kapiteln 12–26 entfaltet.

Gott hat sich vertraglich auf sein Volk festgelegt. Ein Vertrag wird in der Bibel „Bund“ genannt. Er orientiert sich an den Verträgen, die orientalische Großkönige mit ihren Vasallen abgeschlossen hatten. Vor uns liegt dieser große Vertrag als Moses' Testament, das mit dem Festhalten am Bundesgott Adonaj die alles entscheidende Klausel einschärft. Dieser Bundesvertrag mit Gott ist zugleich ein Vertrag mit dem Nächsten und einer schützenswerten Welt. Die Tora setzt darum Mandatsträgern wie Königen, Priestern und Propheten Grenzen ihrer Kompetenz. Sie belegt das alltägliche Leben mit einem Gerechtigkeitsvorbehalt, besonders gegenüber Fremdlingen, Witwen und Waisen (Dtn 14, 29). Auf dem Dresdner Kirchentag ist Integration zu Recht ein großes Thema. Die „Fremden“ in unserer Gesellschaft – und außerhalb von ihr – gelten als besonders schützenswert. Sie werden in den Zehn Geboten ausdrücklich bedacht und sollen etwa an den Segnungen des Sabbats teilhaben (Dtn 5, 14). „Auch sollt ihr die Fremden lieben, denn ihr seid selbst Fremde im Land Ägypten gewesen“ (Dtn 10, 19). So ist die Integration eben auch ein Frage des Herzens, mithin der Vernunft, die an unsere Logik und unser Erinnerungsvermögen appelliert: Sind wir nicht alle selbst Fremde in dieser Welt? Ist nicht unsere Geschichte vielfach die Geschichte einer Integration? Und darum dürfen wir weder die Religion noch die Integration den Ressentiments überlassen, sondern vernünftig und das heißt auch menschenfreundlich bedenken. Auch „die Fremden und die Waisen und Witwen, die in deiner Mitte wohnen, sollen sich freuen“ (Dtn 16, 11).

5. Die Grenze des Textes

Ist unser heutiger Bibeltext ein christlicher Text? Das wird man gewiss fragen dürfen. Die Verpflichtung auf die dem Herzen stets nahe Tora ist zunächst und zu allererst ein Grundtext jüdischen Glaubens. „Judentum ist Gottesdienst“, hatte der große Philosoph Maimonides im 12. Jahrhundert das Wesen der jüdischen Religion auf den Punkt gebracht. Und dieser Gottesdienst steht auf der Grundlage der Tora. Er nimmt im Alltag des Lebens konkrete Gestalt an. Unser heutiges Bibelwort ist daher vor allem ein jüdischer Text, was wir in Demut zu respektieren haben. Gerade als Christinnen und Christen sollten wir dabei mitbedenken, dass das hier geforderte Festhalten an der Tora unseren jüdischen Schwestern und Brüdern nicht nur das „Leben“, sondern auch den „Tod“ gebracht hat. Es waren unsere Kirchen und ihre hybride Selbstüberschätzungen, die lange Zeit zu verhindern suchten, wozu sich Jüdinnen und Juden im Bund mit Gott verpflichtet sehen: Gott durch ihre Treue zur Tora zu dienen.

Christlicherseits hielt man solche angebliche „Gesetzlichkeit“ lange Zeit für überholt, für weder zeit- noch sachgemäß. Wer sich verpflichtet hatte,

am Gottesbund Adonajs und seiner Tora festzuhalten, wurde seiner Rechte beraubt; und schließlich wurde diesen Menschen die Menschlichkeit abgesprochen. Gewiss haben wir daraus gelernt – wenn auch spät und um einen hohen Preis, den vor allem das Judentum bezahlte. Gestern feierten wir das 50-jährige Bestehen der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“ auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag. Sie ist längst ein integraler Bestandteil der Kirchentage geworden und gibt unseren jüdischen Schwestern und Brüdern eine gleichberechtigte Stimme und ein Ohr. Darüber dürfen wir uns endlich freuen!

Gleichwohl: Hat das Evangelium von Jesus Christus diesen „Bund des Herzens“ erübrigt, den unser Bibeltext bezeugt? Ich meine, dass wir uns auch als Christinnen und Christen gut mit diesem Herzensbund anfreunden können. Jesus hat auf die Frage, was das größte Gebot sei, geantwortet, dass man Gott lieben solle „mit ganzem Herzen, mit ganzer Lebensenergie und mit aller Kraft – und seinen Nächsten wie sich selbst“ (Mt 22, 37–40). Er hat damit auf den inneren Kern der Tora aufmerksam gemacht. Sein Doppelgebot birgt alle anderen Gebote in sich. Und Jesus hat diesen Grundsatz der Tora auch selbst „verkörpert“. Wir haben guten Grund zur Annahme, dass Jesus unser Bibelwort für „christlich“ gehalten hätte.

Auch der Apostel Paulus hat sich auf dieses Wort berufen. Im Römerbrief hat er die Verse 12–14 wörtlich zitiert (Röm 10, 6–8). Er sah die Nähe des Gotteswortes allerdings nicht in der Tora, sondern im christlichen Evangelium und im Bekenntnis zu Jesus Christus. Dabei deutete er das dem Herzen nahe als das zum Glauben an Christus rufende Wort, wodurch die Tora gerade an ihr Ziel gelangen sollte (10, 4). Jesus Christus und die Tora sind nicht die Konkurrenten, als die sie die Dogmatik lange Zeit hinstellte, sondern verweisen aufeinander.

Juden und Christen nehmen bei ihrer Berufung auf 5. Mose 30 zwei unterschiedliche Heilerfahrungen in den Blick: hier das Geschenk der Tora als Gottes Lebensordnung und dort die Auferweckung Jesu Christi von den Toten als Zeichen des Heils für alle Menschen. Was beide Auslegungen vereint, ist die Erfahrung der Nähe Gottes, die sich durch die Tora und durch Jesus Christus in unser Herz schreibt. „Darin gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden. Alle haben denselben Herren; aus seinem Reichtum beschenkt er alle die ihn anrufen“ (Röm 10, 12).

Adonaj ist für Juden und Christen „dein Gott“. Achtmal wird diese Formel in unserem Bibelwort gebraucht. Wo immer der Name Gottes genannt wird, drückt sich anhand des Zusatzes „dein Gott“ die Intimität dieser Beziehung aus. Ein transzendenter monotheistischer Herrscher sucht die nächste Nähe der Menschen. Unter dem Vorbehalt, dass dies nicht zu Lasten des Judentums gehen darf, ist dies dann auch ein christlicher Text. Näher als in Christus ist Gott uns Menschen nicht gekommen.

Unser Bibelwort hat aber auch seine Grenzen. Dass das Festhalten an Adonaj und seiner Tora das Leben bringt und materiellen Wohlstand garantiert, wie in Vers 9 verheißt wird, ist zu hinterfragen. Wie die antise-

mitischen Pogrome zeigten, kann das Festhalten an der Tora durchaus das Gegenteil bewirken: Der Besitz kann geraubt, und das Leben kann einem durch das Festhalten am Gottesbund genommen werden. Der Optimismus dieses literarischen Mose kommt uns heute schwerer über die Lippen als im 4. Jahrhundert v. Chr. Darum werden wir auch noch auf andere, skeptischere Stimmen innerhalb des Bibelkanons zu hören haben, die diesen Optimismus nicht teilen.

Zudem ist unserem Bibelwort die Vorstellung eines ewigen Lebens unbekannt. Die hier angesprochene innerweltliche Gerechtigkeit lässt aber durchaus auf sich warten, und oft bleibt sie ganz aus. Hier verweisen uns die jüdische Hoffnung auf die „kommende Welt“ und die Verheißungen des Evangeliums auf etwas Neues, ein den Tod überwindendes Zusammensein mit unserem Gott. Das 30. Kapitel des 5. Mosebuches ist daher eine – wenn auch wichtige – Etappe auf dem Weg Gottes in unsere Nähe. Er hat das Herz als den Ort erwählt, an dem er uns irdisch nahe sein möchte. Dass sein Wille, uns nahe zu sein, auch den Tod überdauert, ist also eine noch kommende Erfahrung, die dem literarischen Mose des 4. Jahrhunderts unbekannt war.

Eine weitere Grenze unseres Bibeltextes ist die Alleinverehrung Adonajs im Rahmen interreligiöser Gespräche. Man muss anderen Göttern und religiösen Vorstellungen nicht „dienen“, wenn man den Dialog mit ihnen und damit das in unseren Hoffnungen und Erfahrungen Gemeinsame sucht. Dieser so dringend notwendige Dialog gerät in unserem Bibeltext nicht in Sicht. Er enthält eine schroffe Absage an alle „anderen“ Götter. Kann und muss dies auch für den Dialog mit anderen Religionen gelten? Hier werden wir dem literarischen Mose um des Friedens zwischen den Religionen willen die Gefolgschaft verweigern.

Wir unterbrechen seine große Rede an dieser Stelle. Nicht weil wir schon zu lange miteinander gesprochen hätten, sondern weil uns die Zeit einer Bibelarbeit auf einem Kirchentag Grenzen setzt. „Jeder Abschied ist die Geburt einer Erinnerung“. Mit dieser Erinnerung an die Erinnerung hatten wir das Gespräch begonnen. Was den Mose des Auszugs aus Ägypten mit dem literarischen Mose des 4. vorchristlichen Jahrhunderts verbindet, bringt noch einmal eine jüdische Geschichte zum Ausdruck, mit der ich schließen möchte:

„Wenn der Baal-Schem etwas Schwieriges zu erledigen hatte, irgend ein geheimes Werk zum Nutzen der Geschöpfe, so ging er an eine bestimmte Stelle im Walde, zündete ein Feuer an und sprach, in mystische Meditationen versunken, Gebete – und alles geschah, wie er es sich vorgenommen hatte. Wenn eine Generation später der Maggid von Meseritz dasselbe zu tun hatte, ging er an jene Stelle im Walde und sagte: ‚Das Feuer können wir nicht mehr machen, aber die Gebete können wir sprechen‘ – und alles ging nach seinem Willen. Wieder eine Generation später sollte Rabbi Mosche Leib aus Sassow jene Tat vollbringen. Auch er ging in den Wald und sagte: ‚Wir können kein Feuer mehr anzünden, und wir kennen auch die geheimen Meditationen nicht mehr, die das Gebet beleben; aber wir kennen den Ort im Walde, wo all das hingehört, und das muss

genügen.⁶ – Und es genügte. Als aber wieder eine Generation später Rabbi Israel von Rischin jene Tat zu vollbringen hatte, setzte er sich in seinem Schloß auf seinen goldenen Stuhl und sagte: ‚Wir können kein Feuer machen, wir können keine Gebete sprechen, wir kennen auch den Ort nicht mehr, aber wir können die Geschichte davon erzählen.‘ Und – so fügt der Erzähler hinzu – seine Erzählung allein hatte dieselbe Wirkung wie die Taten der drei andern.“ (Zitiert nach: Ingolf Dalferth, Zeitschrift für Theologie und Kirche 104 [2007], 59.)

Worte Gottes in der Bibel

Gegen eine undifferenzierte Gleichsetzung von *Bibel* und *Wort Gottes*

Franz Graf-Stuhlhofer

Die Charakterisierung der Bibel als von Gottes Geist inspiriertem Wort Gottes begünstigt die Tendenz, innerhalb der Texte der Bibel möglichst wenig an Unterschieden hinsichtlich Autorität oder Gewicht anzunehmen. Das betrifft allerdings eher die Theorie, denn in der Praxis kommt es zu beträchtlichen Abstufungen innerhalb der Bibel. Eine Mehrzahl von Faktoren kann daran mitwirken:

Es beginnt bereits mit der oft beschränkten Verfügbarkeit biblischer Texte: Bis zur Konstantinischen Wende hatten viele Gemeinden keine vollständige Bibel, in kommunistischen Ländern mussten Bibeltexte oft händisch abgeschrieben werden, wodurch sich eine Vervollständigung erst allmählich ergibt, und in vielen Sprachen existiert auch heute noch keine vollständige Bibelübersetzung. Das Leben mit einer Teilbibel war daher, geschichtlich gesehen, für viele Christen der Normalfall. Hier handelt es sich also um eine Art „Abstufung“, zwischen vorhandenen und fehlenden Texten.

In den meisten Kirchen wird das NT wesentlich stärker beachtet als das AT (die das AT stark beachtenden Adventisten sind hier eher eine Ausnahme). Auch eine Abstufung zwischen den besonders angesehenen Evangelien einerseits und anderen Bibeltexten andererseits kann es geben.¹

Die den Bibelleser besonders ansprechenden Bibelverse hebt er gegenüber anderen Bibeltexten heraus, etwa durch Auswendiglernen. Ein Herausheben als besonders wichtig erachteter Bibelverse geschieht z. B. in der Lutherübersetzung durch Fettdruck (die sog. Kernstellen). Umgekehrt werden als eher schwer verständlich empfundene Texte (wie etwa die Johannes-Offenbarung²) von vornherein weniger gelesen.

Manche Einschätzungen könnten theoretisch eine Abstufung innerhalb der Bibel bewirken; allerdings ziehen die so einschätzenden Theologen diese Konsequenz nur z. T. Wenn die Apostolizität einer ntl. Schrift oder deren einhellige altkirchliche Anerkennung als kanonbildendes Kriterium gesehen wird, wäre eine Herabstufung der übrigen ntl. Schriften, für die die

¹ In der röm.-kath. Messliturgie wird sie sichtbar gemacht, indem der jeweilige Evangelientext vom Priester persönlich vor der dazu aufstehenden Versammlung verlesen wird. Die „Lesung“ aus z. B. einem Paulusbrief oder dem AT kann dagegen auch durch einen Lektor erfolgen, und die zuhörende Versammlung bleibt sitzen.

² Auch hier bilden die Adventisten eher eine Ausnahme, indem sie sich auch mit solchen schwierigen prophetischen Büchern wie *Daniel* oder *Offenbarung* intensiv befassen.

ses Kriterium nicht zutrifft, eigentlich naheliegend.³ Die Unsicherheit bei der Überlieferung bestimmter Abschnitte (wie z. B. Joh 8, Mk 16) kann das dogmatische/ethische Gewicht der darin enthaltenen Aussagen reduzieren. Gleiches gilt, wenn die Echtheit bestimmter Jesusworte oder Paulusbrieфе bestritten wird.

Zwei ausdrückliche Abstufungen nahm Martin Luther in seinen *Vorreden zum NT* vor: Für ihn gab es einen zentralen Kern, bestehend aus Joh, Paulusbrieffen (unter denen Luther einige „edelste Bücher“ besonders hervorhob) sowie 1 Petr, sodann die weiteren ntl. „Hauptbücher“, und schließlich noch vier am Rande stehende Bücher: Hebr, Jak, Jud und Offb. Der eigene Bibelgebrauch Luthers entspricht diesen seinen Abstufungen jedoch nur zum Teil.⁴

Dieser Rundblick über Abstufungen innerhalb der biblischen Texte zeigt, dass solche Abstufungen nicht fremd sind, jedenfalls in der Praxis des Umgangs mit der Bibel. Ausdrücklich geäußerte und theoretisch begründete Abstufungen stoßen aber auf starke Vorbehalte, die sich vor allem auf die (durch eine Abstufung gefährdete?) Autorität der Bibel berufen. Im Folgenden möchte ich eine naheliegende Abstufung präsentieren, nämlich eine besondere Hochschätzung der in der Bibel berichteten *Worte Gottes* (das theoretische Konzept einer solchen Abstufung könnte man als *Deiverbismus* bezeichnen).

Diese Gottesworte innerhalb der Bibel werden aufgrund der begrifflichen Gleichsetzung von *Bibel* und *Wort Gottes* kaum beachtet. Deshalb wies ein Kommentator pointiert darauf hin, dass in Röm 3, 2 von einer Mehrzahl von Gottesworten die Rede ist: „Achten wir auf die Formulierung! Paulus nennt nicht mit einer gewissen dogmatischen Starrheit, in die wir hineingekommen sind, ‚das Wort Gottes‘, sondern sieht noch ganz lebendig die Fülle der ‚Gottessprüche‘, die durch Mose und durch die Propheten an Israel ergangen sind.“⁵

Eine *dogmatische Starrheit*? Der Abwehrkampf gegen die Aushöhlung der Autorität der Bibel wird oft unter der Flagge der Gleichsetzung von *Bibel* und *Wort Gottes* geführt. Es erscheinen dann Broschüren mit Titeln wie „Die Bibel – Gottes Wort“⁶, „Gottes Wort bleibt Gottes Wort“⁷, oder „Got-

³ So meint Armin D. Baum: „Nur ein Satz (oder Brief), der mit den Worten ‚So spricht der Herr‘, ‚Paulus, Apostel Jesu Christi‘ oder ähnlich eingeleitet wurde, beanspruchte apostolische Autorität.“ (Armin Daniel Baum, *Wie begründen wir die Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons?*, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 17 (2003), 83–118, hier: 115.) Demnach müsste aber ungefähr die Hälfte der ntl. Briefe eine entsprechend schwächere Autorität haben, denn zehn Briefe werden nicht mit diesem apostolischen Anspruch eingeleitet (Phil, Phlm, 1/2 Thess, Hebr, Jud, Jak, 1–3 Joh).

⁴ Vgl. Franz Graf-Stuhlhofer, *Martin Luthers Bibelgebrauch in quantitativer Betrachtung*, in: *ThGespr* 24 (2000), 111–120.

⁵ So Werner de Boor zu Röm 3, 2, im Kommentar (Der Brief des Paulus an die Römer) der Wuppertaler Studienbibel (1962, Nachdruck 1973), 85, Anm. 62.

⁶ Theodor Beyer, erschienen im Verlag und Schriftenmission der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, Aktuelle Fragen Bd. 14.

⁷ Heinrich Jochums, „Bekenntnis. Gottes Wort bleibt Gottes Wort“, erschienen ebd., Aktuelle Fragen Bd. 10.

tes Wort ist Gottes Wort⁸. Schon diese Titel, aber noch mehr der Inhalt dieser Schriften, lassen etwas von der Atmosphäre spüren, die unser Thema umgibt: Besorgnis, zuweilen Ängstlichkeit ... Aber auch Entschiedenheit: die eigene Position wird entschlossen verteidigt.

Vor dem Hintergrund dieser geläufigen Gleichsetzung von *Bibel* und *Wort Gottes* wird die Überschrift dieser Abhandlung, „Worte Gottes in der Bibel“, leicht als bedrohlich empfunden. Damit die Stoßrichtung meiner Ausführungen nicht missverstanden wird, halte ich hier meine Überzeugung fest, dass Gott an der Entstehung, Sammlung und Überlieferung (durch Abschreiben und Übersetzen) der biblischen Texte in historisch einmaliger Weise mitgewirkt hat, und dass Gott durch diese ganze Bibel zu uns sprechen möchte. Aber gerade der die Autorität der Bibel Hochhaltende sollte zuallererst die Bibel selbst hören, wenn er erkennen möchte, was mit „Wort Gottes“ gemeint ist. Und eine Betrachtung des biblischen Sprachgebrauchs zeigt, dass die Bibel sehr wohl beansprucht, Worte Gottes wiederzugeben – neben vielem anderen: Worte von Menschen, Worte des Satans, viele Handlungen ... Und ob – in anderer Weise – auch die Bibel insgesamt mit „Wort Gottes“ gleichzusetzen ist, ist eine andere Frage, die wir unten im *Exkurs: Ereignis-Ebene und Berichts-Ebene* behandeln.

Entspricht die Gleichsetzung von *Bibel* und *Gottes Wort* dem Selbstverständnis der Bibel?⁹ Um einer Antwort näherzukommen, zerlegen wir diese Frage in ihre zwei Hälften, nämlich: (A) *Wie wird der Begriff ‚Wort Gottes‘ in der Bibel gebraucht?*, und (B) *Wie bezeichnet die Bibel (oder ihre Teile) sich selbst?*¹⁰

A. Der Begriff ‚Wort Gottes‘ in der Bibel

Der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ kommt in der Bibel in drei verschiedenen Bedeutungen vor:

1. „Das Wort Jahwes erging an ...“

Eine solche Formulierung finden wir sehr oft in der Bibel, vor allem in den Büchern der Propheten.¹¹ Diese Formel leitet regelmäßig eine direkte

⁸ Gertrud Wasserzug-Traeder, erschienen im Verlag Bibelschule Beatenberg. Der wenig aussagekräftige Titel wird durch den Untertitel erläutert: „Ein Zeugnis zur Inspiration der Bibel“.

⁹ Der Selbstanspruch einzelner biblischer Bücher oder von Teilen daraus ist in jedem Fall ein wichtiges Thema, unabhängig davon, wie hoch die historische Zuverlässigkeit der biblischen Berichte veranschlagt wird. Auch die Frage, inwieweit prophetische Eingebungen ihre Formung durch die Denk- und Ausdrucksweise des jeweiligen Propheten erhalten, kann hier offenbleiben.

¹⁰ Wenn von „der Bibel“ (und dem, was „sie“ sagt), gesprochen wird, scheint die Einheit der Bibel vorausgesetzt zu sein. Die Formulierung der Fragestellung ist eigentlich biblizistisch, was aber kein Hindernis sein muss, um bei Beantwortung der Frage gegebenenfalls notwendig werdende Differenzierungen vornehmen zu können.

¹¹ Berthold Klappert, Art.: Wort Gottes, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. II/2, 1413: „Der Begriff ‚Wort Jahwes‘ findet sich 241mal im AT. Die Art und

Rede Gottes ein, eingebettet in geschichtliche Berichte. Diese Formel soll zweierlei ausdrücken: Zum ersten, dass Gott zu einem Propheten geredet hat (geschichtliches Ereignis!), und zweitens, dass das nun folgende Gottes Rede ist. Man könnte die Bücher der Propheten als Geschichtsberichte betrachten, in denen Aussprüche verschiedenster Personen berichtet werden, unter anderem eben auch Aussprüche Gottes.¹² Dabei kann der geschichtliche Rahmen mitunter den Großteil des Buches ausmachen (wie bei *Jona*), aber es kann auch umgekehrt sein: dass der geschichtliche Rahmen in den Hintergrund tritt und das Buch fast vollständig aus Aussprüchen Gottes besteht (wie bei *Hesekiel*).

Auch im NT finden wir diese Formel: „Da erging in der Wüste das Wort Gottes an Johannes ...“ (Lk 3, 2). Hebr 11, 3 sagt, „dass die Welt durch Gottes Wort erschaffen worden ist“ (damit ist das Reden Gottes gemeint, von dem der Anfang der Genesis berichtet). Und schließlich schreibt Paulus, dass den Juden ‚die Worte Gottes‘ anvertraut wurden (Röm 3, 2).¹³ Tatsächlich waren es ja die Juden (genauer: die Israeliten), zu denen Gott geredet hatte, und die Gottes Aussprüche aufbewahrt hatten.

Es ist zu beachten, dass in all diesen Fällen in der Bibel berichtete Aussprüche als ‚Wort Gottes‘ bezeichnet werden, nicht die Bibel (oder das AT) als Ganze(s). Wenn in einem biblischen Buch die Formel „Das Wort Jahwes erging an ...“ erscheint, dann soll diese Formel ja das nun folgende als Ausspruch Gottes abheben von dem übrigen, was auch (davor und danach) berichtet wird: Aussprüche verschiedenster Menschen (die z. T. Ansichten vertreten, die Gott niemals teilen würde), und verschiedene Ereignisse. Und Paulus schreibt nicht, dass den Juden *das* Wort Gottes anvertraut wurde – so dass man denken könnte: ihnen wurde die Schrift (unser AT) anvertraut, und Paulus bezeichnet die Schrift hier als ‚Wort Gottes‘ –, sondern: eine Mehrzahl von ‚Worten Gottes‘, von Aussprüchen Gottes wurde den Juden anvertraut – so dass man sogleich erinnert wird an die vielen Male, in denen im AT solche ‚Worte Gottes‘ berichtet werden.

Übrigens gab es in der alttestamentlichen Prophetenforschung Ansätze, innerhalb der Prophetenbücher zwischen Gotteswort und Menschenwort zu unterscheiden.¹⁴

Weise, wie sich diese Stellen auf die einzelnen Bücher verteilen (z. B. bei Jer 52, bei Hes 60 Stellen), die Beobachtung, dass in der Epoche der Prophetie der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ wesentlich öfter gebraucht wird als in der Zeit vorher und nachher, und die Tatsache, dass 221 aller atl. Belege – d. h. 93 % – ein prophetisches Gotteswort bezeichnen, lassen den Schluss zu, dass diese Wortverbindung geradezu einen terminus technicus für die prophetische Wortoffenbarung darstellt.“

¹² Die Verbindung von Botenbefehl und Botenspruch finden wir übrigens nicht nur in Bezug auf Gott als Redenden, sondern auch in Bezug auf Menschen: vgl. Gen 32, 4–6 mit Ex 4, 21–23 oder Jer 2, 1f.

¹³ Otto Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK; Göttingen ¹⁴1978), 137: „man schwankt, ob mit diesen ‚Gottessprüchen‘ die spezielle Offenbarung Gottes am Sinai oder die dem Volk gegebenen Verheißungen (Röm 9, 4ff) gemeint sind“.

¹⁴ Dargestellt von Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München ⁵1978.

2. Das ‚Evangelium‘ wird oft als ‚Wort Gottes‘ bezeichnet

Die Gleichsetzung *Evangelium* = *Wort Gottes* finden wir bei Petrus, bei Paulus und in der Apostelgeschichte. Petrus schreibt: „Ihr seid neu geboren worden ... aus Gottes Wort ... das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit. Dieses Wort ist das Evangelium, das euch verkündet worden ist.“ (1 Petr 1, 23.25) In 1 Thess 1, 5–8 schreibt Paulus: „wir haben euch das Evangelium ... verkündet ... ihr habt das Wort ... aufgenommen ... Von euch aus ist das Wort des Herrn ... nach ... gedungen“. Hier erleben wir ‚Wort Gottes‘ und ‚Evangelium‘ als austauschbare Begriffe für die Botschaft, die von Paulus und seinen Mitarbeitern den Gemeinden verkündet wurde – und die von den Gemeinden selbst weiterverkündet wurde (das Wort Gottes weiterzusagen ist also kein Vorrecht von Aposteln, sondern ein Vorrecht aller Christen!). Im weiteren Verlauf des Briefes kommt Paulus noch mehrmals darauf zurück, dass sie (Paulus und seine Mitarbeiter) den Thessalonichern das Evangelium verkündet haben (2, 2.9), und er erinnert sie auch an die Reaktion der Thessalonicher: „... dass ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt“ (2, 13). Das bedeutet nicht unbedingt, dass alles, was ein Apostel sagt, Gottes Wort ist; hier ist die Rede vom Evangelium, das die Apostel verkündet haben – dieses ist Gottes Wort, und dieses Wort Gottes wird dann von anderen Christen (die selbst nicht unbedingt Apostel sein müssen) weiterverkündet. – Den Philippern schreibt Paulus, „dass alles, was mir zugestoßen ist, die Verbreitung des Evangeliums gefördert hat.“ Inwiefern? „... die meisten Brüder ... wagen um so kühner, das Wort Gottes furchtlos zu sagen.“ Daraufhin zählt Paulus noch die verschiedensten Motive auf, warum Christus verkündigt wird: Neid, Streitsucht, gute Absicht, Liebe, Ehrgeiz (Phil 1, 12–18). Jedenfalls handelt es sich wohl auch hier wieder um Christen, die zumindest zum Teil keine Apostel sind: Auch solche Christen predigen Christus, sagen das Wort Gottes, verbreiten das Evangelium.

Wenn es also heißt, dass die Apostel das Wort Gottes geredet haben, so ist daraus nicht zu schließen, dass *alles*, was die Apostel schrieben, Gottes Wort ist. Der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ bezeichnet eine bestimmte Botschaft, eben das Evangelium.¹⁵

Was beinhaltet eigentlich dieses ‚Evangelium‘? Beim ‚Evangelium‘ handelt es sich nicht um einen exakt abgegrenzten Inhalt, sondern um etwas Zentrales, das kurz gefasst oder auch ausführlicher erklärt werden kann. Sehr knapp ausgedrückt (nämlich mit einem einzigen Wort) erscheint es in Phil 1, 15–18: „Einige verkündigen Christus ...“ Etwas ausführlicher in 1 Kor 2, 2, wonach der Inhalt der paulinischen Verkündigung in nichts anderem als „Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ bestand. Nach 2 Tim 2, 8 lautet sein Evangelium, „dass Jesus Christus, der Nachkomme Davids, von

¹⁵ Diese Gleichsetzung finden wir bei Paulus noch öfter: 2 Kor 2, 12.17; 4, 2 f; 2 Tim 2, 8 f.

den Toten auferstanden ist“. Daran soll Timotheus denken (2, 8), und das soll er auch anderen ins Gedächtnis rufen (2, 14). Hier finden wir auch eine längere Fassung des ‚Wortes‘: „Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben ...“ (2, 11–13). Den Korinthern ruft Paulus das Evangelium in Erinnerung, an dessen Wortlaut sie festhalten sollen: „Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. ...“ (1 Kor 15, 1–8). In der Apostelgeschichte wird oft die von den Christen verkündete Botschaft (also das Evangelium) als ‚Wort Gottes‘ bezeichnet, und in den dort berichteten Predigten finden wir somit längere Fassungen dieser Botschaft. Als Petrus bei Kornelius predigte (10, 36–43), nahmen die dort zuhörenden Heiden das ‚Wort Gottes‘ an (11, 1) – beim Apostelkonzil wurde es als ‚Wort des Evangeliums‘ bezeichnet (15, 7). Und nachdem Paulus und Barnabas ausgesandt worden waren, verkündeten sie in den Synagogen das ‚Wort Gottes‘ (13, 5.7.44.46.48 f). Dabei ist mehreres zu beachten: Nicht die ‚Schrift‘ (soweit sie damals vorhanden war, also das AT) verkündeten sie – diese kannten die Juden bereits –, sondern das ‚Evangelium‘; dieses wird hier als ‚Wort Gottes‘ bezeichnet. Dieser Unterschied wird in dem Bericht über die Verkündigung in der Synagoge in Beröa besonders deutlich: Diese Beröer nahmen nämlich das ‚Wort‘ (laut 17, 13: ‚Wort Gottes‘) bereitwillig auf und forschten täglich in den Schriften nach, ob sich dies wirklich so verhielte (17, 11). Das heißt: Sie nahmen die Botschaft, die Paulus brachte, auf und überprüften sie anhand der Schrift. Die Botschaft des Paulus wird ‚Wort Gottes‘, unser AT wird ‚Schrift‘ genannt.

Hier zeigt sich eine Verbindung zwischen *Evangelium* und *AT*: Paulus selbst verwies oft auf Stellen des AT, wenn er das Evangelium darlegte (z. B. Apg 13). Daraus ist jedoch nicht zu schließen, dass auch das AT Bestandteil des Evangeliums ist. Denn sonst müsste man ebenso schließen, dass auch die Altar-Inschriften in Athen und die Schriften des griechischen Dichters Aratus Bestandteile des Evangeliums sind, denn auch diese werden von Paulus zur Darlegung des Evangeliums verwendet (Apg 17, 23.28). Hier ist zwischen zentralem Kern einerseits (der gekreuzigte und auferstandene Jesus) und konkreter Darstellungsform andererseits (Verwendung von Sprache und Schriften der Zuhörer) zu unterscheiden. Wenn man alle in der Apostelgeschichte berichteten Predigten vergleicht und das überall Enthaltene herausfiltert, so würde man ziemlich deutlich den Kern als das überall Gleichbleibende sehen. Im *Lexikon zur Bibel* wird das Evangelium des Paulus folgendermaßen zusammengefasst: „Jesus ist Gottes Sohn von Ewigkeit her und als Mensch Nachkomme Davids; er ist gestorben, begraben, auferstanden; er ist als der von Gott Erhöhte der Herr und Richter.“¹⁶ Ähnlich Ulrich Becker im *Theologischen Begriffslexikon zum Neuen Testament*: „Bei Paulus nun ist *euangélion* zu einem Zentralbegriff seiner Theologie geworden. Er

¹⁶ Fritz Rienecker (Hg.), *Lexikon zur Bibel* (Wuppertal 1960, zahlreiche Nachdrucke), 386. Die im Lexikon in Klammern hinzugefügten Bibelstellen habe ich in meinem Zitat ausgelassen.

meint die bekannte Frohbotschaft: dass Gott in Jesu Menschwerdung, Tod und Auferstehung zum Heile (Erlösung) der Welt gehandelt hat“.¹⁷

Dieser Kern, die zentrale Heilsbotschaft, ist auf keine bestimmte sprachliche Hülle festgelegt; es wird nicht exakt abgegrenzt, was dazugehört und was nicht. Eine solche Abgrenzung wäre auch schwer möglich; denn wenn das Evangelium z. B. die Aussage enthält, dass Jesus der Herr ist (also auch über mein Leben Herr sein soll), so ergeben sich daraus umfassende Konsequenzen, auch konkrete Verhaltensnormen. Das Weitersagen solcher Normen ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Weitersagen des Evangeliums. D. h. es gibt einen Zusammenhang zwischen Zentrum und Konsequenzen, aber es besteht keine Identität.¹⁸

Um die Anwendung des Begriffs ‚Wort Gottes‘ auf das NT insgesamt zu rechtfertigen, könnte man argumentieren, dass der gesamte Inhalt des NT insofern zum Evangelium gehört, als dieser Inhalt mit dem Evangelium zusammenhängt (oder sich als Konsequenz daraus ergibt). Wer das behauptet, hat aber die Beweislast zu tragen; er müsste zeigen, dass genau all das (und nicht mehr und nicht weniger), was im NT steht, ‚Evangelium‘ ist. Dass aber der Inhalt des Evangeliums in Berichten oder Briefen des NT niemals ganz exakt abgegrenzt wird, spricht dagegen, dass er irgendwie exakt abgegrenzt werden sollte – spricht also auch gegen eine Abgrenzung durch den Rahmen des NT. Schließlich gibt es im NT manche Bemerkungen, die man kaum als Bestandteil des Evangeliums sehen kann, etwa der ‚Mantel in Troas‘ (2 Tim 4, 13).¹⁹

Diese Spannung zieht sich durch die ganze Schrift: Einerseits gilt es, nicht bei den zentralen Grundgedanken stehen zu bleiben, sondern auch die Konsequenzen zu entfalten. Z. B. enthält das zentrale Gebot der Nächstenliebe auch Konsequenzen für das Verhalten gegenüber dem Feind (Mt 5, 43 f), oder das Verbot zu töten betrifft auch feindschaftliches Schimpfen (Mt 5, 21 f). Andererseits steckt in solcher Entfaltung der Konsequenzen immer die potentielle Gefahr, den zentralen Gedanken aufzulösen in eine lange Liste von (teils zweitrangigen, teils menschlichen) Einzelgeboten, die mitunter die Aufmerksamkeit so sehr beanspruchen, dass der ursprüngliche Hauptgedanke gar nicht mehr gesehen wird (Mt 23, 23: „Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und lasst das Wichtigste im Gesetz außer acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue“).

Ein besonders klares Beispiel für das Nebeneinander von Heilsbotschaft und ihren Konsequenzen liefert Paulus im Kolosserbrief, wo er zuerst das Evangelium beschreibt (2, 9–15) und daraufhin schließt: „Darum soll euch

¹⁷ Bd. I, 298. Vgl. auch Gerhard Friedrich, Art.: euangélion, in: ThWNT II, 727 f.

¹⁸ Bei der Verkündigung des Evangeliums werden konkrete Normen hinzugefügt, um dem Zuhörer eine lebensnahe Vorstellung davon zu geben, was das Herr-Sein Jesu bedeutet – dass es hierbei also nicht bloß um eine abstrakte, nebulöse Formel geht.

¹⁹ Sobald zugestanden wird, dass z. B. der Mantel von Troas kein Bestandteil des Evangeliums ist, bleibt das Problem bestehen, dass wir innerhalb des NT eine Unterscheidung zwischen Evangelium (= Wort Gottes) und dem übrigen treffen müssen.

niemand verurteilen ...“ (2,16–18) „Wenn ihr mit Christus gestorben seid [= Evangelium!] ..., warum lasst ihr euch dann, als würdet ihr noch in der Welt leben, vorschreiben ...“ [= Konsequenz aus dem Evangelium] (2,20). Weitere Beispiele sind 1 Kor 15, wo Paulus zuerst das Evangelium darstellt (unter besonderer Berücksichtigung der Auferstehung Jesu) und anschließend die Konsequenzen beschreibt, oder Gal 2,14 ff, wonach Petrus und andere von der ‚Wahrheit des Evangeliums‘ abweichen, woraufhin Paulus vorführt, wie sich aus dem Evangelium die Konsequenz der Freiheit vom Gesetz ergibt.

Hermeneutischer Exkurs: pars pro toto

Manche Argumente für eine Gleichsetzung der Begriffe *Bibel* und *Wort Gottes* gehen von einer sehr wörtlichen Auslegung bestimmter NT-Stellen aus. Bei der Frage nach der jeweils angemessenen Auslegung ist jedoch die Möglichkeit mitzubedenken, dass *ein Teil für das Ganze* stehen kann – und umgekehrt: Eine Aussage über eine umfangreiche Sache muss nicht unbedingt alle Bestandteile dieser Sache in gleicher Weise betreffen. Wenn Jakobus sagt: „Wer das ganze Gesetz hält und nur gegen ein einziges [Gebot] verstößt, der hat sich gegen alle verfehlt“ (2,10), so fallen hier Ungenauigkeiten auf: Der Betreffende hat eigentlich nicht das ganze Gesetz gehalten, sondern nur *fast* das ganze. Die Schlussfolgerung, dass der Betreffende „sich gegen alle [Gebote] verfehlt“ habe, könnte bei wörtlichem Verständnis zur Meinung führen, der Betreffende hätte durch konkrete Taten gegen jedes einzelne Gebot verstoßen. Aber gemeint ist hier, dass er durch den konkreten Verstoß in einem bestimmten Punkt gleichzeitig auch das Gesetz als Ganzes gebrochen hat (ohne dass er gegen alle einzelnen Gebote des Gesetzes verstoßen hätte).

Ein weiteres Beispiel. Ich kann sagen: „Die Bibel hat mich heute sehr angesprochen“, ohne damit zu behaupten, dass ich heute die ganze Bibel gelesen habe. Ich habe bloß einen Teil daraus gelesen, und dieser Teil hat mich angesprochen, nicht die ganze Bibel mit all ihren einzelnen Aussagen.

Dieses grundsätzliche Problem muss auch im Auge behalten werden, wenn Jesus sagt, dass die (atl.) Schriften von ihm zeugen (Joh 5,39) – nicht unbedingt alle Teile der Schriften tun das; oder auch bei der Betrachtung häufig verwendeter ‚Inspirations-Stellen‘: „Die ganze Schrift ...“ (2 Tim 3,16), oder „das Gesetz und die Propheten“ (Mt 5,17–19) – im weiteren Verlauf konzentriert sich Jesus dann aber doch speziell auf die Gebote.²⁰

²⁰ Das ergibt sich aus Mt 5,19 und überhaupt aus dem ganzen Kap. 5. „Gesetz“ war ursprünglich und auch noch später (zur Zeit Josias: In 2 Kön 23,2; wenn ‚alle Worte des Bundesbuches‘ dem Volk in einer kürzeren Zeit vorgelesen werden konnten, kann kaum der ganze Pentateuch damit gemeint sein) Bezeichnung für die Gebote, die Gott durch Mose den Israeliten gab. Zur Zeit Jesu war ‚Gesetz‘ bereits eine Bezeichnung für den ganzen Pentateuch. Dass der Hauptinhalt namensgebend wird für das ganze Buch, ist im allgemeinen das Ergebnis eines längeren Prozesses. „Evangelium“, ursprünglich eine kürzere Botschaft, wurde schließlich eine Buchbezeichnung.

Von den Jüngern wird in der Apostelgeschichte erzählt, dass sie „in der Lehre der Apostel blieben“ (2, 42). Was ist mit dieser „Lehre der Apostel“ gemeint? Alles, was irgendein Apostel irgendwann gelehrt hat – oder speziell die Worte Jesu? Diese wurden ja letztlich von den Aposteln weitergegeben (2 Petr 3, 2: „das Gebot des Herrn und Retters, das eure Apostel euch überliefert haben“).

Wenn 2 Petr 3, 16 sagt, dass manche Menschen einiges in den Briefen des Paulus verdrehen, so kommt darin eine gewisse Autorität dieser Briefe zum Ausdruck. Aber was in diesen Briefen war es, das verdreht wurde? Möglicherweise das Evangelium des Paulus (Rechtfertigung aus Glauben), das immer in der Gefahr stand, missverstanden zu werden („Sollten wir in der Sünde verharren, damit die Gnade überströme?“ – Röm 6, 1). Vielleicht aber auch eschatologische Aussagen – zu diesem Thema dürfte Paulus auch Offenbarungen empfangen haben (1 Kor 15, 51; 1 Thess 4, 15). Es ist nicht klar, ob 2 Petr 3, 16 allen Aussagen des Paulus die gleiche Autorität zuspricht, oder ob jenen Aussagen, die sich auf Offenbarungen oder auf Worte des irdischen Jesus stützten, besondere Autorität zukam.

Wenn das Buch Hosea eingeleitet wird durch: „Das Wort Jahwes, das an Hosea ... erging“, so bedeutet das nicht, dass damit der gesamte Inhalt im Einzelnen bezeichnet wäre. Zwischen den Reden Gottes finden wir darin auch Berichte, in denen Hosea erzählt, was er tat, z. B.: „Da kaufte ich sie ...“ (3, 2 ff).

Es gibt aber auch das umgekehrte Phänomen: Mitunter wird ein Teil eines Ganzen angesprochen, aber damit eigentlich das Ganze gemeint. Das könnte bei folgenden Berichten der Apostelgeschichte der Fall sein: Paulus „hielt sich ein Jahr und sechs Monate auf und lehrte unter ihnen [den Korinthern] das Wort Gottes“ (18, 11). Hier wird nicht gesagt, dass Paulus *nur* Wort Gottes gelehrt hätte; er kann durchaus sowohl Evangelium (= Wort Gottes) als auch praktische Konsequenzen, alttestamentliche Parallelen usw. gelehrt haben, und Lukas sprach der Kürze halber nur vom ‚Wort Gottes‘. – In Ephesus sprach Paulus zwei Jahre lang täglich mit den Jüngern in der Schule des Tyrannus; dadurch hörten alle, die in Kleinasien wohnten, das *Wort des Herrn* (Apg 19, 8–10). Wahrscheinlich waren die von Paulus unterrichteten Jünger zum Teil nur vorübergehend in Ephesus und gingen dann in die umgebenden Orte (zurück) – durch diese Jünger (indirekt also durch die Tätigkeit des Paulus) erfuhr die ganze Provinz das ‚Wort des Herrn‘.

Eine gewisse hermeneutische Behutsamkeit soll uns davor bewahren, uns willkürlich auf eine bestimmte Auslegung einer nicht ganz eindeutigen Bibelstelle festzulegen.

3. Jesus Christus wird manchmal als ‚Wort Gottes‘ bezeichnet

Die Offenbarung des Johannes beschreibt einen – wohl Jesus darstellenden – Reiter, dessen Name „Das Wort Gottes“ heißt (19, 13). Auf eine Gleich-

setzung zwischen ‚Jesus‘ und ‚Wort Gottes‘ kann man auch aus dem Johannesevangelium schließen: Nach Joh 14,6 ist Jesus die Wahrheit, und nach Joh 17,17 ist das Wort des Vaters die Wahrheit.

Insgesamt gesehen, wird diese Gleichsetzung im NT nur selten und eher verhüllt ausgesprochen. Es wäre deshalb auch nicht sachgerecht, sich auf diese eine Gleichsetzung zu beschränken, als ob *Jesus* die eigentliche Bedeutung von ‚Wort Gottes‘ wäre.²¹ Die eigentliche Bedeutung von ‚Wort Gottes‘ ist, dass Gott redet – in Jesus erleben wir aber noch viel mehr als das.

Schließlich finden wir ‚Wort Gottes‘ in der Bibel noch in einer vierten Bedeutung, die aber eigentlich mit jeder der zuvor genannten drei Bedeutungen zu tun hat: Die *Worte Jesu* sind *Wort Gottes*. Einmal kam „die Volksmenge“ zu Jesus, um das Wort Gottes zu hören (Lk 5,1); Jesus verkündete die Worte Gottes (Joh 3,34; 8,47 – hier: *rhemata*; an allen anderen vorhin angeführten Stellen: *logos*); Jesus gab seinen Jüngern das *Wort des Vaters* (Joh 17,14; 14,24).

Diese Gleichsetzung (Worte Jesu = Wort Gottes) könnten wir als 4. Bedeutung zählen, oder zur 1. Kategorie rechnen (da Jesus Gott ist, sind seine Worte an die Jünger auch ‚Wort Gottes‘, ebenso wie die atl. Worte Gottes an und durch die Propheten), oder zur 2. Kategorie (jedenfalls der zentrale Inhalt von Jesu Verkündigung war das Evangelium), oder zur 3. Kategorie (wenn Jesus selbst Wort Gottes ist, dann doch wohl mit dem, was er war, tat und sagte! – also waren auch seine Worte ‚Wort Gottes‘).

Letztlich hängen alle drei Bedeutungen miteinander zusammen (Hebr 1,1f): „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten [‚Worte Gottes‘ im AT]; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“ [Jesus und seine Worte als ‚Worte Gottes‘]. Und das ‚Evangelium‘ erkennen wir teils aus den Worten Jesu, teils aus Offenbarungen, die Paulus und andere hatten.

Wie der Begriff „Wort Gottes“ in den biblischen Texten selbst gebraucht wird, war also unsere Frage. Der Zugang von Karl Barth zum Gebrauch des Begriffes „Wort Gottes“ ist offenbar anders, denn er schreibt: „die direkte Identifikation zwischen Offenbarung und Bibel ... findet als Ereignis statt, wenn und wo das Bibelwort Gottes Wort wird“.²² Aber denken wir an das Gleichnis vom Sämann: „Der Samen ist das Wort Gottes“ (Lk 8,11) – auch wenn er auf den Weg, auf den Felsen oder unter die Dornen fällt.

²¹ Zum Beispiel sagt Wilfried Joest, dass die Gleichsetzung der *Schrift* mit dem Offenbarungswort Gottes dem Selbstzeugnis des NT nicht entspricht; Joest betrachtet Jesus Christus als das Wort Gottes.

²² Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes*, 116.

B. Selbstbezeichnungen der Bibel

Ich möchte in drei Schritten vorgehen, vom Großen zum Kleinen: (1.) Welche Bezeichnungen finden wir für die Bibel als Ganze? (2.) Welche Bezeichnungen finden wir für das AT? (3.) Welche Bezeichnungen finden wir für die einzelnen Bücher der Bibel?

1. Welche Bezeichnungen finden wir für die Bibel als Ganze?

Die Antwort auf diese Frage ist einfach: Es gibt keine solchen Bezeichnungen. Aber es gibt Ansätze zur Anwendung der (im NT für atl. Bücher gebrauchten) Bezeichnung ‚Schrift(en)‘ auch auf ntl. Schriften. In 1.Tim 5,18 heißt es: „Denn die Schrift sagt: ‚Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden‘, und: ‚Der Arbeiter ist seines Lohnes wert.‘“ Hier könnte neben einem Zitat aus 5. Mose auch eines aus Lukas (10, 7) als ‚Schrift‘ bezeichnet sein, aber es ist nicht sicher: Erstens wissen wir nicht, ob der Satz aus dem heutigen Lukas-Evangelium entnommen ist (oder vielleicht einer Reden-Quelle), und zweitens ist nicht sicher, dass Paulus beide Sätze mit ‚Schrift‘ bezeichnet haben wollte (vgl. Mk 1, 2 f und den hermeneutischen Exkurs zu *pars pro toto*).²³

In 2 Petr 3, 15 f heißt es: „wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit euch geschrieben hat, wie auch in allen Briefen, wenn er in ihnen von diesen Dingen redet. In diesen ist einiges schwer zu verstehen, was die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen wie auch die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben.“ Hier könnte ausgedrückt sein, dass die Paulusbriefe zu den ‚Schriften‘ gezählt werden, aber es ist nicht sicher. Es könnte auch gemeint sein: „Also die Paulinischen Briefe verdrehen sie wie die übrigen Quellen, nämlich die ‚Schriften‘; das ist ein Sprachgebrauch, der im Griechischen korrekt und nicht im Mindesten auffällig wäre.“²⁴

²³ Einige konservative Äußerungen dazu: „there is no need to suppose that he is quoting from the canonical Gospel, although that cannot entirely ruled out“, in: Donald Guthrie, *The Pastoral Epistles* (= *The Tyndale New Testament Commentaries*), 105. Auch Adolf Schlatter, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus*, Stuttgart 1936, 150 f, meint, dass es nicht eindeutig ist, ob hier aus dem Lukasevangelium als ‚Schrift‘ zitiert wird.

²⁴ Hans Lietzmann, *Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift?*, Tübingen 1907, 20. – Der gleichen Meinung ist auch Michael Green, der schreibt: „This phrase, *tas loipas graphas*, can be taken in two main ways. (1) It may distinguish Paul’s letters from Scripture. ... (2) Alternatively, it may include Paul’s letters in Scripture. ... Sometimes *graphé*, ‘Scripture’, was used in a broad sense to refer to material which does not appear in the canon of the Old Testament, but was hallowed by long usage“, in: 2 Peter and Jude (= *The Tyndale New Testament Commentaries*), 147 f. – Theodor Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Bd. I. (1888/89), 834 f.: „Wenn Petrus dieses Schicksal der Briefe des Paulus vergleicht mit dem, was ‚den übrigen Schriften‘ von Seiten der gleichen Leute widerfährt, so hat man kein Recht, hierin die völlige Gleichstellung der Briefe des Paulus mit den hl. Schriften, d. h. nach dem Sprachgebrauch des NTs mit dem AT zu finden. Die neutrale Bedeutung von

In Röm 16, 26 spricht Paulus von ‚prophetischen Schriften‘, durch die das früher verschwiegene Geheimnis jetzt allen Heiden bekannt gemacht wurde. Damit sind wohl neuere (also nicht atl.) Schriften gemeint, vielleicht auch solche, die wir heute in unserem NT haben – aber sicher wissen wir es nicht, was Paulus damit bezeichnet. Eine ähnliche Schwierigkeit haben wir in 2 Tim 3, 15 f, womit Paulus möglicherweise folgendes sagen will: „Du kennst die heiligen Schriften [= AT] von Kind auf; aber nicht nur diese, sondern jede von Gott eingehauchte Schrift ist nützlich zur Lehre usw. [z. B. auch dieser Brief selbst, der 2. Timotheusbrief].“²⁵ Somit könnten auch hier ntl. Schriften mitgemeint sein, aber wieder ist ein sicheres Urteil nicht möglich.

2. Welche Bezeichnungen finden wir für das AT?

Unter den Juden wurde es mehr und mehr üblich, nicht nur den Pentateuch, sondern das gesamte AT als ‚Gesetz‘ zu bezeichnen, obwohl dieses AT ja neben gesetzlichen Abschnitten auch viele geschichtliche Berichte umfasst.²⁶ Bei Jesus finden wir den Ausdruck ‚das Gesetz‘ (Mt 12, 5) oder ‚das Gesetz Moses‘ (Joh 7, 23) nur in Bezug auf göttliche Gebote innerhalb der fünf Bücher Mose. Zwar bezeichnet Jesus auch zweimal Stellen aus dem Psalter als ‚Gesetz‘, aber stets mit einem besitzanzeigenden Fürwort: „damit das Wort erfüllt würde, das in *ihrem* Gesetz geschrieben steht“ (Joh 15, 25) und „Steht nicht in *eurem* Gesetz geschrieben“ (Joh 10, 34). Beide Male wird also das ‚Gesetz‘ als Besitz der Juden gekennzeichnet; anders ausgedrückt: Für die Juden gilt auch der Psalter als Gesetz, nicht unbedingt für Jesus. Jesus will aber hervorstreichen, dass die Juden entgegen dem, was bei ihnen sogar im Range eines Gesetzes steht, handeln und argumentieren. – Bei Paulus finden wir auch eine Stelle aus Jesaja (28, 11 f) als ‚Gesetz‘ zitiert (1 Kor 14, 21).

Ein weiterer Unterschied ist bemerkenswert. Für die Juden war der Pentateuch der wichtigste Teil im AT.²⁷ Die Samaritaner und vielleicht auch

graphai ... und der laxer Gebrauch von *loipoi, alloi, heteroi* gestattet es, auf dem einen oder anderen Wege hier nur den Gedanken ausgedrückt zu finden, daß die Briefe des Paulus mit anderen religiösen Lehrschriften, sei es des jüdischen Kanons, sei es neueren christlichen Ursprungs das Schicksal schädlicher Missdeutung teilen.“

²⁵ Diese Deutung vertritt G. Wohlenberg, in: Theodor Zahn (Hg.), Kommentar zum NT, Bd. 13 (1906), 310–313.

²⁶ Es handelt sich hier um eine bei religiösen Bewegungen oft auftretende Späterscheinung. Man könnte es vergleichen mit der heute unter vielen Christen verbreiteten Neigung, auch geschichtliche Berichte im NT (z. B. Apostelgeschichte) als maßgebendes ‚Gesetz‘ zu betrachten, in folgendem Sinn: Genauso wie die Jünger damals es gemacht haben, müssen wir heute es auch machen. Die Praxis der ersten Christen wird zur Norm für alle späteren Generationen erklärt, weil sie ja in der Bibel berichtet wird.

²⁷ Johannes Hänel, Der Schriftbegriff Jesu, Gütersloh 1919, 150, berichtet die talmudische Ansicht, dass Moses durch einen Spiegel gesehen habe, die anderen Propheten durch sieben. Und Theodor Zahn: „Wenn die Juden in Bezug auf die Heiligkeit einen Unterschied machten zwischen dem Gesetz und den Propheten und wiederum zwischen den Propheten und Hagiographen ...“ (wie Anm. 23, 276). Vgl. auch Hermann L. Strack/Paul Bil-

die Sadduzäer (gemäß Flavius Josephus) anerkannten überhaupt nur diese Bücher als Autorität, und bei dem alexandrinischen Juden Philo finden wir fast nur daraus zitiert – etwa 97 % seiner Zitate entstammen dem Pentateuch, der Rest entfällt auf das übrige AT.²⁸ „Zur Mindestausstattung einer Synagoge gehörte der Pentateuch“, schreibt Riesner, und er vermutet, „dass wohl viele kleine Synagogengemeinden neben einer Torah- und einer Psalmenrolle nur noch eine Jesaja-Handschrift besaßen.“²⁹ Jesus verwendet den Pentateuch zwar auch oft, aber (im Verhältnis zum Umfang) weniger intensiv als die Propheten („große“ und „kleine“) sowie die ‚Kethubim‘; die geschichtlichen Bücher werden mit Abstand am wenigsten zitiert). Drei Bücher, nämlich Jesaja, das Zwölfprophetenbuch und der Psalter, vereinigen alleine die Hälfte aller AT-Zitate Jesu auf sich³⁰ – daran wird deutlich, dass es Jesus vor allem um die messianischen Verheißungen geht. In der Schrift Jesus zu finden ist wichtiger als Gebote oder geschichtliche Berichte. Das sagt Jesus auch ausdrücklich: „Ihr erforscht die Schriften, denn ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben, und sie sind es, die von mir zeugen; und ihr wollt nicht zu mir kommen, damit ihr Leben habt.“ (Joh 5,39 f) Hier finden wir auch wieder die unterschiedlichen Schriftverständnisse gegenübergestellt: Die Juden, die in den Schriften selbst Leben finden wollen, und Jesus, der den Wert der Schriften darin sieht, dass diese *von ihm zeugen* (von ihm, der das Leben hat und gibt). Jesus selbst hat auch Worte ewigen Lebens (laut Petrus – Joh 6,68), und das Wort Gottes ist lebendig (laut Hebr 4,12) – so etwas (nämlich: Leben zu haben) wird über *die Schriften insgesamt* nie ausgesagt.

Einmal verweist Jesus auf den Großteil des AT: „... dass alles erfüllt werden muss, was über mich geschrieben steht in dem Gesetz Moses und den Propheten und Psalmen“ (Lk 24,44).³¹ Aber die häufigsten Zitierformeln sind jene, die einfach auf das ‚Geschriebene‘ verweisen: „damit die Schrift erfüllt würde“ oder „es steht geschrieben“. Bei dem Verweis auf die ‚Schrift(en)‘ ist vom griech. Text her oft unklar, ob damit eine einzelne Schriftstelle angesprochen ist, oder die Schriftensammlung als Ganze.

Während es im zeitgenössischen Judentum üblich war, von der ‚heiligen Schrift‘ zu sprechen,³² finden wir das im AT überhaupt nicht und im NT fast nicht – nur bei Paulus (pharisäische Ausbildung!) finden sich Spuren davon: Zweimal spricht er von ‚heiligen Schriften‘ (Röm 1,2; 2 Tim 3,15).

²⁷ Jerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 4, München 1928, 435–451.

²⁸ Siehe Franz Stuhlhofer, Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb, Wuppertal 1988, 120.

²⁹ Rainer Riesner, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen 1988, 224.146.

³⁰ Siehe Stuhlhofer, Gebrauch der Bibel, 123–125. – Ähnliches wie für Jesus gilt für das NT als Ganzes.

³¹ Ob die hier bezeichneten Teile das ganze AT umfassen? Laut Kümmel kann der Begriff ‚Psalmen‘ keine Sammelbezeichnung für den 3. Teil des AT sein (Werner Georg Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1980, 421, Anm. 3).

³² Gottlob Schrenk, Art.: graphé, in: ThWNT I, 750 f; Hänel, Schriftbegriff Jesu, 175.

Bei Jesus dagegen finden wir diese Ausdrucksweise nie, und das überrascht nach dem vorher Gesagten nicht. Denn für Jesus liegt die Bedeutung der Schriften vor allem darin, dass sie zeugen von *dem* Heiligen, von Jesus selbst.

Bei Paulus finden wir auch die verbreitete rabbinische Redeweise, bei der ‚die Schrift‘ als Handelnder auftritt (= sog. ‚Personifikation‘ der Schrift), z. B. Gal 3, 8.22; Röm 9, 17.³³ Schließlich finden wir auch mehrmals im NT (vor allem im Hebräerbrief) den Brauch, solche Schriftstellen, bei denen ursprünglich nicht gesagt wird, dass Gott gesprochen hat, mit ‚Gott sprach‘ anzuführen. Ein Beispiel dafür finden wir auch in den Reden Jesu: Mt 19, 5. Tatsächlich finden sich im AT viele Aussagen, die nicht ausdrücklich als ‚Wort Gottes‘ gekennzeichnet oder mit ‚Gott sprach‘ eingeleitet werden, die aber dennoch auf Gott zurückgehen (so z. B. manche messianische Prophe- tien in den Psalmen oder Jesaja 53). Um eine solche nicht als solche dekla- rierte, von Gott gegebene Aussage könnte es sich hier handeln. Nach dem Bericht des Markus (10, 7f) zitierte Jesus diese AT-Stelle ohne solche Ein- leitung, d. h. es besteht hier eine gewisse Unsicherheit darüber, was Jesus genau sagte. Zu genau sollten wir Evangelienberichte aber sowieso nicht ausdeuten, denn darin liegen manche Ungenauigkeiten; so verweist z. B. Mk 1, 2 f auf Jesaja, zitiert dann aber (zuerst) Maleachi (und erst in 1, 3 Jesa- ja). Jedenfalls wäre es nicht möglich, hier zu verallgemeinern und zu sagen: *Alle* AT-Aussagen können in dieser Weise angeführt werden. Wenn z. B. Jeremia schreibt: „Verflucht sei der Tag meiner Geburt ...“ (20, 14 f), so kann diese Aussage niemals mit ‚Gott sprach‘ angeführt werden; diese Klage Je- remias entsprach auch sicher nicht dem Willen Gottes. Das heißt also: Die Formel „es steht geschrieben“ setzt zweierlei voraus. Erstens: *nicht irgendwo steht das geschrieben*, sondern in den atl. Schriften, und zweitens: es ent- spricht der Ansicht und dem Willen Gottes – nur dann kann es sinnvol- lerweise mit einer solchen Einleitungsformel zitiert werden. Paulus zitiert mit dieser Formel einmal Eliphas, einen der Freunde Hiobs (1 Kor 3, 19 = Hiob 5, 13) – daraus dürfte man aber nicht schließen, dass *alles* von diesem Freund Hiobs laut Buch Hiob Gesagte zu bejahen ist. Noch ein anderes Beispiel: Jesus verweist einmal auf das Verhalten Davids und stellt es als Vorbild hin (Mt 12, 3) – daraus dürfte man aber nicht schließen, dass *alles*, was David tat, als Vorbild zu nehmen ist.

Mitunter wird aus AT-Bezügen im NT auch die umgekehrte Schlussfol- gerung gezogen, dass es sich nämlich (an manchen AT-Stellen) *nicht* um Gotteswort handelt. Aufgrund der Stellungnahme Jesu zur mosaischen Anordnung des Scheidebriefes meinte Joachim Jeremias: „Jesus kann ge- legentlich neben dem Gotteswort auch reines Menschenwort im AT finden (Mk 10, 5 Par).“³⁴ Das ist allerdings kein sicheres Argument, denn die Gebo-

³³ Schrenk, Art.: graphé, 754.

³⁴ Joachim Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus (= NTD 9), Göttingen 1975, 62. Das gleiche Beispiel hatte auch Hänel, Schriftbegriff Jesu, für die gleiche Schlussfolgerung ver- wendet (151–153).

te des Deuteronomiums werden dort auf Gott zurückgeführt (Dtn 1, 3), und statt ‚Gott sprach durch Mose‘ kann man ebenso gut sagen ‚Mose sprach‘, ohne deswegen ausdrücken zu wollen, dass Mose das aus sich heraus getan hat (Beispiele dafür finden wir oft im NT).

3. Welche Bezeichnungen finden wir für die einzelnen Bücher der Bibel?

Wie bezeichnen die einzelnen Bücher der Bibel sich selbst? Wie stellen sie sich selbst vor? Wenn man die Bücher der Bibel mit dieser Frage durchgeht, stellt man fest, dass bei den meisten Büchern eine solche Bezeichnung überhaupt fehlt – sie beginnen gleich mit der Sache, ohne Einleitung oder Überschrift.³⁵ Soweit es solche Bezeichnungen gibt, finden wir zwei Formen: Manchmal wird Gott darin erwähnt, manchmal nicht. Und zwar finden wir eine Erwähnung Gottes (außerhalb des Pentateuchs³⁶) ausschließlich in prophetischen Büchern: „Das Wort Jahwes, das an ... geschah“³⁷ (Hosea, Micha, Zefanja, Joel, Maleachi, Jeremia). Indirekt wird ein Mitwirken Gottes ausgedrückt durch Titel wie „Vision des Jesaja“ (ähnlich bei: Obadja, Nahum, Habakuk) – auch das finden wir (erwartungsgemäß) nur bei prophetischen Büchern.

Andere Bücher, die keine (als solche gekennzeichneten) ‚Worte Gottes‘ enthalten, erwähnen auch in der Einleitung Gott nicht. So die salomonischen Bücher: das Lied der Lieder Salomos, die Worte des Predigers, die Sprüche Salomos. Und schließlich haben wir noch den *Bericht des Nehemia* (Septuaginta: *lógoi Neemía*).

Gemäß dem Selbstzeugnis der Bibel finden wir in ihr beides: Worte von Menschen und Worte Gottes durch Menschen.

Gehen wir zum NT über. Die Bedeutung der Titel von Mt (*bíblōs genéseos Jesu Christu*) und Mk (*arché tu euangelíu Jesu Christu*) ist umstritten. Nach Apg 1, 1 ist das Lukas-Evangelium ein Bericht (*lógos*), den der Schreiber ‚gemacht‘ (*poiein*) hat über das, was Jesus ‚gemacht‘ (und gelehrt) hat. D.h. inhaltlich geht es um das, was Jesus gemacht hat – aber den Bericht darüber hat nicht Gott, hat nicht Jesus, sondern hat Lukas gemacht (was natürlich nicht ausschließt, dass Gott ihm dabei geholfen hat – es geht mir hier bloß um eine Darstellung der Aussagen der Bibel). Auch im Johannes-Evangelium geht es um das, was Jesus ‚gemacht‘ hat (20, 30; 21, 25). Bezeugt und aufgeschrieben wurde es von einem Menschen, einem bestimmten Jünger (21, 24). Ähnlich ist der Anspruch im 1. Johannesbrief: Die Autoren verkünden, was sie gehört, gesehen, betastet haben: nämlich das geoffenbarte ewige Leben (gemeint ist wohl Jesu irdisches Auftreten): 1 Joh 1, 1–3. Bei den

³⁵ Die heutigen Überschriften stammen erst aus späterer Zeit. Oft entstanden sie bei der Sammlung und Zusammenstellung der Bücher (z. B. „Evangelium nach Matthäus“).

³⁶ In der etwas längeren Einleitung zum Deuteronomium heißt es zuerst: „Das sind die Worte, die Mose vor ganz Israel gesprochen hat.“ Danach wird darauf verwiesen, dass Mose zu den Kindern Israel redete „nach allem, was Jahwe ihm an sie geboten hatte“ (1, 3).

³⁷ In der Septuaginta meist: „lógos kyriú, hòs egenéthe pròs ...“.

anderen Briefen schreibt ein (oder mehrere) Mensch(en) an einen anderen (oder an mehrere) Menschen. Der Anspruch, dass jemand, die Worte, die Jesus ihm diktiert hat, in Briefen niederschreiben würde, wird nur in der Offenbarung des Johannes erhoben.³⁸

Wir können also im NT (ähnlich wie im AT) zwei Gruppen von Büchern unterscheiden. Erstens Bücher, die in ihrer Überschrift/Einleitung zum Ausdruck bringen, dass hier Worte, Taten oder Offenbarungen Jesu/Gottes berichtet werden (Evangelien, 1. Johannesbrief, Offenbarung), und zweitens Bücher, bei denen das nicht der Fall ist (die übrigen Briefe). Durchgehend handelt es sich dabei um Menschen, die diese Berichte verfassten.

Exkurs: Offenbarung, Überlieferung, Schreibbefehle

In Gal 1, 11 f sagt Paulus, dass er das Evangelium nicht *von Menschen übernommen* hat, sondern *durch Offenbarung Jesu Christi empfangen* hat. Vielleicht bestand der Inhalt dieser Offenbarung primär im Mit-Jesus-Gestorben- und -Auferstanden-Sein; diese Wahrheit finden wir nirgends so klar wie in den Paulusbriefen. Manchmal bezeichnet Paulus dieses ‚Evangelium‘ auch als ‚das Geheimnis‘ (Eph 6, 19; Kol 4, 3 f; Röm 16, 25 f); dieses Geheimnis wurde jetzt den Heiligen offenbart: „Christus in euch [den Heiden]“ (Kol 1, 26 f). Auch in Eph 3, 3–6 sagt Paulus, dass ihm (und anderen Aposteln und Propheten – dabei ist wohl auch an die Vision des Petrus gedacht: Apg 10, 9–20) ‚das Geheimnis‘ durch eine Offenbarung mitgeteilt wurde: „dass nämlich die Heiden Miterben sind, zu demselben Leib gehören ...“ Während es an dieser Stelle heißt, dass dieses Geheimnis den ‚Aposteln und Propheten‘ geoffenbart wurde (Eph 3, 5), lesen wir kurz vorher, dass die Gemeinde aufgebaut ist auf das Fundament der ‚Apostel und Propheten‘ (Eph 2, 20). Nach Mt 16, 17 war dem Petrus geoffenbart worden, dass Jesus der Christus ist; nachdem er diese Erkenntnis ausgesprochen hatte, sagte Jesus ihm zu, auf diesen Felsen (griech. *petra*) seine Gemeinde zu bauen – Offenbarungen werden zur Basis für die Gemeinde!

Von Gott kommende Botschaften sind wichtig zu nehmen; an ihnen darf nichts verändert werden. Paulus wurde etwas mitgeteilt durch eine ‚Offenbarung Jesu Christi‘ (Gal 1, 12) – mit genau den gleichen Worten beginnt das letzte Buch der Bibel (Offb 1, 1). Tatsächlich besteht dieses letzte Buch ja fast ausschließlich aus Offenbarungen (in Form von Visionen und Auditio-nen), die Johannes vermittelt wurden. Deshalb wird auch scharf davor gewarnt, etwas zu diesem Buch hinzuzufügen oder wegzunehmen (22, 18 f).³⁹

³⁸ Der Mitherausgeber der Wuppertaler Studienbibel, Adolf Pohl, Warum ist die Bibel Gottes Wort?, Kassel 1967, 8 f, betont folgende Unterscheidung: Die Schreiber der Bibel hatten zwar gelegentlich besondere Erlebnisse, z. B. Visionen. Aber beim Niederschreiben selbst waren sie in einer natürlichen Verfassung. Das gilt auch für die Offenbarung des Johannes: „Ich war im Geist“ (1, 10), berichtet Johannes; nämlich damals, als ihm die Offenbarungen zuteil wurden; jedoch nicht jetzt, beim Niederschreiben (er sagt nicht: „Ich bin im Geist“).

³⁹ Dass mit den „prophetischen Worten dieses Buches“ die Offenbarung gemeint ist (und nicht etwa die ganze Bibel), geht aus dem Hinweis auf die Plagen und auf den Baum des

Bei Paulus finden wir etwas Ähnliches. Auch er warnt scharf davor, an dem Evangelium (wie es ihm von Gott geoffenbart wurde) etwas zu ändern: „Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht, auch wenn wir selbst es wären oder ein Engel vom Himmel.“ (Gal 1,8). Diese Aussage ist insofern besonders interessant, als Paulus hier den Galatern die theoretische Möglichkeit vor Augen stellt, dass er selbst – also ein Apostel! – kommen könnte und ein anderes Evangelium verkündigen könnte. Wie sollten sie sich in einem solchen Fall verhalten? Sollten sie dem Paulus (aufgrund seiner ‚apostolischen Autorität‘) gehorchen (und versuchen, die beiden ‚Evangelien‘ zu harmonisieren – da sie ja beide ‚apostolisch‘ sind, müssen also auch beide richtig sein)? Paulus verneint das: Sie sollten der von Gott geoffenbarten Botschaft treu bleiben – Gehorsam gebührt der Offenbarung Gottes und nicht dem Apostel. ‚Apostolische Autorität‘ bedeutet nicht Unfehlbarkeit in allen Dingen; aber es bedeutet manchmal (z. B. im Fall des Paulus), dass der Apostel Offenbarungen anvertraut bekommt, die er weitergeben soll (und die gehorsam zu akzeptieren sind!). An einer anderen Stelle macht Paulus ausdrücklich einen Unterschied zwischen dem, was der Herr sagt, und dem, was er, Paulus, sagt (1 Kor 7,10.12). Wenn er seinen persönlichen ‚Rat‘ (7,25) abschließt mit der Bemerkung: „Ich denke, daß auch ich den Geist Gottes habe“ (7,40), so bedeutet das nicht unbedingt, dass er seinen Rat nun mit einem Wort Gottes auf die gleiche Stufe stellt. Dass Paulus hier einen Unterschied macht, wird besonders deutlich, wenn man darauf achtet, wie lange Paulus zur Beantwortung der Fragen der Korinther (7,10.12.25) braucht. „Die erste Frage wird durch ein Herrenwort entschieden; damit ist sie erledigt. Für die beiden anderen Fragen weiß Paulus, wie er offenbar bedauert, kein Herrenwort. ... Als eine Art Ersatz für das fehlende Herrenwort teilt Paulus in großer Ausführlichkeit die Gründe mit, die ihn bestimmten.“⁴⁰

Weitere Warnungen, etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen, finden wir in Dtn 4,2 und 13,1. Nach Dtn 1,3 sagte Mose den Israeliten genau das,

Lebens deutlich hervor; vgl. auch 1,3 („diese prophetischen Worte“) und 1,1 („schreibe das in ein Buch und schicke es ...“). Daneben sprechen noch weitere Aspekte gegen eine Übertragung dieser Aussagen auf die Bibel als Ganze: (a) ‚Bibel‘ ist eigentlich ein Mehrzahlwort: ‚*ta biblia*‘ (griech.) = ‚die Bücher‘, während hier von ‚diesem Buch‘ (*biblos*) die Rede ist. (b) Der Ausdruck ‚Bibel‘ wird erst im späten 4. Jahrhundert auf AT + NT übertragen (Johannes Chrysostomus). (c) Die ältesten umfassenden Bibel-Handschriften enthalten auch (entsprechend der Septuaginta) apokryphe Bücher – darf man diese dann überhaupt ‚wegnehmen‘?

⁴⁰ Johannes Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Teil I, Leipzig 1907, 183. – Im Zusammenhang der Verwendung atl. Aussagen durch ntl. Autoren (zur Stützung bestimmter Ansichten) schreibt A. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament. Gotha 1868, 56: „Wie bestimmt auch Paulus beteuert, das von ihm gepredigte *euangélion*, die Heilslehre, durch Offenbarung empfangen zu haben (Gal 1,11 f) und wie weit auch – nach den Stellen, worin er entweder von seinem *euangélion* spricht oder von den Wahrheiten, welche er durch *apokálypsis* empfangen, Röm 16,25, Eph 3,3, Röm 11,25, 1 Kor 15,3, 1 Tim 2,8, Röm 2,16 – der Umfang dieses *euangélion* gedacht werde, so können doch die Beweismittel seiner Predigt auf *apokálypsis* nicht zurückgeführt werden.“

was ihm Jahwe für sie aufgetragen hatte – also auch hier stehen diese Warnungen in Verbindung mit Worten Gottes. In Spr 30, 5 f heißt es: „Jede Rede Gottes ist im Feuer geläutert ... Füge seinen Worten nichts hinzu“. Solche Warnungen machen uns bewusst, dass wir sehr vorsichtig sein müssen: Dass wir also weder Worte Gottes ablehnen dürfen, noch dass wir Aussagen, die nicht Wort Gottes sind (und es selbst gar nicht beanspruchen), eigenmächtig zum ‚Wort Gottes‘ erklären dürfen.

Bei Paulus finden wir gelegentlich das Begriffspaar überliefern – empfangen: Ein Lehrer ‚überliefert‘ seinen Schülern etwas, diese ‚empfangen‘ es und ‚überliefern‘ es ihrerseits ihren eigenen Schülern. Durch solche Begriffe wird also eine Traditionskette gekennzeichnet; eine Traditionskette, die bei Paulus bis auf den Herrn selbst zurückgeht: „ich habe von dem Herrn empfangen, was ich auch euch überliefert habe“ (1 Kor 11, 23). Es muss nicht unbedingt gemeint sein: direkt vom Herrn; es könnten noch weitere Glieder in der Traditionskette dazwischenliegen. Für unseren Zusammenhang ist das aber nicht so wichtig; wichtig ist, dass der Ausdruck ‚Überlieferung‘ auf etwas hindeutet, was letztlich auf Jesus selbst zurückgeht. Das macht es verständlich, dass Paulus ‚im Namen Jesu Christi‘ Gehorsam für eine ‚Überlieferung‘ fordern kann (2 Thess 2, 15; 3, 6.12.14; weitere Beispiele 1 Kor 11, 2; 15, 3). Wenn Paulus einmal von einem ‚Gebot des Herrn‘ (1 Kor 14, 37) und einem ‚Wort des Herrn‘ (1 Thess 4, 15) spricht, so haben wir auch hier prinzipiell zwei Möglichkeiten: Es könnte sich um Aussagen handeln, die auf den irdischen Jesus zurückgehen (und die an Paulus tradiert wurden), aber auch um Offenbarungen, die Paulus direkt von Gott empfangen hat. Aber aus solchen Stellen ist nicht zu schließen, dass Paulus den gesamten Inhalt seiner Briefe als ‚Wort des Herrn‘ betrachtete.

Noch einen weiteren Zusammenhang finden wir: zwischen Schreibbefehlen und ‚Worten Gottes‘. Solche Befehle an Männer Gottes, etwas aufzuschreiben, beziehen sich in der ganzen Bibel fast immer auf Aussprüche, Offenbarungen oder Visionen Gottes! Darf man daraus schließen, dass Gott an der Aufzeichnung solcher Worte Gottes besonders interessiert war? Sicherlich kann es in der Geschichte der Entstehung der Bibel noch viel mehr Schreibbefehle (als nur die in der Bibel selbst berichteten) gegeben haben, aber die starke Konzentration der berichteten Schreibbefehle auf Worte Gottes ist doch auffällig.

C. Scheinbar biblische Begründungen für das Gleichsetzen

Evangelikale Literatur zur Anwendung der Bezeichnung ‚Wort Gottes‘ für die Bibel zeigt nur geringes Problembewusstsein. Das Unterscheidungsvermögen dafür, ob eine Aussage für einen Teil oder für das Ganze gilt, fehlt weitgehend. Deshalb fehlt oft jede Begründung für eine Gleichsetzung von *Bibel* und *Wort Gottes*.

Auch Bibelstudienkurse, die als Ziel angeben, zum Kennenlernen der Bibel anzuleiten, differenzieren kaum. So etwa leiten die Navigatoren an, in Ps 19, 8–12 (Gesetz Jahwes'), Jer 15, 16 (Worte Jahwes') oder 2 Petr 1, 4 (Gottes Verheißungen') Aussagen über die Bibel zu finden (ohne dass die jeweilige Gleichsetzung mit der Bibel irgendwie begründet wird).⁴¹

Ähnlich verweist J. Barton Payne auf Bibelverse, die Aussagen nur über bestimmte Teile der Bibel machen, bezieht sie jedoch ohne Begründung auf die Bibel als Ganze: „Num 22, 35; 2 Petr 1, 20 f: The men spoke only as moved by the Holy Spirit, not on individual impulse, no extraneous matter being added. The Bible does not simply contain the word of God; it is the word of God.“ „Partial inspiration is inconsistent with Scripture's own attitude toward itself; see the warnings in Deut 4, 2; 12, 31 [= 13, 1]; Apk 22, 18 f, that the words of Scripture are not to be changed.“⁴²

Helge Stadelmann schreibt: „Die Bibel selbst bezeichnet ihre Aussagen als ‚Wort Gottes‘ (Mt 15, 6; Joh 10, 35; Röm 3, 2; Hebr 4, 12).“⁴³ So pauschal ist das unzutreffend, richtig wäre zu sagen: „Die Bibel bezeichnet *einige ihrer* Aussagen ...“

René Pache meint: „Was die Bibel selbst betrifft, so bestätigt sie ununterbrochen, daß sie das Wort Gottes ist. Das AT enthält 3808mal die gleichbedeutenden Ausdrücke: ‚Der Herr sprach‘, ‚So spricht der Herr‘, ‚Das Wort des Herrn geschah zu mir‘ usw.“⁴⁴ Doch daraus, dass ein Buch viele Worte Gottes enthält, folgt nicht, dass auch der gesamte übrige Inhalt ‚Wort Gottes‘ ist. Wenn z. B. dieser Artikel viele Zitate aus der Bibel enthält (und zwar zu einem großen Teil ‚Worte Gottes‘), so würde ich meinen Artikel insgesamt dennoch nicht als ‚Wort Gottes‘ bezeichnen.

Klaus Haacker stellte fest, dass die Wörter für *sagen/reden* und *Gott/Jesus* die in der Bibel am häufigsten vorkommenden sind, und schloss daraus: „Die Bezeichnung der Bibel als Wort Gottes im doppelten Sinne – Reden von Gott und Sprechen Gottes – kann geradezu als Fazit aus der Wortstatistik der biblischen Substantive und Verben bezeichnet werden.“⁴⁵ Würde Haacker auch andere Bücher, in denen die Begriffe ‚Gott‘ und ‚reden‘ häufig vorkommen, als ‚Wort Gottes‘ bezeichnen?

Der Grundfehler in all den zuletzt zitierten Aussagen liegt darin, dass sie zwei verschiedene Ebenen nicht auseinander hielten. Dazu mehr im folgenden Exkurs.

⁴¹ Bibelstudienkursus ‚Hilfen für die Jüngerschaft‘, Teil 2 (1973), Kap. 2: „Gottes Wort in Ihrem Leben“.

⁴² J. Barton Payne, *The theology of the older testament*, Grand Rapids 1975, 512, 517.

⁴³ Im Kap. *Die Bibel – Gottes Wort*, in: Fritz Laubach/Helge Stadelmann, *Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt*, Wuppertal/Zürich 1989, 16.

⁴⁴ René Pache, *Inspiration und Autorität der Bibel*, Wuppertal 1976, 58. Gemäß Payne (wie Anm. 41) scheint diese Zählung zurückzugehen auf William Evans, *The Great Doctrines of the Bible*, Chicago 1939, 203. – Gerhard Bergmann, *Alarm um die Bibel*, Gladbeck 1963, 82, schreibt: „Jemand will festgestellt haben, dass dieser Bezug auf den Herrn, der da redet und kein stummer Götze ist, wohl an die zweitausend Male in der Bibel vorkommt.“

⁴⁵ Klaus Haacker, *Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden*, Wuppertal 1981, 93 f.

Exkurs: Ereignis-Ebene und Berichts-Ebene

In der Bibel werden viele Gottesworte berichtet; daraus ist jedoch nicht zu schließen, dass deswegen auch alles übrige – Worte Satans, Worte von Menschen, Handlungen ... – gleichermaßen ‚Wort Gottes‘ ist. Auf der ‚Ereignisebene‘ gibt es verschiedene Redner und Handelnde. Den gesamten Bibel-Inhalt zusammenfassend als ‚Wort Gottes‘ bezeichnen kann ich nur auf einer höheren Ebene, der ‚Berichtsebene‘. Für diese Ebene ist es aber nicht entscheidend, wie groß – innerhalb der Ereignisebene – der Anteil der Gottesworte am gesamten Inhalt ist.

Wenn wir uns in jene Zeit zurückversetzen, als sich das in der Bibel Berichtete ereignete, gelangen wir zur Ereignis-Ebene: Dann erleben wir gewissermaßen mit, wie Kriege geführt werden, wie Aussprüche Gottes an Propheten ergehen und von diesen verkündigt werden, aber auch, wie falsche Propheten auftreten ... Auf dieser Ereignis-Ebene könnte man nicht sagen, dass es sich durchwegs um ‚Wort Gottes‘ handelt.

All diese Ereignisse verschiedenster Art finden wir nun in der Bibel – dort wird davon berichtet. Und durch diese Berichte möchte Gott zu uns reden. Und zwar durch diese Berichte im Ganzen, nicht bloß durch die berichteten Aussprüche Gottes. In diesem Sinne – Gott will durch die ganze Bibel zu uns reden – kann auch die ganze Bibel als ‚Rede Gottes‘ oder ‚Wort Gottes‘ bezeichnet werden.

Betrachten wir z. B. Jeremias Berufung: Auf der Ereignisebene haben wir hier Gottesworte und Menschenworte unmittelbar nebeneinander, aber fein säuberlich getrennt: hier redet Gott, da redet Jeremia (Jer 1,4–10). In Vers 5 lesen wir von einem Gotteswort: „ich habe dich geheiligt ...“ In Vers 6 finden wir die Reaktion des Propheten: „ich kann doch nicht reden, ich bin ja noch so jung“. Diese Antwort des Propheten in Vers 6 können wir nicht in derselben Weise als Gotteswort ansehen wie den Vers 5. Wenn wir aber diesen ganzen Dialog insgesamt als etwas betrachten, wodurch Gott zu uns reden will, dann können wir den Dialog insgesamt als ‚Wort Gottes‘ bezeichnen, als eine Rede Gottes an uns, die Bibelleser. Aber diese „Gesamtbezeichnung“ darf nun nicht dazu verleiten, einzelne Sätze herauszunehmen und sie Gott in den Mund zu legen. Gott hat zwar (damals) gesagt: „ich habe dich geheiligt“, aber er hat weder damals noch heute gesagt: „ich kann doch nicht reden“.

Die Bezeichnung der Bibel als Wort Gottes sollte demnach nur zurückhaltend gebraucht werden. Denn erstens ist es keine aus der Bibel gewonnene Bezeichnung, sondern eine von uns eingeführte Bezeichnung. Je enger ein Christ sich an den biblischen Sprachgebrauch anklammern will, desto vorsichtiger wird er sein, die ganze Bibel als Wort Gottes zu bezeichnen!¹⁴⁶

¹⁴⁶ Wo die Bibel verteidigt wird, geschieht das aber häufig in einer solchen pauschalierenden Weise. Die Chicago-Erklärung zur biblischen Irrtumslosigkeit (1978) sagt bereits in Art. 1, dass die Heiligen Schriften als das autoritative Wort Gottes anzunehmen sind. Und der Art. 3 sagt, dass das geschriebene Wort in seiner Gesamtheit von Gott gegebene Offenbarung ist. Nachzulesen bei Norman L. Geisler (Hg.), *Inerrancy*, Grand Rapids 1980, im

D. Gewicht außerbiblischer Begründungen für das Gleichsetzen

Aus der biblischen Begrifflichkeit lässt sich also keine Gleichsetzung von *Bibel* und *Wort Gottes* ableiten. Doch gibt es daneben weitere Überlegungen, die als Begründung für eine solche Gleichsetzung herangezogen werden. Denn es können neben biblischen Argumenten auch außerbiblische am Bibelverständnis mitwirken. So z.B. die persönliche Erfahrung im Umgang mit der Bibel. Wenn der Bibelleser auch solche Teile der Bibel, in denen nicht Gott direkt spricht, als wirksam und hilfreich erlebt, kann er dadurch zur Ansicht gelangen, dass auch diese Teile (und auch die Bibel als Ganze) unter Gottes Absicht und Mitwirken zustande kamen.

Ein anderes Argument ist der Vergleich der biblischen Texte mit außerbiblischer Literatur. Oft verglichen wurden die ntl. Bücher mit den im frühen 2. Jahrhundert entstandenen sog. ‚Apostolischen Vätern‘; dabei hoben viele Theologen den großen Niveau-Unterschied hervor.⁴⁷

Solche Argumente haben durchaus ihre Berechtigung.⁴⁸ Dabei sind jedoch fünf Punkte mitzubedenken:

1. Zwischen biblischen und außerbiblichen Argumenten ist sauber zu trennen. Die außerbiblichen sollten auch als solche gesehen werden und nicht dazu führen, dass man das durch außerbiblische Argumente zustande gekommene Bibelverständnis um jeden Preis aus irgendwelchen Bibelversen herausholen will und ihnen dabei Gewalt antut.

2. Auch wenn Gott an der Entstehung der ganzen Bibel mitgewirkt hat, so bedeutet das nicht unbedingt, dass die ganze Bibel als ‚Wort Gottes‘ zu bezeichnen ist. Denn auch wenn z. B. die Schöpfung von Gott bewirkt wurde, bezeichnen wir sie dennoch nicht als ‚Wort Gottes‘. Das gleiche ist zu beachten, wenn man meint: „Die ganze Bibel ist das Wort Gottes insofern, als Gott uns durch die ganze Bibel etwas mitteilen möchte.“ Auch durch die Schöpfung möchte Gott uns etwas mitteilen, und auch von anderen Menschen soll ich lernen (nicht nur, wenn sie Bibelverse zitieren!), ja sogar aus der Erfahrung einer Sünde – aber all das bezeichnen wir deswegen doch nicht als ‚Wort Gottes‘.⁴⁹

Appendix, 494. Eine deutsche Übersetzung in: Thomas Schirrmacher (Hg.), *Bibeltreue in der Offensive. Die Drei Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung*, Bonn 1993.

⁴⁷ Allerdings bringen viele Theologen nicht allen ntl. Büchern die gleiche Hochachtung entgegen, sondern nur einem Großteil (und sie empfinden beim Rest keinen so gravierenden Unterschied zu den ‚Apostolischen Vätern‘). Solche Äußerungen werden auf die ntl. (nicht unbedingt auch auf die atl.) Bücher bezogen.

⁴⁸ Dabei wäre aber noch der Frage nachzugehen, inwieweit der Faktor ‚persönliche Erfahrung‘ durch das Vorverständnis und die damit verbundene Erwartung mitbestimmt ist.

⁴⁹ Das ist auch zu bedenken angesichts der Antwort einer 1964 von der schwedischen Bischofskonferenz eingesetzten Kommission (auf die Frage „In welchem Sinn ist die Bibel Gottes Wort?“): „die Bibel ist Gottes Wort in ihrer Eigenschaft als Gnadenmittel“, in: KuD 19 (1973), 254–266: Örjan Wikmark, „In welchem Sinn ist die Bibel Gottes Wort?“ Schwedische Diskussion über die Autorität der Schrift.

3. Der Wunsch, aus der ganzen Bibel zu lernen, beantwortet noch nicht die Frage, *was* ich aus ihr lernen soll. Was soll ich nachahmen, was soll ich vermeiden ...? Um das erkennen zu können, ist es wichtig, die Aussprüche Gottes zu betrachten und von daher die Wertungen zu nehmen – zur Beurteilung von neutral berichteten geschichtlichen Handlungen etwa. Aber auch bei der Bewertung von Aussagen von Männern Gottes müssen wir letztlich von ‚Worten Gottes‘ ausgehen: Wenn David ein Gebet spricht und Jesus erkennt darin eine Prophetie seines eigenen Leidens, dann erkennen wir an der Aussage Jesu, dass es sich hier um eine Prophetie handelt, obwohl das in den Psalmen nicht dabeisteht (und vielleicht auch David selbst gar nicht bewusst war). Andererseits kann es auch bei Männern Gottes Gebete geben, die nicht dem Willen Gottes entsprechen (z. B. Jer 20, 14 f).

4. Jede Begründung für die Bezeichnung der Bibel als ‚Wort Gottes‘ ist auf ihre konsequente Handhabung hin zu überprüfen. Wird überall dort, wo diese Begründung ebenfalls zutrifft, auch diese Bezeichnung angewandt? Wenn Adolf Pohl lehrt, dass die Bibel Gottes Wort sei, „weil sie von Gottesmenschen verfasst und niedergeschrieben wurde“⁵⁰, so wäre er zu fragen, ob er alle Bücher, die von heutigen Gottesmenschen verfasst wurden, ebenfalls als ‚Gottes Wort‘ bezeichnet.

5. Trägt die Argumentation, die zur Bezeichnung ‚Wort Gottes‘ führt, auch die aus dieser Bezeichnung gezogenen Schlussfolgerungen? Pohls eben zitierte Begründung würde nicht ausreichen für jene Schlussfolgerung, die Charles C. Ryrie zieht: „We believe God’s Word to be infallible simply because God Himself is infallible.“⁵¹

E. Konsequenzen für den Umgang mit der Bibel

Wenn ich beim Begriff „Wort Gottes“ eher an in der Bibel enthaltene einzelne Aussprüche Gottes denke, und nicht so sehr an die Bibel als Ganze, ergeben sich daraus konkrete Konsequenzen, oder handelt es sich dabei bloß um eine theoretische Unterscheidung?

Nennen wir die Gleichsetzung Bibel = Wort Gottes die *Identitätsthese*. Wer sie vertritt, wird dennoch kaum in der Bibel berichtete Aussprüche Satans ebenso bewerten wie Aussprüche Gottes. D.h. die Unterscheidung des jeweils Redenden und die besondere Hochschätzung aller Aussprüche Gottes ist Allgemeingut der Bibelleser.

⁵⁰ Pohl, Gottes Wort, 11.

⁵¹ Charles C. Ryrie, *We believe in biblical inerrancy*, Kansas City 1972, 8. – Nachdem Ryrie bis zu diesem Zitat stets von ‚Bibel‘ oder ‚Schrift(en)‘ schreibt, wechselt er hier plötzlich die Bezeichnung und spricht vom ‚Wort Gottes‘ – und zieht aus dieser Bezeichnung sofort eine weitreichende Schlussfolgerung.

In zweierlei Hinsicht ergeben sich dennoch Konsequenzen für das Bibelverstehen:

Erstens im Hinblick auf in der Bibel kritiklos berichtete Handlungen von Männern Gottes: Die Identitätsthese neigt dazu, zu unterstellen, dass Gott diese Handlungen positiv bewertet (da Gott sie sonst „in seinem Wort“ kritisiert hätte). Als vorbildlich wird dann z. B. gewertet, dass Esra die Auflösung der Mischehen veranlasste (Esra 9), oder dass Paulus – auf Anraten des Jakobus – sich im Tempel zusammen mit vier Juden weihte (Apg 22, 23 ff), was zu seiner Verhaftung führte. Bei solchen Handlungen ließe sich aufgrund biblischer Maßstäbe auch dafür argumentieren, dass alternative Handlungsweisen besser gewesen wären.

Zweitens ergeben sich Konsequenzen bei jenen Büchern, deren Autoren gleichzeitig auch selbst die als Lehrer (oder Propheten) Auftretenden sind. Das gilt vor allem für die ntl. Briefe. Bei der Apostelgeschichte des Lukas dagegen könnte man von der Identitätsthese her unterscheiden: Der inspirierte Autor war Lukas, er berichtete korrekt – aber in einer von ihm berichteten, von Paulus gehaltenen Ansprache oder in einem von Jakobus geäußerten Rat könnte ohne weiteres ein Irrtum stecken. Bei den ntl. Briefen ist das anders. Die Identitätsthese betrachtet jeden ntl. Brief als Ganzen grundsätzlich als „Wort Gottes“ und sieht Gott selbst als den im jeweiligen Brief Redenden. Von dieser Vorstellung her fällt es entsprechend schwer, einzelne Aussagen eines solchen Briefes als zeitbedingt oder subjektiv zu relativieren.

Eine hohe Autorität der ntl. Briefe kann sich aber auch unabhängig von der Identitätsthese ergeben – nämlich dann, wenn der Kanonisierungsprozess als von Gott gelenkt gedeutet wird. Zur Autorität trägt auch die hinter der Mehrzahl der Briefe stehende apostolische Autorität bei, außerdem der von allen Christen empfundene Wert der Briefe für die Entfaltung der christlichen Lehre. Dieser Wert bleibt auch dann bestehen, wenn nicht jeder einzelne Satz der Briefe so angenommen wird, als sei Gott selbst der Redende.

Welche praktischen Folgen können sich demnach aus dem hier beschriebenen Unterschied ergeben? Da in den Briefen die christliche Lehre für viele Themen ausführlicher entfaltet wird, als wir sie den Worten Jesu entnehmen können, werden die Briefe beim Erörtern dieser Themen bevorzugt (insbesondere wenn die Identitätsthese vertreten wird). De facto werden die Briefe dann den Worten Jesu sogar übergeordnet – aufgrund ihres Vorzugs hinsichtlich Ausführlichkeit. Bei mehreren Themen kann es dann zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen: Eine Unterordnung der Frau in Ehe und Gemeinde lässt sich zwar aus einigen Briefstellen erschließen, nicht aber aus den Worten Jesu. Ebenfalls in den Briefen finden wir eine auf Kritik verzichtende Haltung gegenüber der Sklaverei. Dass jede Obrigkeit von Gott verordnet wurde, und dass sie Böses bestraft und Gutes belohnt (Röm 13, 1–6), klingt anders als Jesu eher herrschaftskritische Bemerkungen (z. B. Mt 20, 25).

Ein behutsamer Umgang mit dem Begriff „Wort Gottes“ kann somit durchaus zu dogmatischen und ethischen Konsequenzen führen.⁵²

⁵² Ein Beispiel für eine etwas differenziertere Darstellung der Verbindung zwischen Bibel und Wort Gottes finden wir im Vorwort zum Lexikon zur Bibel (wie Anm. 15): „die Heilige Schrift ist maßgebende göttliche Autorität, weil sie aus dem souveränen Offenbarungswillen Gottes entstanden ist, der sein Wort ins Menschenwort hineingibt und es in dieser Gestalt als sein Wort weiterhin erhält und bestätigt.“

Wo entsteht religiöse Kompetenz?

Der kompetenzorientierte Religionsunterricht zwischen konfessioneller Bindung und der Kulturfach-Debatte

Christoph Borchers

1. Einleitung

Die von der gegenwärtigen Bildungspolitik – in allen Bundesländern – verantwortete *outputorientierte* Reform der bestehenden Fachcurricula hin zur Formulierung von *Bildungsstandards*, und die damit verbundene Zielsetzung überprüfbarer *Kompetenzen*, bedeutet auch für den RU einen Paradigmenwechsel. Werden mit dem Kompetenzbegriff insbesondere die Lehr-/Lernarrangements *schülerzentriert* auf die am Ende einer Unterrichtseinheit zu beherrschenden Kompetenzen ausgerichtet¹, stellt sich die Frage, wie *religiöse Kompetenzen* überhaupt definiert werden können. Dazu muss der Kompetenzbegriff zunächst für die allgemeinpädagogische Diskussion definiert werden, damit für den RU ein sinnvoller Transfer, unter Berücksichtigung seiner besonderen konstitutionellen und institutionellen Bedingungen, geleistet werden kann. Der daraus resultierende Zwang zur Überprüfung der bereits vorhandenen oder durch die Unterrichtseinheit erworbenen Kompetenzen führt zu der Vermutung, dass durch die Bildungsstandards religiöse Kompetenzen objektiviert werden, wenn diese denn überhaupt objektiviert werden können.² Damit ist unmittelbar die Diskussion berührt, ob *religiöse Bildung*, wenn diese für den Erwerb objektiver und damit weltanschaulich neutraler Kompetenzen in Anspruch genommen wird, überhaupt im konfessionell geprägten RU vermittelt werden kann. Entfalten sich religiöse Kompetenzen eher eingebettet in einen *konfessionellen Raum* oder führt die Orientierung an ihnen den RU auf den Weg zum *Kulturfach*?³

Insbesondere der protestantische RU, dessen Besuch auch Anhängern anderer Konfessionen und religiösen Weltanschauungen möglich ist, steht ohnehin vor der Herausforderung, bei der Gestaltung von Lehr-/Lernarrangements zunehmend *interreligiöse Dialoge* zu führen und somit auch anderen Wertanschauungen respektvoll zu begegnen. Zugleich wird das

¹ Vgl. Gabriele Obst, *Kompetenzorientiertes Lehren und Lernen im Religionsunterricht*, Göttingen 2008, 66 f.

² Vgl. ebd., 29 f; 57 f.

³ Vgl. dazu Jürgen Heumann, 'Allen alles lehren.' Vom Religionsunterricht zum Kulturfach – eine Utopie?, in: ders. (Hg.), *Religion im Bildungsangebot der Schule. Vom Religionsunterricht zur Praxis religiöser Bildung in Projekten und Unterrichtsfächern*, Oldenburg 2003, 58–81.

wechselseitige Dilemma der Besucher des konfessionellen RUs und der Fächer *Ethik*, *Werte und Normen* oder *Philosophie*, nämlich der durch die Fächerwahl motivierten Abschottung von den in den jeweils anderen Fächern vermittelten Kompetenzen, als institutionelles Argument für ein *integratives Unterrichtsfach* angeführt: Eine breite Vermittlung möglichst vieler Kompetenzen soll, so die Befürworter, in der institutionellen Fusion der Fächer ermöglicht werden.⁴ Dabei wird auch die innere Verschränktheit der Kompetenzbereiche, die im RU und im Philosophieunterricht angelegt sind, betont. Doch: Wie sieht überhaupt kompetenzorientierter RU aus und welchen Platz nimmt er im *Fächerkanon* der Schule ein? Kann der Bildungsauftrag des konfessionellen RUs auch im Kontext kompetenzorientierten Lehrens und Lernens eindeutig definiert werden? Modelle religiöser Kompetenz werden mit Blick auf die Kulturfachdebatte diskutiert. In ihrer Umsetzung entscheidet sich auch das künftige (Selbst-)Verständnis von Lehrern und Lernern im RU: Welche Potenziale birgt die *Kompetenzorientierung* für sie?

Für die Diskussion um den konfessionellen (evangelischen) RU in den Freikirchen und die Entscheidung ihrer Mitglieder, den eigenen Kindern hierzu Zugang zu gewähren oder nicht, ist dabei das Wissen um die Tragfähigkeit verschiedener Religionsbegriffe für den kompetenzorientierten RU zur Verfügung zu stellen. Die Frage, ob ein *enger* oder *weiter Religionsbegriff* gewählt wird und ob angesichts der für Individuen konzipierten Kompetenzmodelle überhaupt noch ein enger Religionsbegriff im RU vertreten werden kann, berührt unmittelbar die Fundamentalismusdebatte, die in evangelikalen Kreisen in verschiedener Intensität geführt wird. So ist trotz des beständigen, aber nur historisch bedingten evangelikalen Bekenntnisses zur Religionsfreiheit zu erwarten, dass das Ansehen des schulischen RUs bei Evangelikalen je nach Maßgabe einer anderen Interpretation von Religiosität sinkt oder steigt, unabhängig davon, ob er konfessionell oder überkonfessionell erteilt wird.

2. Kompetenz(en) –

Allgemein- und religionspädagogische Definitionsansätze

Der Kompetenzbegriff wird im religionspädagogischen Kontext der allgemeinpädagogischen und psychologischen Diskussion entliehen: Kompetenzen werden in den zielleitenden Bildungsstandards als verbindliche Anforderungen formuliert.⁵ Dabei können durchaus verschiedene *Kompetenzniveaus* definiert werden, wie dies in den Kerncurricula Baden-Württembergs geschieht.⁶ Dabei referiert der Begriff der Kompetenz, nach Franz

⁴ Vgl. u. A. Heumann, Kulturfach, 59 f.

⁵ Vgl. Obst, Lehren und Lernen, 24.

⁶ Vgl. ebd., 27; 165 ff; Hanna Kiper/Wolfgang Mischke, Einführung in die Theorie des Unterrichts, Weinheim/Basel 2006, 47.

E. Weinert, einerseits auf die einem Individuum verfügbaren oder von ihm erlernbaren *Ressourcen*, um bestimmte Anforderungen von außen zu bewältigen, aber auch auf dessen *kognitive, motivationale, ethische, volitionale* und *soziale Bereitschaft* dazu.⁷ Diese Definition wird auch vom Bundesministerium für Bildung und Forschung vertreten.⁸ Es ergibt sich also in der Diskussion eine kategoriale Trennung der aus der Gesellschaft resultierenden äußeren *Anforderungssituationen* und der Innenperspektive auf das kognitive ‚Know-how‘ der in ihr lebenden Individuen. Damit ist keineswegs die *nativistische* Sichtweise für den Kompetenzerwerb ausgeschlossen, ebenso wenig wie *kognitivistische, konstruktivistische* oder *behavioristische* Theorien dominieren, wobei letztere insbesondere die *Curriculumtheorien* dominierten.⁹ Hierin ist ein weiterer Paradigmenwechsel der Planung von Lehr-/Lernarrangements markiert. Der so definierte Kompetenzbegriff bildet lediglich die Grundlage für darauf aufbauende (fach-)wissenschaftliche Forschungen und Diskurse. Kompetenzen werden damit zunächst funktionalistisch umschrieben, sie erinnern an ein auf Effizienz ausgerichtetes ökonomisches Schlagwort und „sind an spezifische Gegenstände, Inhalte, Wissens- und Fähigkeitsbereiche gebunden.“¹⁰ Sie werden „als messbar verstanden und durch bestimmte Sorten von Aufgaben erfasst.“¹¹ Gleichzeitig setzen Kompetenzen in ihrem stetigen Bezug auf Anforderungssituationen das *handelnde Subjekt* als Zentrum des Lernarrangements voraus¹² und „entwickeln sich [...] durch systematischen Aufbau, intelligente Vernetzung und variierende Einbettung von Wissen in *fachlich bestimmten Domänen*.“¹³ Sie sind demnach im schulischen Kontext zwar durchaus interdisziplinär anwendbar, werden aber innerhalb bestimmter Schulfächer vermittelt und/oder gefestigt. Die so allgemein formulierten Kompetenzen, die sich an den *Fachdomänen* orientieren (religiöse Kompetenz, mathematische Kompetenz, philologische Kompetenz, etc.), werden in Feldern von fachlich sinnvollen und zumeist interdisziplinär nutzbaren *Teilkompetenzen* differenziert. Die Entwicklung eines differenzierten Kompetenzmodells bildet die Grundlage für die empirische Überprüfung der Teilkompetenzen.¹⁴

Inhalte werden fortan nicht mehr als funktionale Bestandteile der Fachcurricula erkannt, stattdessen werden die zu erwerbenden Kompetenzen

⁷ Vgl. ebd., 25.

⁸ Vgl. Eckhard Klieme et al. (Hgg.), *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*, Bonn 2003, 72.

⁹ Vgl. Dietlind Fischer/Volker Elsenbast (Red.), *Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung. Zur Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts durch Bildungsstandards für den Abschluss der Sekundarstufe I*, Comenius Institut, Münster 2006, 9.

¹⁰ Kiper/Mischke, *Theorie des Unterrichts*, 47.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Obst, *Lehren und Lernen*, 25 f.

¹³ Ebd., 26; vgl. auch Fischer/Elsenbast, *Kompetenzen*, 5.

¹⁴ Vgl. Hanna Kiper, *Lehrziele/Lernziele*, in: Karl-Heinz Arnold/Uwe Sandfuchs et al. (Hgg.), *Handbuch Unterricht*, Bad Heilbrunn 2006, 190.

auf domänenspezifische Inhalte hin formuliert.¹⁵ Damit ist aber nicht zwangsläufig der religiöse Bildungsauftrag der Schule hinsichtlich der konfessionellen Religionslehre intendiert, da es die Domäne selbst ist, die im wissenschaftlichen und bildungspolitischen Diskurs infrage gestellt ist. Die religionspädagogische Leitfrage muss deshalb lauten: Lassen sich religiöse Kompetenzen so formulieren, dass ihnen der konfessionell geprägte RU als Domäne zugeordnet werden kann?

In der Bereitschaft der Kirchen auf das neue Paradigma der Bildungspolitik zu reagieren, wird sich letztlich die bildungspolitische Tragfähigkeit des konfessionellen RUs erweisen. Würde er sich dem Maßstab der Orientierung an (Teil-)Kompetenzen entziehen, würde seine durch Art. 7 (3) GG privilegierte Stellung im Fächerkanon der Schule intensiver als bisher in der Kritik stehen:

„Ein inhaltliches Profil erhält der RU dann, wenn er nach *außen* zeigen kann, was er in der öffentlichen Schule als gleichberechtigtes, aber auch als den Normen der Schule in gleichem Maße verpflichtetes Fach zu leisten in der Lage ist. Vollmundige Beschwörungen unverfügbarer und wertvoller Bildungsergebnisse helfen dabei nicht weiter, sondern nur der konkrete Nachweis, dass der RU auf einem hohen inhaltlichen Niveau, mit innovativen Lehr- und Lernkonzepten sowie mit nachvollziehbaren Ergebnissen zur aufgeklärten Mündigkeit der Schüler beiträgt.“¹⁶

Da der Kompetenzbegriff nur bedingt an die *Bildungstradition* in der Nachfolge Humboldts und Herders anschließt¹⁷, ist der Bildungsauftrag des konfessionellen RUs neu zu bestimmen. Berechtigt und mit zu bedenken ist dabei insbesondere folgender Einwand:

„Der Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule geht über das, was empirische Forschung als Wirksamkeit zuverlässig zu messen vermag, hinaus. Umfassende Bildung als Auftrag der Schule ist mehr als das Verfügen über bestimmte Kompetenzen – aber sie schließt diese ein.“¹⁸

In Abgrenzung dazu ist in Hinblick auf ein integratives Kulturfach zu untersuchen, ob der Begriff religiöser Kompetenz so weit gefasst werden kann, dass eine *Bezugsreligion* für den RU nicht mehr vorausgesetzt werden muss.

2.1. Der Bildungsauftrag des konfessionellen Religionsunterrichts

Wenn die Summe der Ergebnisse des konfessionellen RUs mehr sein soll als die Summe der am Ende vielfältiger Unterrichtseinheiten von den Schülern erworbenen religiösen Kompetenzen, muss dieses ‚Mehr‘¹⁹ des RUs

¹⁵ Vgl. Fischer/Elsenbast, Kompetenzen, 9.

¹⁶ Obst, Lehren und Lernen, 59.

¹⁷ Vgl. Kiper/Mischke, Theorie des Unterrichts, 47.

¹⁸ Fischer/Elsenbast, Kompetenzen, 9.

¹⁹ Vgl. Obst, Lehren und Lernen, 50 ff.

einsichtig werden. Protestantische Religionspädagogen bemühen daher oft – rückbezüglich auf Karl Barth – den definitorischen Unterschied zwischen *Glaube* und *Religion*.²⁰ Die Einigung auf eine Definition religiöser Kompetenz scheitert zunächst an der Vielgestalt des *Religionsbegriffs*. Religion wird aber in der Diskussion um Kompetenzorientierung im RU mit Bernhard Dressler als: „[...] das lehr- und lernbare Medium, das kulturelle Zeichensystem, in dem sich der Glaube historisch und kulturell artikulieren kann [...]“²¹ verstanden. Der Religionsbegriff ist mit dem Glaubensbegriff verschränkt und damit an eine Einzelreligion gebunden. Damit wird für die Bildungsdiskussion eine dialektische Unterscheidung zwischen der Binnenstruktur einer religiösen Gemeinschaft und dem von (innen und) außen über sie geführten beschreibenden Diskurs etabliert. Als Kompetenzbereiche erschließen sich daraus zwei unterschiedliche Phänomene: Bernhard Dressler unterscheidet dabei zwischen „religiösem Reden“ und „dem Reden über Religion“.²² Selbstverständlich ist darin nicht intendiert, solches religiöses Reden als missionarische Komponente im RU zu fördern. Es resultiert darin aber die religionspädagogische Grundidee, die im allgemeinpädagogischen Kompetenzbegriff nahegelegte Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive auf den Religionsbegriff zu übertragen. Religionsunterricht wird hier als ‚Sprachunterricht‘ verstanden.²³ Es gibt demnach ein festgelegtes religiöses Vokabular und eine (mehr oder weniger) nachvollziehbare religiöse ‚Grammatik‘. Diese müsse, so die Vertreter dieser Position, erlernt werden, damit aus der monokonfessionellen Perspektive heraus überhaupt ein konstruktiver Dialog mit Vertretern anderer religiöser (und nicht-religiöser) Weltanschauungen geführt werden könne.²⁴ Der Leiter des Stuttgarter Religionspädagogischen Instituts (RPI), Hartmut Rupp, stellt daher folgerichtig fest, dass religiöse Kompetenz nicht Glaube selbst sein kann: Auch wer nicht glaubt, kann über religiöse Kompetenz verfügen.²⁵ Ergo kann die Symbolsprache des Christentums gesprochen werden ohne nachvollzogen zu werden. Rupp liefert für den konfessionellen RU eine der bislang wenigen Definitionen von religiöser Kompetenz, die dennoch die christliche, mehr noch, die aus dem Christentum resultierende theologische Perspektive als Maßstab formuliert:

²⁰ Vgl. u. A. Bernhard Dressler, Religiöse Bildung und Schule, in: Volker Elsenbast et al. (Hgg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, Darmstadt 2005, 93.

²¹ Bernhard Dressler, Religiöse Bildung zwischen Standardisierung und Entstandardisierung. Zur bildungstheoretischen Rahmung religiösen Kompetenzerwerbs, Theo Web 1/2005, 55. URL: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2005-01/dressler.pdf> (Stand: 14. 9. 2009).

²² Vgl. Dressler, Schule, 93.

²³ Vgl. Dressler, Standardisierung, 55.

²⁴ Vgl. ebd., 56.

²⁵ Vgl. Hartmut Rupp, Religiöse Kompetenz – Theorie und Praxis. Vortrag vom 21. 2. 2005, online publiziert in: http://kircheansnetz.de/EvSchuldekanKN/Religioese_Kompetenz.htm (Stand: 14. 9. 2009).

„Religiöse Kompetenz ist die Fähigkeit, die Vielgestaltigkeit von Wirklichkeit wahrzunehmen und theologisch zu reflektieren, christliche Deutungen mit anderen zu vergleichen, die Wahrheitsfrage zu stellen und eine eigene Position zu vertreten sowie sich in Freiheit auf religiöse Ausdrucks- und Sprachformen (z. B. Symbole und Rituale) einzulassen und sie mit zu gestalten.“²⁶

Religiöse Kompetenz ist demnach an die theologische Reflexion der als vielfältig erfahrenen Wirklichkeiten gebunden. Dass die christliche Perspektive, also die des Glaubens in der Bezugsreligion, nicht aufgegeben wird, drückt sich auch in der Formulierung aus, dezidiert christliche Interpretationen seien mit anderen zu vergleichen. Die Unterscheidung von Innenperspektive und Außenperspektive erfolgt hier anhand rein inhaltlicher Kategorien und wird somit dem allgemeinpädagogischen Kompetenzbegriff nicht gerecht. Weder berücksichtigt er die kognitiven Ressourcen und Haltungen der Schüler, noch präzisiert er welchen Anforderungen sich Schüler im RU stellen müssen. Angesichts von *Säkularisierungs-* und *Pluralisierungsprozessen* in der postmodernen Gesellschaft ist die verkürzte Darstellung der Innensicht als aus theologischer Perspektive geleisteter Reflexion unangemessen. Die bereits stattgefunden *Erosion des Gottesbegriffs* (und auch der Gottesbilder) in der Gesellschaft²⁷ ist nicht der einzige Befund, der gegen eine „theologische Bestimmtheit des Religionsbegriffs“²⁸ für den kompetenzorientierten RU einsteht. Das Ultimate der individuellen Religiosität ist nicht zwangsläufig in Gottesvorstellungen zu suchen. Gerade das barth'sche Konzept eines Gottes als ‚dem ganz Anderen‘, die Gottes-Perspektive ‚senkrecht von oben‘²⁹, erscheint angesichts der Herausforderungen für den RU als nicht zeitgemäß. Ein lern- und schülerzentrierter Ansatz lässt sich im kompetenzorientierten RU nurmehr anhand eines allgemeinen, weiter gefassten Religionsbegriffs bestimmen. Der Definition Rupps sind die Elemente des allgemeinpädagogischen Kompetenzbegriffs entgegenzuhalten (s. 2). Die Innenperspektive bezieht sich dabei allein auf die zu fördernden und zu festigenden Ressourcen im Umgang mit Religiosität, sowie die kognitive, motivationale, ethische, volitionale und soziale Bereitschaft von Lernern sich mit religiösen Phänomenen und ggf. sogar mit Einzelreligionen auseinanderzusetzen. Die Außenperspektive setzt erst dort ein, wo von Anforderungen gesprochen wird. Gabriele Obst sieht deshalb als Ausgangspunkt der Planung von Lehr-/Lernarrangements die Identifikation von Anforderungssituationen.³⁰ Der Begriff der Anforderung

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. Jürgen Heumann, Auf dem Wege zu einem neuen Unterrichtsfach? Zur Krise des Religionsunterrichts in Deutschland, in: ders./Andrea Schulte (Hgg.), *Die fremdgewordene Religion. Religionspädagogische Beiträge zu Religion in Kultur, Jugendkultur und Lehrerbildung*, Oldenburg 2000, 148 f.

²⁸ Dietmar Pohlmann, Was haben Kirche und Christentum mit Bildung zu tun? Vortrag zur Verleihung der Honorarprofessur, Oldenburg 1997, 20.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. Obst, *Lehren und Lernen*, 137.

rungssituation kann mit der Zeit Wolfgang Klafkis Idee der *Schlüsselprobleme* ersetzen und auch ergänzen. Diejenigen Anfragen an die Schüler, die aus der internen Perspektive einer Konfession gestellt werden oder die eine externe Analyse weltanschaulicher Phänomene nötig machen, sind dem Element der Anforderungssituationen zuzuordnen. Erst wenn dies erkannt ist, kann davon gesprochen werden, dass im RU nicht nur zwischen inhaltlicher Innen- und Außenperspektive unterschieden werden kann, sondern dass der RU den Wechsel zwischen den Perspektiven gerade ermöglichen soll.³¹

In der Formulierung religiöser Kompetenzen kann der konfessionelle RU seinen Bildungsauftrag nur noch mit Schwierigkeiten artikulieren. Das ‚Mehr‘ des konfessionellen RU muss also dort zu finden sein, wo er über die Vermittlung von Kompetenzen hinausgreift. Dressler verweist dabei auf die Unterscheidung von *Orientierungs- und Verfügungswissen*.³² Dabei lassen sich religiöse Kompetenzen eher dem Bereich des Verfügungswissens zuordnen. Der Bildungsauftrag des konfessionellen RUs erweist sich also vor allem auf Seiten der Vermittlung von Orientierungswissen. Dies werde, so Dressler, notwendig, da aufgeklärtes Wissen ohne Gewissheit, ohne Selbstvergewisserungskraft, die Fähigkeit zur Daseinsorientierung verliere.³³ Notwendiges kulturelles Orientierungswissen wird nicht nur in der Auseinandersetzung mit dem Christentum, sondern auch dezidiert aus christlicher Perspektive zur Verfügung gestellt. Nach Dietmar Pohlmann erweist sich die besondere gesellschaftliche Relevanz christlicher Tradition vor allem in historisch-phänomenologischer, anthropologischer, geschichtlicher und ethischer Hinsicht.³⁴ Aus dieser Perspektive kann ein Religionsunterricht gar nicht weltanschaulich-neutral geleistet werden:

„Es geht [in der religionspädagogischen Wissenschaft] vielmehr um die eigene Urteilsbildung bei der Wahrheitssuche und Handlungsorientierung. Ein ‚neutraler‘ Religionsunterricht ist [...] nicht nur didaktisch unmöglich, sondern kann auch nicht im Interesse des Staates liegen – gerade weil dieser weltanschaulich neutral und damit auf die Weltanschauung der Staatsbürger angewiesen ist.“³⁵

Dennoch provoziert diese Position die Anfrage, ob ein solch funktionales Verständnis christlicher Tradition in ihrer Relevanz für die Gegenwart diese nicht auf von den Konfessionen entbundene, konsensfähige kulturelle Operatoren reduziert.

Letztlich ist es die Institution des Unterrichts selbst, die diese Bildung von Orientierungswissen und, wenn dies als erstrebenswert gilt, auch ein

³¹ Vgl. Bernhard Dressler, Wie bildet sich ‚Wahrheitskompetenz‘ in religiösen Lernprozessen? Einige Anmerkungen zu Friedrich Schweitzers Kritik, in: Dietlind Fischer/Volker Elsenbast, Stellungnahme und Kommentare zu ‚Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung‘, Münster 2007, 74.

³² Vgl. Dressler, Schule, 93.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. Pohlmann, Bildung, 18.

³⁵ Ebd., 23.

Wissen um Gott als ‚den ganz Anderen‘ ermöglichen kann.³⁶ Hanna Kiper und Wolfgang Mischke definieren Unterricht mit Blick auf die Arbeiten Hermann Gieseckes als

„[...] geniale gesellschaftliche Erfindung, als ein institutionell ermöglichtes, künstliches Arrangement, das nicht nur aus dem Alltagsleben von selbst erwächst, sondern in Distanz zum sonstigen Leben organisiert wird. Unterricht ‚ermöglicht, die Unmittelbarkeit unserer Existenz zu überschreiten und für noch unbekannte spätere Verwendungssituationen auf Vorrat zu lernen‘. Die historische Errungenschaft institutionalisierten Lernens in und durch Unterricht ermöglicht die Initiierung ins Denken. Unterricht schafft Distanz zu sich selbst und zum eigenen Alltag, eröffnet die Chance auf eine intellektuelle Biographie und führt zu Bildung und Kultur.“³⁷

Erst diese Distanzierung des Unterrichts vom Alltag und vom Unterrichtsgeschehen selbst ermöglicht jene Überschreitung der Unmittelbarkeit der menschlichen Existenz, die zur Bereitschaft führt, kulturelles Orientierungswissen und darin enthaltene Wahrheiten anzunehmen. Dieses Votum erfolgt unabhängig von der fachlichen Domäne. Ein Unterricht, der religiöses Orientierungswissen und religiöse Kompetenzen vermittelt und der im Rahmen konfessioneller Fügung stattfindet, muss aber die *Partizipationskompetenz* seiner Teilnehmer voraussetzen.³⁸ Die Definition religiöser Kompetenz nach Rupp hält diesem Kriterium insoweit Stand, als sie das lutherische Konzept von der ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ vertritt und den Aspekt des freien Urteils und der freien Entscheidung dezidiert berücksichtigt.

Die vorsichtige Ablehnung Obsts gegenüber einer bildungstheoretischen und bildungspolitischen Begründbarkeit und Sicherung eines ‚Mehr‘ des RUs kann aber in einem frühzeitigen Resümee geteilt werden:

„Statt das ‚Mehr‘ gegen Kompetenzen und Standards auszuspielen und das eine auf Kosten des anderen hervorzuheben, kommt es eher auf eine ausgewogene Balance zwischen Kompetenzen und Standards einerseits und offenen Phasen des Unterrichts andererseits an, in denen die nachdenkliche Reflexion und der freie Austausch über Erfahrungen im Mittelpunkt stehen: Nicht alles kann, nicht alles muss in Kompetenzen ausgedrückt werden, aber der Bereich kompetenzorientierter Unterrichtsprozesse dürfte größer sein, als es zunächst den Anschein hat.“³⁹

³⁶ Das von Karl Barth und Max Horkheimer geprägte Gottesverständnis begegnet besonders häufig in der Sekundärliteratur, die für den konfessionellen RU Wort ergreift. In ihrem fundamentalen Charakter liefert diese Konstruktion eines Gottesbildes *das* theologische Leitmotiv der Befürworter konfessionellen RUs. Deshalb wäre es an dieser Stelle unangebracht, andere Gottesbilder und ihre Relevanz für einen kompetenzorientierten RU, ob konfessionell geprägt oder nicht, zu diskutieren. Sie spielen im Diskurs um den konfessionellen RU bislang keine (oder eine nachgeordnete) Rolle.

³⁷ Kiper/Mischke, *Theorie des Unterrichts*, 18.

³⁸ Vgl. Dressler, *Standardisierung*, 58.

³⁹ Obst, *Lehren und Lernen*, 53.

Zu den mittelfristigen Herausforderungen, die der konfessionelle RU zu bewältigen hat, will er seinen Bestand im Fächerkanon der Schule behaupten, gehört deshalb die Akzeptanz eines weiten Religionsbegriffs und eines entsprechend zu formulierenden *Kompetenzmodells*.⁴⁰

2.2. Der Bildungsauftrag eines Kulturfachs

Das Kulturfach, bislang vorwiegend ein Schreibtischprodukt (wenn man von LER in Brandenburg und Berlin absehen will), kann im dreifachen Sinn als integrativ verstanden werden. In ihm sollen nicht nur domänen-spezifische Kompetenzen (und Orientierungswissen) der Fächer Religion, Ethik und Philosophie vermittelt werden (s. 1), es vermittelt auch zwischen den Weltanschauungen und berücksichtigt dabei im Zeichen interkulturellen und interreligiösen Lernens die *Heterogenität* der Lerngruppe. Die Rede vom ‚Integrationsfach‘⁴¹ ist demnach angemessen, wenn mit diesem Begriff auch kein präziser Verweis auf die Domäne des Fachs geliefert wird. Der Begriff der *Religionskunde*⁴² allerdings ist zu vermeiden, er umfasst nicht die Integration der ethischen und philosophischen Leitfragen und orientiert sich allein an der *staatlichen Trägerschaft* des Unterrichts. In der Debatte um ein Kulturfach wird indes nicht zwangsläufig eine staatliche Trägerschaft präferiert.⁴³ Auch die Religionsgemeinschaften werden zur Übernahme von Verantwortung aufgefordert. So ist eine verfassungs-ändernde Mehrheit für ein Kulturfach in staatlicher Trägerschaft ohnehin utopisch, wie auch die Bereitschaft der Religionsgemeinschaften ein solches Fach mitzutragen und damit Teile der eigenen Identität dem interreligiösen Dialog zur Verfügung zu stellen.⁴⁴ Insbesondere die katholische Kirche hält weiterhin an der Trias der Übereinstimmung in *Lehre und Bekenntnis* von Lehrern und Schülern fest.⁴⁵ Da die Religionspädagogik keine schulpolitischen Empfehlungen geben kann, bleibt ihr lediglich die beratende Funktion gegenüber den Religionsgemeinschaften. Als konsensfähiges Modell könnte sich dabei das Modell des *kooperativen Religionsunterrichts* nach Friedrich Schweitzer erweisen.⁴⁶ Schweitzer fordert die Religionsgemein-

⁴⁰ Vgl. Fischer/Elsenbast, Kompetenzen, 21 ff, die einen weiten Religionsbegriff vorschlagen.

⁴¹ Vgl. Heumann, Krise des Religionsunterrichts, 149.

⁴² Vgl. Friedrich Schweitzer, Kooperativer Religionsunterricht. Hindernis oder Voraussetzung interreligiösen Lernens, in: Eckhart Gottwald/Norbert Mette (Hgg.), Religionsunterricht interreligiös. Hermeneutische und didaktische Erschließungen. Festschrift für Folkert Rickers, Neukirchen-Vluyn 2003, 101.

⁴³ Heumann, Kulturfach, 60 ff, spricht auch nicht von einem wertanschaulich-neutralen, sondern einem öffentlichen Diskurs. Der Begriff der Öffentlichkeit suggeriert eine konsensfähige, von vielfältigen Institutionen und Gesellschaftskreisen getragene Lösung. Vgl. auch ebd., 78.

⁴⁴ Vgl. ebd., 150 ff.

⁴⁵ Vgl. Heumann, Krise des Religionsunterrichts, 151.

⁴⁶ Vgl. Schweitzer, Kooperativer Religionsunterricht, 103 ff. Ein solches Konzept vertritt aus der Sicht interreligiösen Lernens auch: Monika Tautz, Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und im Christentum, Stuttgart 2007.

schaften zu einem Religionsunterricht in ökumenischer Trägerschaft auf (auch wenn hier die Integration der Fächer Ethik und Philosophie nicht gewährleistet sein mag). Dennoch ist eine entsprechende Entwicklung derzeit auf lange Sicht nicht abzusehen. Gerade deshalb ist es interessant zu verfolgen, ob sich im Gefolge des neuen Paradigmas für den RU vermehrt religionspädagogische Stimmen finden, die den Kirchen zu neuen integrativen Wegen im RU raten.

Indem ihm die Perspektive auf eine Bezugsreligion fremd ist, verhält sich das Kulturfach liberal gegenüber allen religiösen Lehren und Weltanschauungen. Religiosität kann hier, mit Paul Tillich, nur als das verstanden werden, was den Lerner unbedingt existenziell berührt.⁴⁷ Dies muss aber noch nicht heißen, dass es sich zwangsläufig weltanschaulich-neutral verhält. Es steht in seinem Selbstverständnis in der Tradition der *Aufklärung* (deren Entwicklung im deutschsprachigen Raum bekanntlich eng mit der Geschichte des Protestantismus verschränkt ist), dem Streben nach der kulturellen Mündigkeit seiner Schüler und fordert deshalb zur kritischen Auseinandersetzung heraus.⁴⁸ Dabei muss aber die ideologische Trennung zwischen *Glaube und Vernunft*, *Mythos und Logos*, *Theologie und Philosophie* überwunden werden können⁴⁹: In der Auseinandersetzung mit vielfältigen Traditionen kommt ein Kulturfach nicht umhin, neben den Lehr- und Lernangeboten vielfältige Orientierungsangebote zu machen. Da es hier

⁴⁷ Vgl. Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1962, 44 ff. Gerade das oft bemühte Diktum von der *Patchwork-Religiosität* macht deutlich, warum insbesondere am Individuum orientierte Lehr-/Lernarrangements gestaltet werden müssen: vgl. Heumann, *Krise des Religionsunterrichts*, 149 f. Der Begriff der *Patchwork-Religiosität* verweist darüber hinaus aber auf ein weiteres religionspädagogisches Problem: Patchwork benennt eine Technik aus der textilen Praxis, wobei alte Flicker zu einem neuen Muster verarbeitet werden. Ein vergleichbares Verständnis für die religiöse Technik des Individuums, im Sinne postmoderner Wirklichkeitskonstruktionen eine religiöse Wahrheit zu erkennen, stellt aber den Blick auf die von den Sozialisationsprozessen unabhängigen entstehenden religiösen Erkenntnisse und damit auf intra- und interindividuelle religiöse Grundkompetenzen. Eine an religiösen Kompetenzen orientierte Religionspädagogik wird nicht mehr nur fragen müssen: „Wie kommt die Religion in den Menschen?“ sondern auch: „Wie entsteht die Religion im Menschen?“. Es ist deshalb anzunehmen, dass die Erforschung der kognitiven religiösen Entwicklung wieder stärkeres Gewicht im religionspädagogischen Diskurs einnehmen wird. Dabei müssen aber solche entwicklungspsychologischen Modelle weiterentwickelt, überprüft und evaluiert werden, deren Bezugsgröße für religiöse Entwicklung nicht zu eng an eine ultimative religiöse Wirklichkeit gebunden ist. Ebenso wird der Erwerb von vertieften Kenntnissen entwicklungspsychologischer Modelle zur Genese religiöser Denkmuster für die Ausbildung von ReligionslehrerInnen in den Hochschulen womöglich bewusster vorausgesetzt werden als die Kenntnis soziologischer Zugänge zu religiösen Phänomenen. Schließlich obliegen die zu erreichenden Kompetenzen in der Obhut individueller Lernbegleitung von Förderung von SchülerInnen, während die Anknüpfung an gesellschaftliche Normen lediglich über allgemeine Zieldefinitionen gesucht wird. Die Kenntnis um die soziale/soziologische Relevanz von Religiosität betrifft indes ein eigenes Feld religiöser Kompetenz, dass erst geschult oder durch Erfahrung realisiert werden kann.

⁴⁸ Vgl. Obst, *Lehren und Lernen*, 89.

⁴⁹ Vgl. Heumann, *Kulturfach*, 59 f.

vorwiegend um integrative Auseinandersetzung, um den Dialog zwischen den Weltanschauungen geht, ist die Präsenz eines allgemeinen, weit gefassten Religionsbegriffs programmatisch für das Kulturfach.

In der Ablehnung eines aus der Perspektive einer bestimmten Glaubensgemeinschaft geprägten Religionsbegriffs besteht eine höhere Affinität zum allgemeinpädagogischen Kompetenzbegriff. Ein allgemeines Religionsverständnis führt zu einer höheren Akzeptanz des Schülers als lernendem Subjekt im Unterricht. Es besteht eine größere Offenheit, seine vorhandenen und auszubildenden Ressourcen, seine Bereitschaft zu lernen auf Anforderungssituationen religiöser Natur zu beziehen. Die Differenz zwischen Innen- und Außenansicht einer Weltanschauung ist im Kulturfach individuell zu bestimmen. Lange vor der Debatte um Bildungsstandards und Kompetenzen räumte Ulrich Hemel deshalb mit Recht dem Begriff der Religiosität eine zentrale Stellung für die Formulierung religiöser Kompetenzen ein. Er erscheint als „heuristisch fruchtbar“ und ist offen für die Auseinandersetzung in der pluralistischen Gesellschaft.⁵⁰ Dabei kann es Aufgabe des Kulturfachs sein, diese Differenzierung zu überwinden, indem den Schülern eine ‚multilinguale‘ religiöse, ethische und weltanschauliche ‚Grammatik‘ angeboten wird, die einen reflektierten Perspektivwechsel ermöglicht. Dies darf aber kein verbindliches Ziel eines Kulturfachs sein: Die religiöse, ethische und weltanschauliche Identität der einzelnen Schüler muss im Sinne des respektvollen Dialogs gewährt bleiben. Religiöse Kompetenz muss für das Kulturfach neben den Feldern der ‚ethischen Kompetenz‘ und einer ‚philosophischen Kompetenz‘ formuliert werden. Hemel sieht den Kompetenzbegriff als religionspädagogisch unbelastet⁵¹ und definierte religiöse Kompetenz bereits vor PISA mit Blick auf das lernende Subjekt als:

„die erlernbare, komplexe Fähigkeit zum verantwortlichen Umgang mit der eigenen Religiosität in ihren verschiedenen Dimensionen und in ihren lebensgeschichtlichen Wandlungen.“⁵²

Der Begriff religiöser Kompetenz erscheint hier noch auf die Ressourcen der Lerner beschränkt. Eine Definition, die auf der Klieme-Expertise aufbaut, muss aber auch die Ebene vielfältiger Anforderungssituationen und die Bereitschaft zum religiös spezifizierten Lernen einräumen.

Im Diskurs um *kompetenzorientiertes Lehren und Lernen* ist die Kulturfachdebatte bisher unberührt geblieben. An dieser Stelle soll, unter Zurekennungsnahme der bisher erarbeiteten Kompetenzbegriffe (allgemeinpädagogisch und aus der Perspektive konfessionellen RUs) eine Definition religiöser Kompetenz für ein integratives Kulturfach versucht werden. Es ist zu betonen, dass religiöse Kompetenz und interreligiöse Kompetenz sich im Kulturfach, aufgrund dessen integrativen Charakters, entsprechen müssen. Interreligiöse Kompetenz kann hier nicht nur als Teilkomponen-

⁵⁰ Vgl. Obst, *Lehren und Lernen*, 72.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Zitiert nach: ebd.

te religiöser Kompetenz formuliert werden: (Inter-)Religiöse Kompetenz besteht in den einem Individuum eigenen oder von ihm erlernbaren Fähigkeiten und Fertigkeiten religiösen und weltanschaulichen Sprach- und Lebensformen in der Gesellschaft in Freiheit zu begegnen, diese wahrzunehmen, sie zu respektieren und an ihnen zu partizipieren, sowie in seiner kognitiven, motivationalen, ethischen, volitionalen und sozialen Bereitschaft dazu. Diese Definition enthält den dreifach integrativen Charakter des Kulturfachs ohne den Blick auf den Schüler als lernendes Subjekt zu verlieren und ermöglicht den Lehrenden eine *Unterrichtsplanung* die ‚vom Ende her‘ strukturiert ist.

Das Kulturfach erhält zugleich emanzipatorischen Charakter: Es ist ein Fach für alle Schüler. Ausnahme wäre das Modell des kooperativen Religionsunterrichts, der lediglich ein Fach für Schüler aller Konfessionen darstellt (aber immerhin). Damit ist – nicht nur in der Kompetenzorientierung – bereits der Bildungsauftrag des Faches begründet. Dass auch das konfessionslose Kulturfach ‚mehr‘ ist als nur die Summe der in ihm zu erwerbenden Kompetenzen, erweist sich abermals im besonderen Moment des Unterrichts selbst. Wer sich in Distanz zu sich selbst, seinem Alltag und zeitgleich in einer von sich selbst distanzierenden Situation darum bemüht, die Unmittelbarkeit der menschlichen Existenz zu überschreiten, muss dabei nicht zwangsläufig auf den *einen* ‚ganz Anderen‘ treffen. Die Vielzahl der zu findenden Antworten ist nicht nur in der gesellschaftlichen Tradition, sondern vor allem in der Heterogenität der Lerngruppe begründet. Es ist eine Pointe dieser Diskussion, dass sich gerade hierin der (negative) Religionsbegriff Karl Barths erweist: Die Individuen suchen nach, sie beschreiben, sie entdecken Religion. Dabei ist die dialektische Verschränkung von Glaube und Religion aufgehoben. Erst im distanzierenden Probehandeln, das die Unterrichtssituation ermöglicht, kann auch Glaube nachvollzogen werden ohne gleichzeitig einen starren Bezugsrahmen darzustellen.

Das theoretisch bereits ausdifferenzierte Modell des kooperativen Religionsunterrichts bereitet einem solchen Verständnis von religiöser Kompetenz im Kontext der Unterrichtssituation den Weg. Ein dreifach integratives Kulturfach indessen muss auch weitere domänenspezifische Kompetenzen definieren und Kompetenzmodelle entwickeln. Es ist ratsam dabei eine Verschränkung der jeweiligen Kompetenzbegriffe anzustreben. Auf Ebene der Anforderungssituation könnte dies gelingen.

3. Modelle religiöser Kompetenz und ihre Konsequenzen

Die zu formulierenden und begründbaren (Teil-)Kompetenzen müssen für die jeweilige fachliche Domäne in einem verbindlichen Kompetenzmodell festgehalten werden. Religionspädagogen und Theologen haben dazu bereits verschiedene Kompetenzmodelle entwickelt und zur Diskussion ge-

stellt. Neben dem Kompetenzmodell der Deutschen Bischofskonferenz⁵³ und dem baden-württembergischen Kompetenzmodell für den RU⁵⁴ (beide von 2004) erweisen sich dabei insbesondere die Kompetenzmodelle Ulrich Hemels⁵⁵ (als Ausgangsmodell) und des Comenius-Instituts in Münster⁵⁶ als fruchtbar für die hier geführte Diskussion. Die letztgenannten Kompetenzmodelle vertreten den geforderten allgemeinen, weiter gefassten Religionsbegriff⁵⁷, während die erstgenannten Modelle den Kompetenzbegriff stärker an das Christentum als Bezugsreligion binden.⁵⁸

Die Kompetenzmodelle Hemels und des Comenius-Instituts werden angesichts des konfessionellen RUs und auf ihre Gültigkeit auch für ein Kulturfach diskutiert. Dabei ist vorweg festzustellen, dass Hemels Verständnis von religiöser Kompetenz aus der Diskussion um religiöse Erziehung (also einer intentional geprägten Domäne) stammt, während das Gutachten des Comenius-Instituts, das den Anspruch auf ein bundesweit einheitliches Kompetenzmodell erhebt, erst ein weites Religionsverständnis formuliert, um dann die protestantische Perspektive einzunehmen. Beiden Kompetenzmodellen ist also die Bindung an konfessionelle Kontexte zueigen, diese ist aber nicht Voraussetzung für ihr allgemeines Verständnis religiöser Kompetenz. Es ist also danach zu fragen, wie offen die daraus resultierenden Modelle auch für die Interessen eines Kulturfachs sind.

3.1. Das Kompetenzmodell Ulrich Hemels

Ausgehend von seinem subjektorientierten Verständnis religiöser Kompetenz (s. 2.2) strebt er diese – im Sinne ganzheitlicher Erziehung – als Globalziel *religiöser Erziehung* an: Resultate religiöser Erziehung berühren demnach unmittelbar den gesamten Menschen.⁵⁹

Er formuliert verschiedene Dimensionen von Religiosität und ordnet diese zielorientierten Kompetenzen zu⁶⁰:

⁵³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in den Jahrgangsstufen 5–10/Sekundarstufe I (Mittlerer Bildungsabschluss), Bonn 2004.

⁵⁴ Vgl. die auf der Homepage des baden-württembergischen Kultusministeriums erhältlichen Bildungsstandards und Niveaunkonkretisierungen für die einzelnen Jahrgangsstufen und Schulformen. URL: <http://www.bildung-staerkt-menschen.de/service/downloads> (Stand: 14. 9. 2009).

⁵⁵ Ulrich Hemel, Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie, Frankfurt a. M. et al. 1988.

⁵⁶ Fischer/Elsenbast, Kompetenzen.

⁵⁷ Auch das Berliner Modell *Dietrich Benners* und *Rolf Schieders* geht von einem weiten Religionsbegriff aus, trägt aber aufgrund seiner rein empirischen Fragestellung nicht zielgerichtet zur hier geführten Diskussion bei: vgl. Obst, Lehren und Lernen, 88 ff.

⁵⁸ Vgl. ebd., 78 ff.; 83 f. *Hartmut Rupp* hat als Leiter des RPI in Stuttgart aktiv an der Formulierung der für den RU in Baden-Württemberg verbindlichen Definition religiöser Kompetenz mitgewirkt.

⁵⁹ Vgl. ebd., 71.

⁶⁰ Abbildung (graphisch verändert) zitiert nach: ebd., 74.

<i>Ziele</i>	<i>Definition</i>	<i>Ebene</i>	<i>Kompetenz</i>
religiöse Sensibilität	religiöse Aufgeschlossenheit, Ansprechbarkeit, Offenheit	affektiv – emotional	Wahrnehmungsfähigkeit
religiöse Ausdrucksfähigkeit	alle Verhaltensweisen, die einer religiösen Motivation entspringen	handlungsbezogen	Befähigung zur Übernahme religiöser Rollen
religiöse Inhaltlichkeit	Deutung von religiöser Lebenspraxis	kognitiv	religiöse Bildung
religiöse Kommunikation	sprachliche und nicht-sprachliche Kommunikation (Mensch-Gott; Mensch-Mensch)	kommunikativ	Sprach- und Interaktionskompetenz, Dialogkompetenz, Symbolfähigkeit
religiös motivierte Lebensgestaltung	ganzheitlich, umfassend	volitional, wertend	Entscheidungskompetenz

Das Kompetenzmodell Hemels lässt sich auch ohne den Verweis auf eine durch den erzieherischen Impetus suggerierte Bezugsreligion lesen. Es steht jeder religiösen Biographie offen. Es fällt zugleich auf, dass religiöse Bildung hier nicht als Auftrag religiöser Erziehung in institutionellen Kontexten formuliert ist, sondern als Teilkompetenz des Globalziels religiöse Kompetenz. Die Aneignung von religiösem und weltanschaulichem Orientierungswissen ist im Kompetenzmodell integriert, es selbst entfaltet den *Bildungsauftrag* religiöser Erziehung.⁶¹ Der Schule obliegt neben dem Bildungs- auch ein *Erziehungsauftrag*, wobei Erziehung die Orientierung an Normen anbieten kann, aber nicht normativ sein darf. Religiöse Erziehung wird hier zur Variante allgemeiner Erziehung.⁶² Dabei berücksichtigt insbesondere das Teilziel *religiöse Sensibilität* die Dynamik der individuellen Auseinandersetzung, Bereitschaft und Offenheit für religiöse Konzepte und damit auch für die eigene Positionierung in religiösen und weltanschaulichen Fragen.⁶³

Die Entwicklung religiöser Kompetenzen kann niemals als abgeschlossen gelten. Dies gilt im schulischen Kontext sowohl im Hinblick auf die Lerner als auch auf die Lehrer – im Sinne eines lebenslangen gemeinsamen Lernens. Religiöse Kompetenz bindet sich dabei nicht an religiöse Performanz: Für den Schulalltag eröffnen sich vielfältige Handlungsmöglichkeiten der Lerner und Lehrer.⁶⁴ In den neutral benannten Teilkompetenzen

⁶¹ Vgl. ebd., 75 f.

⁶² Vgl. ebd., 77.

⁶³ Vgl. ebd., 75.

⁶⁴ Vgl. ebd., 77.

Wahrnehmungskompetenz, Sprach- und Interaktionskompetenz, Dialog- und Symbolfähigkeit, sowie Entscheidungsfähigkeit werden Kompetenzen anvisiert, die im Fächerkanon der Schule interdisziplinäre Qualität einnehmen. So ist etwa an eine reziproke Verschränkung mit *Kompetenzfeldern* des Sprach- und Literaturunterrichts, des naturwissenschaftlichen Unterrichts oder dem schulischen Leben in seinem tradierten Rhythmus selbst zu denken. Die weiten Felder von religiöser Bildung und der Übernahme religiöser Rollen bieten ebenfalls interdisziplinäre Anknüpfungspunkte, etwa im Geschichtsunterricht, dem Politikunterricht, aber auch in den Rollen, die Schüler und Lehrer im Schulleben übernehmen:

„Die Aufgabe der Zukunft wird es nicht sein, lediglich Einfächer in einem Fächerkanon zusammenzuführen, sondern vielmehr Bildung in diesem Bereich so zu gewährleisten, daß bei aller Verschiedenheit ein gemeinsames Weiterbe weitergetragen wird und Platon und Buddha ebenso als wegweisende Orientierung von Schülerinnen und Schülern erkannt werden, wie Abraham, Jesus, Muhammad oder Laotse. In diesem Sinne ginge es wohl eher darum, weniger Abgrenzungen zwischen den Fächern zu markieren, als danach zu fragen, ob es aus der jeweiligen Fachperspektive heraus vorstellbar ist, unter Wahrung eigener Identität, auf ein gemeinsam zu verantwortendes Kerncurriculum hin zu denken.“⁶⁵

Indem Hemel diejenigen psychologischen Ebenen berücksichtigt, die für die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit religiösen Phänomenen ausschlaggebend sind, erschließt er ein diagnostisches System mit Bezug auf das lernende Subjekt und seine Lebenswelt. Dabei fokussiert sein Modell einen *handlungsorientierten* Religionsunterricht, wenn *religiöse Ausdrucksfähigkeit* als Teilkompetenz religiöser Kompetenz gesehen wird. Die Freiheit, die er zur Gestaltung religiösen Ausdrucks und religiös motivierter Lebensführung einräumt, entspricht der Partizipationskompetenz bei Dressler (s. 2.1). Da Fähigkeiten und Fertigkeiten als Ziele definiert werden und ihnen unterscheidbare zu festigende und zu erwerbende Teilkompetenzen zugeordnet werden, des Weiteren religiöse Phänomene aller Art als allgemeine Anforderungssituation vorgegeben sind, bleibt das frühe Kompetenzmodell nach Hemel im gegenwärtigen Diskurs anschlussfähig.

3.2. Das Kompetenzmodell des Comenius-Instituts Münster

Die vom Comenius-Institut in Münster beauftragte Expertengruppe schließt an das Kompetenzmodell Hemels und auch an den aus der Klieme-Expertise resultierenden Kompetenzbegriff an, wenn sie *Gegenstandsbereiche* und *Erschließungsdimensionen* des RU wie folgt bestimmt:⁶⁶

⁶⁵ Heumann, Krise des Religionsunterrichts, 153.

⁶⁶ Tabelle gestaltet nach: Obst, Lehren und Lernen, 99.

Gegenstandsbereiche	Erschließungsdimensionen
– die subjektive Religion der Schüler/innen	– Perzeption: <i>wahrnehmen und beschreiben</i> religiös bedeutsamer Phänomene
– die Bezugsreligion des RUs: Christentum evangelischer Prägung	– Kognition: <i>verstehen und deuten</i> religiös bedeutsamer Sprachphänomene
– andere Religionen und Weltanschauungen	– Performanz: <i>gestalten und handeln</i> in religiösen und ethischen Fragen
– Religion als gesellschaftliches und kulturelles Phänomen	– Interaktion: <i>kommunizieren und beurteilen</i> von Überzeugungen mit religiösen Argumenten und im Dialog
	– Partizipation: <i>teilhaben und entscheiden</i> : begründete (Nicht-)Teilhabe an religiöser und gesellschaftlicher Praxis

Berücksichtigt man, dass für die Expertise die evangelische Perspektive erst in einem zweiten Schritt eingenommen wurde (s. 3), so lässt sich die Bezugsreligion in diesem Kompetenzmodell variieren. Der Gegenstandsbereich *andere Religionen und Weltanschauungen* muss deshalb aber nicht mit dem Gegenstandsbereich *die Bezugsreligion des RU* zusammengefasst werden, sollte einem Kulturfach dieses Kompetenzmodell für seine religiösen Aspekte zugrunde liegen. Der Wechsel von Innen- und Außenperspektive kann hier flexibel gestaltet sein: Zur interreligiösen Kompetenz der Schüler gehört zwangsläufig auch die Bereitschaft dazu, in der Unterrichtssituation kurzzeitig aus einer fremden Perspektive heraus zu urteilen und handeln. Wie Hemels Kompetenzmodell eignet sich das Münsteraner Modell sowohl für den konfessionellen RU als auch für ein Kulturfach. Dennoch werden eine Bezugsreligion und weitere Religionen als Gegenstandsbereiche des kompetenzorientierten Unterrichts formuliert: Die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive einer Bezugsreligion des RUs ist hier nicht Voraussetzung für religiöse Kompetenz.

Den Gegenstandsbereichen des RUs werden im Münsteraner Kompetenzmodell zwölf Teilkompetenzen zugeordnet.⁶⁷ Diese Teilkompetenzen versieren ebenfalls einen weiten Religionsbegriff und können je nach der Perspektive einer Bezugsreligion neu formuliert werden. Anhand der zweiten in der Münsteraner Expertise formulierten Teilkompetenz *Religiöse Deutungsoptionen für Widerfahrnisse des Lebens wahrnehmen, verstehen und ihre Plausibilität prüfen* sollen Handlungsmöglichkeiten des konfessionellen RUs und eines integrativen Kulturfachs dargestellt werden. Als Aufhänger dazu dient eine von der Expertise bereitgestellte Aufgabe zum Umgang mit Tod und Sterben.⁶⁸

⁶⁷ Vgl. ebd., 100 f.

⁶⁸ Vgl. Fischer/Elsenbast 2006, 28 f.

3.3. Beispiel für eine kompetenzorientierte Aufgabe im RU

Die Verfasser der Expertise kontextualisieren für die Schüler die Thematik des Umgangs mit Tod und Sterben. Diese Thematik sei, so die Verfasser gegenüber den Schülern, nicht nur für den Religionsunterricht relevant, sondern auch im Lebensalltag allgegenwärtig. Den Schülern wird eine fiktive Todesanzeige zur Verfügung gestellt, die das Kreuz als religiöses Symbol gleich zweifach enthält und der als Paratext das Zitat Römer 8,38–39 beigelegt ist. Zudem erbitten die fiktiven Hinterbliebenen um eine Spende für die christliche Hilfsorganisation „Brot für die Welt“.

Die Aufgabe der Schüler ist es, zunächst zu erläutern, warum es sich beim Verstorbenen (oder wenigstens bei demjenigen, der die Verantwortung für die Todesanzeige trägt) vermutlich um einen Christen handelte. Darauf aufbauend soll anhand des Römerbrief-Zitats gegenüber einem nicht-christlich sozialisierten Jugendlichen erläutert werden, wie das Zitat im Kontext der Anzeige und in Hinblick auf die christliche Jenseitsorientierung verstanden werden kann. In einer *Transferleistung* werden die Schüler dazu aufgefordert einen fiktiven Brief an eine befreundete Enkelin des Verstorbenen zu schreiben, der Bezug auf die Formulierungen der Todesanzeige nimmt. Die Aufgabe soll in ihrem ersten Teil die Wahrnehmungskompetenz der Schüler überprüfen, im zweiten Teil deren Verständnis des Auferstehungsglaubens festhalten und im dritten Teil zur kritischen Auseinandersetzung damit anregen. Als Hilfsmittel ist die Bibel angegeben, die Schüler erhalten eine Unterrichtsstunde zur Bearbeitung der Aufgabe. Der erste Teil der Aufgabe könnte auch als *multiple choice* gestaltet werden, der zweite Aufgabenteil erfordert ggf. weitere Erläuterungen.⁶⁹

Denkbar wäre es auch, soweit vorhanden, Todesanzeigen anderer religiöser oder kultureller Prägung zum Vergleich anzubieten und nach vorheriger Thematisierung deren Innenperspektive einzunehmen. Zudem kann *Dialogfähigkeit* als Ziel formuliert werden, wenn dazu aufgefordert wird verschiedene Deutungsoptionen miteinander zu vergleichen und an eine Entscheidung für die plausibelste Deutungsoption heranzuführen. Indem alle Ergebnisse der Unterrichtsstunde schriftlich festgehalten werden, werden die erreichten Kompetenzniveaus überprüfbar.

Zur Planung einer entsprechenden Unterrichtseinheit kann es sinnvoll sein (wie Obst angesichts des Themas Reformation zeigt) bereits vorher gezielt das Eingangswissen und bereits vorhandene Schülerkompetenzen zu befragen.⁷⁰ So kann etwa nach dem Todesverständnis der Schüler gefragt werden, nach ihrer Vertrautheit mit religiös motivierten Trauer Ritualen des eigenen konfessionellen Umfeldes und externen Trauer Ritualen. Diese Erfahrung kann ggf. anhand eines Beispiels aus dem persönlichen oder gesellschaftlichen Umfeld (Tod und öffentliches Begräbnis eines Prominenten) erläutert werden. Letztlich könnten die Schüler optional zu einem

⁶⁹ Vgl. ebd., 30f.

⁷⁰ Vgl. Obst, *Lehren und Lernen*, 157 ff.

Urteil über ein ihnen angemessenes Trauerritual aufgefordert werden. Es kann erhoben werden, welches religiöse Kompetenzniveau die Schüler angesichts von Trauer bereits erreicht haben. Die Gestaltung des Unterrichts hängt maßgeblich davon ab, die Schüler weder zu unter-, noch zu überfordern, um Übergänge zwischen den Kompetenzniveaus zu ermöglichen. Das festgestellte fehlende Wissen ist deshalb zu Beginn nachzuholen, um allen Schülern Übergänge anzubieten.

Für die *Religionslehrerbildung* bedeutet dies letztlich, dass sie zwar weiterhin im konfessionellen Rahmen (und nicht weltanschaulich-neutral) stattfinden muss. Allerdings ist ein interkonfessioneller und interreligiöser Austausch der einzelnen theologischen und religionswissenschaftlichen Institute mehr denn je zu forcieren, soll kompetenzorientierter Unterricht aus konfessioneller Perspektive oder im Sinn eines Kulturfachs erfolgen. Eine Trennung der Ausbildung von Religionslehrern von den theologischen Instituten würde diese existenziell bedrohen und somit die Möglichkeit der Übernahme einer konfessionellen Innensicht auf religiöse Phänomene einschränken. Hier ist nicht etwa für eine zentralistische Vereinheitlichung, sondern ein auf gemeinsam verantwortetes Bewusstsein von Pluralität in der Gesellschaft zu plädieren.

4. Fazit

Ein kompetenzorientiertes Verständnis religiöser Bildung forciert einen allgemeinen, weit gefassten Religionsbegriff. Mittelfristig muss sich der konfessionelle RU der Herausforderung stellen, einen solchen Religionsbegriff zu akzeptieren. Modelle religiöser Kompetenz, die einem allgemeinpädagogischen Begriff von Kompetenz entsprechen, bieten vielfältige Handlungsperspektiven sowohl für den konfessionellen RU als auch für ein Kulturfach. Die Übernahme eines dem Diskurs um Bildungsstandards und Kompetenzen angemessenen Kompetenzmodells dürfte indes einem Kulturfach (alternativ: einem kooperativen RU) leichter fallen. Die Akzeptanz des Schülers als lernendem Subjekt und seines Aufwachsens in der Pluralität der postmodernen Gesellschaft ist Voraussetzung für einen kompetenzorientierten RU. Da der Kompetenzerwerb eine lebenslange dynamische Möglichkeit religiöser und weltanschaulicher Performanz bietet, müssen auch die Lehrkräfte als (dazu)lernende Subjekte gesehen werden, die nicht dogmatisch bevormundet werden dürfen. Ihre Ausbildung sollte aber weiterhin von den konfessionell unterschiedlichen theologischen Instituten – in interreligiöser (und ggf. interdisziplinärer) Kooperation – verantwortet sein.

Für Mitglieder von Freikirchen bedeutet die gegenwärtige bildungspolitische Reform einen harten Einschnitt, soweit sie einen engen Religionsbegriff forcieren. Die Bereitschaft konservativer Evangelikaler, ihren Kindern den Besuch in einem evangelischen RU zu ermöglichen, dessen Grundlage zwangsläufig ein Kompetenzmodell auf Basis eines weiten Religions-

begriffs sein muss, könnte sinken. Solange ein Kulturfach für alle Schüler nicht realisiert ist, besteht damit die Gefahr, dass den betroffenen Schüler der Zugang zu einem wissenschaftlich fundierten RU und somit zu einem an Maßstäben der Objektivität orientierten religiösen Sozialisationsprozess durch Abmeldungen vom RU in noch intensiver Form versperrt wird als bisher. Es muss deshalb eine Aufgabe wissenschaftlich denkender, aufgeklärter freikirchlicher Theologen sein, etwaigen Abwanderungsbewegungen mit Aufklärung zu begegnen, Institutionen zur religiösen Bildung und wissenschaftlichen Fundierung theologischer Aussagen einzurichten und den Dialog mit den „etablierten“ Kirchen zu suchen, um Bedingungen für einen (wenigstens) interkonfessionellen christlichen RU zu diskutieren. Der Kampf um eigene schulische Präsenz oder die Einrichtung monokonfessionell evangelikalen RUs in Schulen freikirchlicher Trägerschaft jedenfalls kann nur als kontraproduktiv gelten.

Bibliografie

- Dressler, Bernhard, Religiöse Bildung und Schule, in: *Elsenbast et al.*, Handbuch Interreligiöses Lernen, Darmstadt 2005
- , Religiöse Bildung zwischen Standardisierung und Entstandardisierung. Zur bildungstheoretischen Rahmung religiösen Kompetenzerwerbs, *Theo Web* 1/2005, 55, URL: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2005-01/dressler.pdf> (Stand: 14.9.2009)
- , Wie bildet sich ‚Wahrheitskompetenz‘ in religiösen Lernprozessen? Einige Anmerkungen zu Friedrich Schweitzers Kritik, in: *Fischer/Elsenbast* 2007, 73–77
- Fischer, Dietlind/Elsenbast, Volker (Red.), Stellungnahme und Kommentare zu ‚Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung‘, Münster 2007
- , Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung. Zur Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts durch Bildungsstandards für den Abschluss der Sekundarstufe I, Münster 2006
- Hemel, Ulrich, Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie, Frankfurt a. M. et al. 1988.
- Heumann, Jürgen, ‚Allen alles lehren.‘ Vom Religionsunterricht zum Kulturfach – eine Utopie?, in: *ders.* (Hg.), Religion im Bildungsangebot der Schule. Vom Religionsunterricht zur Praxis religiöser Bildung in Projekten und Unterrichtsfächern, Oldenburg 2003, 58–81
- , Auf dem Wege zu einem neuen Unterrichtsfach? Zur Krise des Religionsunterrichts in Deutschland, in: *ders./Andrea Schulte* (Hgg.), Die fremdgewordene Religion. Religionspädagogische Beiträge zu Religion in Kultur, Jugendkultur und Lehrerausbildung, Oldenburg 2000, 144–154
- Kiper, Hanna, Lehrziele/Lernziele, in: *Arnold, Karl-Heinz/Sandfuchs, Uwe et al.* (Hgg.): Handbuch Unterricht, Bad Heilbronn 2006, 186–191
- /Mischke, Wolfgang, Einführung in die Theorie des Unterrichts, Weinheim/Basel 2006
- Klieme, Eckhard et al. (Hgg.), Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise, Bonn 2003

SYMPOSION DER GFTP

Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910

Erich Geldbach

Mission und Ökumene

Die „Weltmissionskonferenz zur Erwägung missionarischer Probleme im Verhältnis zur nichtchristlichen Welt“ in der Versammlungshalle der *United Free Church of Scotland*¹ in Edinburgh vom 14. bis 23. Juni 1910, ursprünglich als „Dritte ökumenische Missionskonferenz“ geplant, wird allgemein als Initialzündung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert betrachtet. Sie ist daher ein Meilenstein auf dem Weg der Bestrebungen zu größerer christlichen Geschlossenheit bzw. zur sichtbaren Einheit. Wenn das stimmt – und daran kann trotz unterschiedlicher Wertung der Konferenz im Einzelnen kein Zweifel bestehen –, dann lässt sich daraus als eine wichtige Erkenntnis der Schluss ziehen, dass Mission und Ökumene eng zusammengehören. Der Ruf nach Einheit ergeht mit Nachdruck von der klassischen Mission und den klassischen Missionsfeldern.

Allerdings ist Edinburgh nicht die erste derartige Konferenz, wie oft behauptet.² Der große Pionier der protestantischen Mission war der Baptist William Carey (1761–1834). Er gab durch seine Flugschrift *An Inquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* von 1792 den wesentlichen Anstoß zur Gründung der *Baptist Missionary Society*, woraus sich die Gründung weiterer Missionsgesellschaften ableitete. Carey hatte 1806 einen großen Traum, weil er meinte, alle Kirchen, die Mission betrieben, und die Delegierten der Missionsgesellschaften sollten alle zehn Jahre zu Konferenzen zusammenkommen, um Absprachen zu treffen und Rivalitäten zu vermeiden. Er schlug vor, 1810 damit zu beginnen. Als Ort der Zusammenkünfte sollte das Kap der Guten Hoffnung dienen, was nicht nur wegen des Namens, sondern auch wegen des geographischen Zusammentreffens zweier Ozeane symbolträchtig erscheint.³ Die-

¹ Die 1843 entstandene *Free Church* und die *United Presbyterian Church* hatten sich 1900 zur *United Free Church of Scotland* zusammengeschlossen.

² So Rolf Hille in seinem Editorial „Weltmission auf der Tagesordnung“, in: *evangelikale Theologie* 16/2, November 2010, 2, der sich auch sonst einige Fehler leistet, wenn er bspw. schreibt, dass in Edinburgh Repräsentanten „der christlichen Weltbünde und der jungen Kirchen Afrikas und Asiens“ zusammenkamen, was definitiv nicht der Fall war, oder dass John Mott als „Evangelikaler“ (im deutschen Gebrauch des Wortes) verrechnet wird oder dass der Internationale Missionsrat in Lake Mokoni (statt Mohonk) gegründet worden sei.

³ Man kann vermuten, dass die Organisatoren des dritten Internationalen Kongresses für Weltevangelisation vom 16. bis 25. Oktober 2010 sich nicht nur auf das Datum 100 Jahre

ser vorwärtsweisende Plan kam erst genau 100 Jahre später in Edinburgh zur Durchführung. Aber man kann unschwer erkennen, wie Mission und Ökumene sich gegenseitig bedingen oder befruchten. Es gab jedoch schon vor der Tagung in Edinburgh zwei Missionskonferenzen, nämlich in London 1888 und in New York 1900, doch war keine so gründlich vorbereitet worden wie die in Edinburgh 1910. Daher sind die beiden Konferenzen davor auch weniger bedeutsam, was das missionstheologische Nachdenken über die mit der Mission einhergehenden Probleme anbelangt. Sie waren eher als Missionsfeste organisiert und leisteten einen wichtigen Beitrag zur Aktivierung von Laien und zum Bewusstmachen der Aufgaben einer christlichen Mission.

Die Bedeutung der Konferenz von Edinburgh

Es lassen sich Faktoren auflisten, die besonders deutlich die richtungsweisende Bedeutung von Edinburgh vor Augen führen:

1. Ein international zusammengesetztes Komitee bereitete die Konferenz minutiös vor, u. a. durch die Versendung von Fragebögen an über 600 Missionare und deren sorgfältige Auswertung, die in Kommissionen geschah. An der Spitze der Kommissionen standen jeweils hervorragende Wissenschaftler oder leitende Persönlichkeiten in Kirchen und Missionsgesellschaften.
2. Insgesamt waren acht Kommissionen gebildet worden, deren ausgearbeitete Berichte die Grundlage der Konferenz bildeten. Die Berichte wiederum versuchten die Auswertungen der Fragebögen weitgehend einzubeziehen. Die acht Themen waren
 1. Die Ausbreitung des Evangeliums in die ganze nicht-christliche Welt;
 2. Die Kirche auf dem Missionsfeld;
 3. Die Erziehung bzw. Bildung in Bezug auf die Christianisierung des nationalen Lebens;
 4. Die christliche Botschaft im Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen;
 5. Die Vorbereitung der Missionare;
 6. Die Heimatbasis der Missionen;
 7. Missionen und Regierungen und schließlich
 8. Zusammenarbeit und Förderung der christlichen Einheit.
3. Ein vollzeitlicher, besoldeter Sekretär, der Schotte Joseph Houldsworth Oldham (1874–1969), war berufen worden. Er hatte einige Zeit in Indien verbracht, dann in Edinburgh und später in Halle bei Gustav Warneck stu-

nach Edinburgh besannen, sondern auch auf Careys Vorschlag des Orts der Zusammenkunft.

diert. Die Vorbereitungen verlangten von ihm viel Geschick im Umgang mit selbstbewussten Kirchenleitern und Missionsdirektoren und -sekretären sowie Organisationstalent zur Durchführung der Sitzungen verschiedener Ausschüsse und Unterausschüsse.⁴

4. Der US-amerikanische methodistische Laie John R. Mott (1865–1955)⁵ wurde zum Vorsitzenden der Konferenz gewählt. Das Zusammentreffen von Oldham und Mott kann nur als eine günstige Fügung gesehen werden, weil sich beide Männer hervorragend ergänzten. Der gekonnten Verhandlungsführung Motts ist es zuzuschreiben, dass es gelang, ein Mammutprogramm durchzuführen. Rigoros achtete er darauf, dass kein Delegierter die zugewiesene Zeit von sieben Minuten pro Diskussionsbeitrag überschritt. Durch seine persönliche Ausstrahlung verbreitete er einen großen Enthusiasmus. Mott war auch Vorsitzender der Kommission I.

5. Die Delegierten waren weniger nach kirchlicher Zugehörigkeit als vielmehr nach ihrer Qualifikation, Erfahrung und Zugehörigkeit zu einer Missionsgesellschaft ausgewählt worden. Die Zahl richtete sich nach den finanziellen Ausgaben, die eine Missionsgesellschaft für die Missionsarbeit aufwendete. Die Zusammensetzung verweist auf etwas, was sich bei den Themen bereits zeigt, was aber hier überdeutlich wird: Die Konferenz war eine einseitig westlich ausgerichtete Tagung. Brian Stanley, dessen Buch *„The World Missionary Conference“*, das zum einhundertjährigen Jubiläum verfasst wurde und eine umfassende Darstellung der Vorgeschichte und des Ablaufs der Konferenz gibt, geht von insgesamt 1.215 Delegierten aus, von denen 509 von britischen, 491 von US-amerikanischen, 169 von kontinentaleuropäischen und 27 von australischen und südafrikanischen (weißen) Missionsgesellschaften entsandt wurden. Man wird daher noch weiter einschränkend sagen müssen, dass die Tagung keine „westliche“, sondern vielmehr eine fast rein anglo-amerikanische Veranstaltung war, weil auch die australischen und südafrikanischen Delegierten dem britischen Kulturkreis zuzurechnen sind. Pläne, etliche Vorbereitungstagungen etwa in den Niederlanden oder in Deutschland durchzuführen, wurden mit Rücksicht auf die Sprache verworfen: Es war unkomplizierter, sich der englischen Sprache zu bedienen, womit gleichzeitig Menschen, die eine andere Sprache sprechen oder die des Englischen unkundig waren, ausgeschlossen wurden.

6. Einige Missionsgesellschaften waren dem Vorschlag des Vorbereitungsausschusses gefolgt, „ein oder zwei Einheimische“ in ihre Delegationen aufzunehmen, wenngleich die meisten Gesellschaften selbst dieser beschei-

⁴ Über ihn vgl. Keith Clements, *Faith on the Frontier: A Life of J. H. Oldham*, Edinburgh und Genf 1999.

⁵ Eine umfangreiche Biographie liegt vor von Charles H. Hopkins, *John R. Mott 1865–1955: A Biography*, Grand Rapids und Genf 1979.

denen Aufforderung nicht nachkamen. Man meinte, Delegierte aus den „jungen“ Kirchen seien noch nicht reif genug, an einer solchen Konferenz teilzunehmen. „In zehn Jahren“, schrieb z. B. der Sekretär der *London Missionary Society*, Ralph Wardlaw Thompson, „hoffe ich, dass sich eine Entwicklung unabhängigen kirchlichen Lebens entwickelt hat, die es notwendig erscheinen lässt, eine Vertretung aus verschiedenen Teilen der Welt zu haben.“⁶ Eine verschwindend kleine Zahl kam nach Edinburgh aus Ländern, um deren Missionierung man besorgt war und um derentwillen man die Konferenz organisierte. Von ihnen kamen 18 aus Asien und einer aus Ghana.⁷ Insgesamt lässt sich feststellen, dass der afrikanische Kontinent so gut wie keine Aufmerksamkeit erhielt.⁸ Um so mehr standen asiatische Länder, vor allem China, Indien, Japan und Korea im Mittelpunkt. Sie galten als Länder mit hoch stehenden Kulturen und mit aufstrebenden Universitäten sowie anderen Bildungseinrichtungen, so dass man mit dem Entstehen einer gebildeten Mittelschicht rechnen konnte, die man für das Christentum zu gewinnen suchte. Demgegenüber galten die Afrikaner als „rückständig“, „kindlich“ und ungebildet. Zwar seien Missionsschulen nötig, um eine gewisse Bildungsstufe einzuführen, aber in Bezug auf die afrikanischen Ländern rechnete man in größeren Zeitläufen. Dagegen drängte in Asien die Zeit zur Missionierung, wozu die Bildung ein Instrument darstellte.

7. Nicht wenige Delegierte kamen aus der Christlichen Studentenmissionsbewegung oder aus dem Christlichen Verein Junger Männer (*Young Men's Christian Association*). Das betraf auch John Mott und ‚Joe‘ Oldham, die sich daher bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung auf einige, ihnen bekannte und getreue Mitstreiter stützen konnten.

8. Der anglo-katholische Flügel der Kirche von England, vor allem repräsentiert durch den Bischof von Birmingham Charles Gore und die *Society for the Propagation of the Gospel* (SPG), hatte die Teilnahme anglikanischer Persönlichkeiten nur durch das Zugeständnis erzwungen, dass Lateinamerika nicht als ein Missionsgebiet zu betrachten sei, sondern römisch-katholisches Territorium, wo es keine Aufgaben der Mission zu lösen gäbe. Mission wäre dort nichts anderes als Proselytismus, d. h. das Abwerben von Christen einer bestimmten Kirche, hier also der römisch-katholischen Kirche, für eine andere, protestantische Kirche. Auch durften Fragen von „Glauben und Kirchenverfassung“ (*doctrine and church polity*) nicht erörtert werden, weil man keine inner-christlichen theologischen Streitigkei-

⁶ Zitiert bei Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids 2009, 103.

⁷ Ebd., 12; Stanley gibt allerdings auch an, dass andere Zahlen im Umlauf sind. Unter den Delegierten waren 207 Frauen, ebd., 73.

⁸ Vgl. den Abschnitt *The Virtual Absence of Africa*, ebd., 97–102. Stanley macht geltend, dass dieser Sachstand nicht auffiel, weil etliche Schwarz-Amerikaner zugegen waren, die offenbar als „Afrikaner“ und nicht als „Amerikaner“ gerechnet wurden.

ten zulassen wollte, vor allem aber, weil diese Fragen in den Zuständigkeitsbereich der jeweiligen Kirchen gehörten, nicht aber auf eine internationale Missionskonferenz.

9. Das Letztere gab aber den Anstoß zur Bildung der „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“ (*Faith and Order*), die 1927 zuerst in Lausanne tagte. Hier wie auch bei der 1925 in Stockholm in Erscheinung tretenden „Bewegung für praktisches Christentum“ (*Life and Work*) waren inhaltliche Verknüpfungen zu Edinburgh sowie personelle Verflechtungen, nicht zuletzt in den Personen Oldham und Mott, ausschlaggebend. Die Ausstrahlung von Edinburgh bezieht sich daher nicht nur auf die Mission, sondern auch auf die Bewegungen für „Praktisches Christentum“ und „Glauben und Kirchenverfassung“. Diese drei Bewegungen gelten als Grundlage oder Quellströme der ökumenischen Bewegung und kamen alle in dem 1948 entstandenen Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK = *World Council of Churches* = WCC) zusammen. Von daher ist es richtig, Edinburgh als Quellgrund der Ökumene des 20. Jahrhunderts zu bezeichnen.

10. Die Konferenz war jedoch nicht „ökumenisch“, weil weite Bereiche der Christenheit nicht vertreten waren. Das betraf besonders die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen sowie die „altorientalischen“ Kirchen. Der Vorbereitungsausschuss hatte daher auch auf das ursprünglich vorgesehene Wort „ökumenisch“ („Dritte ökumenische Missionskonferenz“) verzichtet. Auf der Tagung wurde jedoch das Grußwort des Bischofs Geremia Bonomelli von Cremona verlesen. Die Worte des 79 Jahre alten italienischen Bischofs hinterließen bei den ansonsten „protestantischen“ Delegierten einen nachhaltigen Eindruck. Ein Freund des Bischofs war der junge Priester Angelo Giuseppe Roncalli, der 1958 zum Papst gewählt wurde und als Johannes XXIII. völlig überraschend das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) einberief.⁹

11. Die Tagung war aber auch nicht „ökumenisch“ im geographischen Sinn, d. h. dass sie als bedeutsam für die gesamte bewohnte Erde angesehen werden müsste. Von den Überlegungen zu den Missionsbemühungen blieben die sog. „christlichen“ Länder ausgespart. Daraus erhellt, dass es betont darum ging, das „Christentum“ dem „Heidentum“ gegenüberzustellen und daraus neue Anstöße für die Mission zu gewinnen.

12. Neben den erwähnten Bewegungen für „Praktisches Christentum“ und „Glauben und Kirchenverfassung“ ist die Bildung eines Fortsetzungsausschusses mit Oldham und Mott an der Spitze als nachhaltig für die christliche Missionsarbeit hervorzuheben. Dessen Arbeit wurde zwar durch den Ersten Weltkrieg unterbrochen, fand aber 1921 mit der Gründung des Internationalen Missionsrates in einem Hotel am Lake Mohonk im Staat

⁹ Brian Stanley, wie Anm. 6, 12.

New York seinen organisatorischen Niederschlag. Der Ort hat eine gewisse Symbolkraft. Das Hotel wurde zwischen 1879 und 1910 von den Zwillingbrüdern Albert und Alfred Smiley in einem aus dem kleinen, aber tiefen See gewaltig herausragenden Felsbrocken errichtet. Die Brüder gehörten zu den Quäkern und hatten das Ziel im Auge, für viel beschäftigte bzw. reiche New Yorker ein naturverbundenes Refugium zu bieten. Mott hatte durch seine Kontakte, nicht zuletzt auch zu reichen Industriellen, diesen Ort in der Abgeschiedenheit und Schönheit der Natur ausgewählt.¹⁰

Die Weltsicht

Für die große Mehrzahl der Delegierten zerfiel also die Welt in einen christlichen, nicht mehr zu missionierenden „Westen“, wozu auch Lateinamerika gezählt werden musste, und einen noch zu missionierenden „Osten“, was auch Afrika einschloss. Man wählte sich an einem Wendepunkt der Geschichte. In der Rückschau sah man das 19. Jahrhundert als das „große Jahrhundert der Expansion des Christentums“ an. So hat es später auch der bedeutende amerikanische Kirchenhistoriker Kenneth Scott Latourette von der Yale University beschrieben¹¹ und so könnte man in globaler Perspektive argumentieren, wenngleich für viele kontinentaleuropäische Augen und Ohren das 19. Jahrhundert als das Jahrhundert der großen Entchristlichung erscheinen mag: Die Französische Revolution markierte den Beginn einer „de-christianization“, die reaktionären Kräfte nach den napoleonischen Kriegen können diese Entwicklung trotz des Zusammengehens des orthodoxen Zaren von Russland, des römisch-katholischen Kaisers von Österreich und des protestantischen Königs von Preußen in der Heiligen Allianz nicht aufhalten, die deutsche Revolution 1848 mit ihrem Willen zur Demokratie und Einhaltung von Menschenrechten wird von kirchlicher Seite strikt abgelehnt, das entstehende Proletariat entschwindet den Kirchen und gerät unter den Einfluss anti-kirchlicher Kräfte der Gewerkschaftsbewegung und der Sozialdemokratie. Letztere schrieb in ihrem Parteiprogramm fest, dass Religion keine öffentliche, sondern eine rein private Angelegenheit sei.¹²

¹⁰ Vgl. mein Buch: In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA, Berlin 2008, 227 f; dort auch ein Bild des heutigen Hotels Mohonk Mountain House. Auf dem Flur zum großen Speisesaal hängt an einer Wand das Bild John Motts in einer Reihe von prominenten Gästen des Hotels.

¹¹ Die sieben Bände *A History of the Expansion of Christianity* sind eine erste globale Kirchengeschichte unter dem Aspekt der Ausbreitung. Eine einbändige deutsche Ausgabe erschien 1956 in Göttingen (Geschichte der Ausbreitung des Christentums) in der Übersetzung von Richard M. Honig. Die Kapitel IV bis VI (S. 120–330) beschreiben das 19. Jahrhundert als „Das große Jahrhundert“. Das 20. Jahrhundert wird abgehandelt unter dem Titel „Vorwärts durch Sturm“.

¹² Diese Sicht ist zwar falsch, aber auf dem Hintergrund einer reaktionären Kirchenpolitik seitens der deutschen Länder und der Landeskirchen sowie der römisch-katholischen Kirche verständlich.

Die Linke in Gestalt der KPD war ohnehin durch ihre Kirchenväter Karl Marx und Friedrich Engels anti-kirchlich eingestellt.

Diese Sicht des 19. Jahrhunderts steht im Gegensatz zu einer optimistischen Weltsicht, wie sie etwa John Mott vertrat, der meinte, die seiner Generation wie jeder Generation vom Herrn der Kirche übertragene Aufgabe einer „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ sei jetzt machbar. Dieser Slogan Motts und der Studentenbewegung darf nicht endzeitlich verstanden werden in dem Sinn, dass die jetzt lebende Generation die letzte wäre, der diese Aufgabe der Weltevangelisation zufällt, bevor das endzeitliche Reich Gottes anbricht¹³, sondern diese Aufgabe der Globalisierung des Christentums besteht seit den Anfängen der Kirche und ist jeder Generation neu aufgetragen. Amerikanischer Optimismus und Pragmatismus führten Mott zu der Annahme, dass jetzt die „glorreichste“ Epoche der christlichen Geschichte eingeleitet werden könnte. Unter diesem Motto einer glorreichen Evangelisation der Welt in dieser Generation stand die Konferenz; sie sollte die Weichen für eine bisher nie erreichte Expansion des protestantischen Christentums stellen und diene der Mobilisierung aller Kräfte für dieses hochgesteckte Ziel.

Die Nachwirkungen der Konferenz bei John R. Mott

Ausgangspunkt der Nachwirkungen ist das schon mehrfach erwähnte Faktum, dass die ganz große Mehrzahl der Delegierten die Welt als zweigeteilt betrachtete: der christianisierte Teil stand dem noch zu missionierenden Rest der Welt gegenüber. Weil das Christentum seinem Wesen nach und aufgrund des Auftrags seines Stifters nicht einer bestimmten Nation gehört, sondern die einzige Religion für die ganze Menschheit ist, muss jetzt ein umfassender Plan ausgearbeitet werden, damit das Christentum seine Aufgabe erfüllen kann. Oldham und Mott waren davon überzeugt, dass die neue „Missionswissenschaft“ und die sozialwissenschaftlichen Methoden die Grundlage bilden würden, worauf sich in Zukunft die missionarischen Bemühungen stützen müssten. Es geht nicht darum, unter stereotypen Gefühlsausbrüchen angesichts der „armen Heiden“ Mission zu betreiben, sondern neue, wissenschaftlich abgesicherte Methoden zu entwickeln, um der gewaltigen Missionsaufgabe in der Welt gerecht zu werden.

Brian Stanleys oben mehrfach herangezogenes Buch über die Edinburgher Tagung ist eine unter heutigem Gesichtswinkel verfasste, genaue und mit neuem Archivmaterial aufgearbeitete Studie, in der man die Vorbereitungen und die Ergebnisse im Einzelnen nachlesen kann. Den acht

¹³ In seiner Eröffnungsansprache hat freilich der anglikanische Erzbischof von Canterbury dies mit gewissen Einschränkungen gesagt: „*It may well be [das ist die Einschränkung] that there be some standing here tonight who shall not taste of death till they see the Kingdom of God come with power.*“ Zitiert bei Brian Stanley, wie Anm. 6, 1, der diese Redeweise als für den modernen Leser „*absurdly hyperbolic, if not downright arrogant*“ kennzeichnet, 2.

Themen ist jeweils ein ganzes Kapitel gewidmet, so dass die Argumentationsmuster und die Ergebnisse sauberlich aufgearbeitet sind. Im Folgenden soll daher auf diese Details nicht näher eingegangen werden, sondern es soll ein Buch herangezogen werden, das die Konferenz aus damaliger Sicht zusammenfasst. Geschrieben hat es John Mott, der Vorsitzende der Edinburgher Tagung, der als Student auf einer Konferenz des Evangelisten Dwight Moody (1837–1899) zu den ersten einhundert Studenten gehörte, die sich begeistert für die Missionsaufgabe entschieden hatten. Kurz nach der Edinburgher Konferenz erschien sein Buch „Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir“.¹⁴ Mott betrachtet es als eine Pflicht der Kirche seiner Zeit, das alte, aber unentschuld bare Versäumnis früherer Jahre endlich abzutragen und einen Missionsplan aufzustellen, der die ganze Menschheit in die Aufgabe einer Evangelisation einbezieht. Er ist sich durchaus der „ungeheueren Größe der Aufgabe“ (89) bewusst und zählt dazu nicht nur die Hunderte von Millionen Menschen, denen die Kirche das Evangelium schuldet, sondern auch die Schwierigkeiten des Klimas, der sozialen Lage der Völker, des Grades ihrer Zivilisation, der fehlenden Bibelübersetzung in viele Sprachen, der Rassen- und Kastengegensätze, des Aberglaubens und der verwerflichen Sitten und Gebräuche (89 f).

Die „nahezu unlösbare“ scheinende Aufgabe besteht in nichts Geringerem als dem Leben der nicht-christlichen Völker „eine neue Richtung zu geben“. Das kann nur gelingen, wenn „ein angemessener Plan“ entwickelt wird. Er muss „in umfassendem Weitblick, vollendeter Gründlichkeit, strategischer Weisheit und methodischem Vorgehen der einzigartigen Weltlage gerecht werden“ (90). Zu allen Bereichen – Weitblick, Gründlichkeit, Weisheit, Methodik – gibt Mott grundsätzliche Erwägungen zu bedenken. Insofern ist das Kapitel, in dem er nähere Einzelheiten zu dem Plan kundtut, das Herzstück des ganzen Buches. Der Plan, den Mott verfolgt, ist von universaler, weltumspannender Weite. Dabei fallen besonders die noch unbesetzten Arbeitsfelder in der nicht-christlichen Welt ins Auge. Jeder Landstrich und jedes Land muss in die Planungen einbezogen werden, seien es Länder oder Landstriche, die abseits aller bisherigen Bemühungen liegen oder seien es Länder, die unmittelbar an jetzt schon bediente Missionsgebiete angrenzen. Nach den Überlegungen der Kommission I der Edinburgher Konferenz ist „die Bevölkerungszahl dieser von den heutigen Missionsfeldern leicht erreichbaren Länder noch größer als diejenige der noch völlig unbesetzten Gebiete“. Um möglichst effektiv zu arbeiten, sollten die Missionsgebiete „nach sorgfältiger Prüfung“ so aufgeteilt werden, dass jeder Missionsgesellschaft ein ihr zugemessenes Gebiet auch „definitiv übertragen“ werde (93). Dabei sollten auch gerade die schwierigsten Gebiete in die Überlegungen einbezogen werden. Sie zu vermeiden, wäre „Untreue

¹⁴ John R. Mott, *Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir* (Handbücher zur Missionskunde Bd. 4) Basel 1914 (3. Aufl. der autorisierten deutschen Übersetzung). Die Nachweise der Zitate werden im laufenden Text in Klammern eingefügt.

gegen den Herrn Jesus“. Es ist keine Frage, dass gerade die vom Islam beherrschten Gebiete dazu gehören (96).

Neben diesem globalen *approach* gilt es, das Evangelium nicht oberflächlich, sondern gründlich zu verbreiten. „Es könnte keine größere Gefahr für die christliche Kirche selbst geben, als die Verbreitung eines mangelhaften Christentums“ (97). Unerlässliche Bedingung für „ein weises und gründliches Planen“ ist ein eingehendes Studium der Missionsgeschichte und die Missionsprobleme heute. Es bedarf „Denker und Männer mit staatsmännischem Blick“.

Das dritte Erfordernis ist eine angemessene Strategie. Motts Überlegungen dazu sind besonders interessant. Er hebt Länder und Völker wie z. B. China¹⁵ und Japan¹⁶ hervor, deren Gewinnung für Christus die Aufgabe, „andere Völker zu erreichen, wesentlich erleichtern wird“ (98). Unter den Gesichtspunkten, die eine Strategie leiten sollten sind: die „Zugänglichkeit, Erschlossenheit und Empfänglichkeit eines Volkes“¹⁷, die Folgsamkeit eines Volkes¹⁸, die Bevölkerungsdichte¹⁹, frühere Versäumnisse²⁰, grobe Unwissenheit, soziale Bedrückung und geistliche Not²¹. Darüber darf man freilich auch nicht die „schwierigsten Gebiete der nichtchristlichen Welt“ vergessen. Insbesondere haben „die Länder, in denen der Islam herrscht, ein unanfechtbares Anrecht an die Mission der christlichen Kirche.“ Dies gilt um so mehr, wenn man die Gefahr erkennt, dass es dem Christentum feindliche Mächte gibt, die zur Konkurrenz werden könnten. Äquatorial-Afrika ist ein solch umstrittenes Gebiet: „Es ist jedem Beobachter klar, daß, wenn das Christentum seine Wirksamkeit nicht auf alle Stämme dieses Teils von Afrika ausdehnt, das Land in kurzer Zeit dem Islam verfallen wird.“ (100 f.)

Was Mott hier zusammenfassend erklärt, hatte die Kommission I der Edinburgher Konferenz als Ergebnis der Beratungen vorgelegt:

„Die Kommission möchte die Aufmerksamkeit auf die folgenden Missionsgebiete lenken, als solche, in denen energische Fortführung der Missionsarbeit besonders dringlich erscheint:

1. Gebiete, welche die Fürsorge und Mitarbeit der ganzen christlichen Kirche erheischen:

a) In China ist zurzeit eine einzigartige Gelegenheit voll weitreichender Folgen für die Zukunft nicht allein Chinas und des ganzen Ostens, sondern auch für die Zukunft der ganzen Christenheit.

¹⁵ Die Chinesen nennt er „Angelsachsen des Ostens“ (99).

¹⁶ Japan werde nach Motts Einschätzung „in intellektuellen und moralischen Fragen, wie auch auf dem Gebiet der materiellen Zivilisation“ die führende Nation des Orients werden.

¹⁷ Hier nennt er die heidnischen Völker Afrikas.

¹⁸ Hier führt er Korea und die Mandschurei an.

¹⁹ Als Beispiele dienen ihm die Tschengtu-Ebene in der westlichsten Provinz von China, die Täler des Ganges und Nils.

²⁰ Z. B. weite Strecken im Sudan.

²¹ Wie Bewohner der Inseln im Großen Ozean, die Paria in Indien, die Aussätzigen und Ureinwohner von Holländisch-Indonesien.

b) Der bedrohliche Fortschritt des Islam in Äquatorial-Afrika legt der Kirche Christi die Frage zur Entscheidung vor, ob der schwarze Erdteil Mohammed angehören soll oder Christus.

c) Die nationalen und religiösen Bewegungen in Indien, welche jene alten Völker zu einem lebhaften Bewusstsein ihrer Bedürfnisse und ihrer Entwicklungsmöglichkeiten erwecken, sind ein lauter Weckruf an die christliche Mission, ihre Arbeit zu erweitern und zu vertiefen.

d) Die Probleme der mohammedanischen Länder, besonders in Vorderasien, die bis vor kurzem nur in geringem Maße die Beachtung der ganzen Kirche gefunden haben, sind in unerwarteter Weise in den Vordergrund gerückt. Sie beanspruchen dringend das Interesse wegen der Neuheit der Verhältnisse, welche die ungeheuren Umwälzungen in der Türkei und in Persien geschaffen haben. Es ist eine der Hauptaufgaben der christlichen Kirche in unserer Zeit, dieses Problem in angemessener Weise zu lösen.

Gebiete, welche nicht das Interesse der ganzen Kirche in Anspruch nehmen, die aber eine vermehrte Tätigkeit derjenigen Missionsgesellschaften erfordern, die dort bereits an der Arbeit sind.“

Genannt werden Korea, Japan, Holländisch-Indien, Siam, Laos, Melanesien, Neuguinea und andere Inseln sowie „Gebiete des heidnischen Afrikas“. Der Bericht der Kommission fährt fort:

„Die schnelle Auflösung der animistischen Religionen und des Fetischglaubens der Urvölker in den meisten in die obige Liste aufgenommenen Ländern bietet ein wichtiges Problem. Die meisten dieser Völker werden in der nächsten Generation ihren alten Glauben aufgegeben haben und werden diejenige Kulturreligion annehmen, mit der sie zuerst in Berührung kommen. Die Kirche trägt eine große Verantwortung, ihnen das Evangelium als den allein ausreichenden Ersatz für ihren zerbröckelnden Glauben zu bringen.“

Die Kommission weist ausdrücklich den Eindruck zurück, als könne die Kirche die Missionierung der vielen Länder angesichts mangelnder Ressourcen nicht vornehmen. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Die Kommission verfällt in eine martialische Sprache, wenn sie erklärt: „Was vor allem nottut, ist geregelter, anhaltender Vormarsch auf der ganzen Linie, wobei alle Kräfte verwertet und vervielfacht werden müssen, bis sie ausreichend sind für die Bedürfnisse der ganzen Welt.“ Die missionarische Globalisierung bedeutet nichts weniger, als dass keinem Volk oder Stamm das Evangelium vorenthalten werden darf.

Mott zieht daraus weitere strategische Folgerungen: In erster Linie kommt es darauf an, sich auf die Schüler und Studenten zu konzentrieren. Sie sind die künftigen Leiter der Nationen, ja Lehrer und Gelehrte haben im Osten „noch größeren Einfluss als im Westen“. „Es gibt deshalb, im Lichte der erfolgreichen Missionsstrategie betrachtet, kaum etwas Wichtigeres als die Christianisierung der studierenden Klasse“ (104). Als nächstes gilt es nach Mott, sich der kaufmännischen Klassen zuzuwenden. Dies ist deshalb strategisch wichtig, weil es das Ziel sein muss, dass die „Eingeborenen-Kirchen“ sich von den Missionsgesellschaften bzw. den sendenden

Kirchen abnabeln müssen, um sich selbst zu unterhalten. Diese Ansicht beruht auf einer Missionstheorie, die von einem Engländer und einem Amerikaner unabhängig voneinander entwickelt worden war. Der eine war der evangelikale Anglikaner Henry Venn (1796–1873), der Direktor der *Church Missionary Society* war, und der andere war Rufus Anderson (1796–1880), ein Kongregationalist, der im Stab des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* tätig war.²² Der Grundgedanke ist, dass die Missionskirchen sich „indigenisieren“ müssen, d. h. dass sie je in ihrer Kultur eine vitale Eigenständigkeit anzustreben haben. Damit sollte eine koloniale Abhängigkeit im Sinne einer noch nötigen Vormundschaft, wie es viele Missionare paternalistisch ausdrückten, überwunden werden. Drei Kriterien sollten den indigenen Charakter einer Missionskirche sichern helfen: *self-administrative, self-supportive, self-propagating*, also die sog. „Jungen Kirchen“ sollten sich selbst verwalten, sich selbst finanzieren und sich selbst ausbreiten. Mit dieser „Drei-Selbst-Formel“ suchte die Missionsbewegung, die mündige Selbstbestimmung einer „jungen Kirche“ zu sichern.²³

Zu Motts strategischen Überlegungen gehört auch, dass er auf die Städte als wichtige Ziele der Missionierung aufmerksam macht. Das sei schon immer so gewesen, seit etwa Paulus die Städte missioniert habe und dort später die Bischofssitze entstanden seien, von wo aus das Land ringsum missioniert wurde. Jede Sache, „die ein Land erobern will, muss sich mit den Zentren befassen, die in politischer, kommerzieller, unterrichtlicher oder sozialer Beziehung von Einfluss und Bedeutung sind“ (106). Missionsstationen und Bildungseinrichtungen sollten daher in großen Städten unterhalten werden. Diese Überlegungen Motts könnten den Eindruck erwecken, als ginge es ihm primär um die Hinwendung der Mission zu den Eliten. Dieser Eindruck ist nicht falsch, wenn man sich auf die strategischen Überlegungen einlässt. Allerdings hat Mott auch betont, dass man die Begünstigten und Einflussreichen nicht bevorzugen dürfe. Das Beispiel Jesu und die Kirchengeschichte zeigten, dass, wenn das Christentum in einem ganzen Land den Sieg davontragen soll, „es zuerst von den niederen Klassen und Massen festen Besitz ergreifen muss“ (105).

Die Konzentration auf die Bildungsschicht ist jedoch noch tiefer verankert als bloß unter strategischen Gesichtspunkten. Mott ist davon überzeugt, dass die Eliten in den nicht-christlichen Ländern sich nach westlichen Standards in der Wissenschaft orientieren werden, was aber nichts anderes bedeutet, als dass sie sich a-religiösen oder gar anti-religiösen Ideen verpflichten würden. Die westlichen Wissenschaften haben sich von einer religiösen Weltbetrachtung gelöst, und die östlichen Wissenschaftler, die sich von ihren hergebrachten Traditionen abwenden, verfallen zugleich

²² Im Englischen spricht man von dem sog. Missionsbefehl in Mt 28 als von „*Great Commission*“; daher nennen sich die Angehörigen des Missionsausschusses „*Commissioners*“.

²³ Nach der Machtergreifung der Kommunisten in China diene die Formel seit 1950 dazu, alle Verbindungen zum Ausland abzubrechen. Die patriotische Drei-Selbst-Bewegung wurde zu einer chinesischen Institution des Protestantismus.

dem alle religiösen Ideen zerstörenden Einfluss des Westens. Daher drängt die Zeit zu höchster Missionseile, damit die gebildete Klasse nicht „in Agnostizismus und religiösen Indifferentismus“ versinkt. Die christliche Mission ist daher der Schutzschirm vor dem sozialen und ethischen Chaos, das durch den Niedergang der alten Kulturen unter westlichem Einfluss im Entstehen ist und durch die Mission abgewendet werden muss (104). An dieser Argumentation fällt auf, wie sehr der Westen als Negativfolie herangezogen wird und wie sehr er daher selbst einer Evangelisierung bedürfte. Dass Mission auf sechs Kontinenten geschehen muss und kein Land „christlich“ ist, war eine Erkenntnis, die sich erst seit dem verheerenden Zweiten Weltkrieg und der Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) und vollends in Mexico City (1963) durchzusetzen begann.

Als viertes Erfordernis nennt Mott ein methodisches Vorgehen. Auch hier lässt sich wieder eine martialische Sprache erkennen: „Die Missionsstrategie befaßt sich nicht nur mit dem Lande, das erobert werden soll, und den gegnerischen Mächten, sondern auch mit den Kräften, die ins Feld gestellt werden müssen ...“. In einem spärlich besiedelten Gebiet bedarf es weniger Missionsstationen als in dicht bevölkerten Gegenden. Außerdem gilt es, den Kulturzustand zu beachten. Die hochzivilisierten Bewohner der aufgeklärten Teile des Ostens sind anders zu behandeln als „abergläubische“ Stämme im Herzen Afrikas (109). Die Verteilung der Kräfte wird wesentlich auch dadurch bestimmt, wie viele „eingeborene Missionsarbeiter“ bereits zur Verfügung stehen. Schließlich wird oft übersehen, dass man je nach den sich verändernden Verhältnissen die Verteilung der Missionskräfte revidieren muss, um einer Erstarrung vorzubeugen und um leistungsfähig zu bleiben (110).

Zum Schluss dieses Kapitels nennt er die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Umsetzung des Missionsplans. Was er anfänglich aufführt, mag sehr schwülstig klingen, ist aber von dem Methodisten Mott durchaus realistisch gemeint: „Es gehört dazu ein Geist unermüdlicher Geduld, gesammelten Ernstes, zündender Begeisterung, unerschütterlichen Heldenmuts, siegreichen Glaubens und christusähnlicher Liebe.“ Vor allem aber hängt der Erfolg davon ab, dass „in den missionierenden Truppen“ Einigkeit herrscht. Es zeigt sich hier ganz deutlich, dass das ökumenische Problem der Zerspaltenheit der Christenheit am dringlichsten von der Mission in Frage gestellt wird. Anders gesagt: Mission stellt die Frage nach der Einheit der Kirche um eines glaubwürdigen Zeugnisses der Christenheit gegenüber nicht-christlichen Menschen, Stämmen und Völkern. Mott bringt es so auf den Punkt, dass er die gegenseitigen Übergriffe auf den Missionsfeldern, die Reibungen unter den Missionsgesellschaften und die dadurch verursachten Kraftvergeudungen als „Sünde“ bezeichnet (111). Er zitiert ungenannt bleibende Kenner der Situation, die davon ausgehen, dass das Zusammenwirken aller Kräfte „im vollen Bewusstsein unserer Einheit in Christo“ einer Verdoppelung der missionarischen Kräfte gleichkäme. Mit anderen Worten: die Einheit hätte eine solche segensreiche Folge, dass al-

lein die Reibungsverluste, die durch die Zerrissenheit auftreten, einer effektiven Verdoppelung gleichkäme, ohne dass auch nur ein Missionar mehr arbeiten müsste.

Die Kommission der Edinburgher Konferenz, die sich mit Fragen des Zusammenschlusses der Missionsgesellschaften beschäftigte, hatte in ihrem Bericht erklärt:

„Die Zeit ist kurz; der Tag unserer Gelegenheit ist begrenzt [...]. Zur Erfüllung dieser überwältigend großen Aufgabe [das Evangelium in die nicht-christlichen Länder zu tragen] erscheint es wesentlich, dass die Kirche eine geschlossene Front zeigt. Ihre Spaltungen sind eine Quelle der Schwäche und tun der Wirksamkeit ihres Bekenntnisses zu dem einen Evangelium des Sohnes Gottes Eintrag. Die Folgen sind groß [...] (112) Es ist nicht zu verwundern, dass die, welche in der Front dieses großen Kampfes stehen und auf deren Geist und Herzen der Ernst der Folgen am unmittelbarsten lastet, zuerst die Notwendigkeit des Handelns und engeren Zusammenschlusses erkennen. [...] Wenn die Einigkeitsbewegung auf dem Missionsfeld Kraft und Stärke gewinnen soll, so ist das erste Erfordernis nicht die Abfassung von Einheitsplänen, sondern [...] vor allem anderen sind uns Männer not, welche das Bild der Einheit in sich tragen und auf andere übertragen können. Männer, die wissen, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist und die den lebendigen Glauben haben, dass Gott überschwinglich tun kann über Bitten und Verstehen.“ (112 f.)

Diesem Tatbestand, der einem Aufruf zu einer ökumenischen Erneuerung der ganzen Kirche gleichkommt, steht etwas anderes zur Seite, was in dem nächsten Kapitel des Buches von Mott ausführlich zur Sprache kommt. Zur Vorbereitung der Edinburgher Konferenz hatte eine Kommission, wie oben bereits dargelegt, eine Korrespondenz mit Hunderten von Missionaren durchgeführt und u. a. die Frage gestellt, was gegenwärtig das schwierigste Problem der Missionsaufgabe sei. Die meisten Antworten von denen, die doch die Nöte und Schwierigkeiten am deutlichsten vor Augen haben, lautete: „Der Zustand der Heimatkirche“. Mott nimmt dies zum Anlass, die „tödliche Gleichgültigkeit“ der meisten Christen der Mission gegenüber scharf aufs Korn zu nehmen. Wiederum geht er in alle Einzelheiten, um dieses größte Hindernis für die Mission anzupacken. Darauf muss jetzt nicht eingegangen werden. Der Ton ist aber wie bisher äußerst optimistisch, zukunftsorientiert und getragen von der Idee, dass der globale Fortschritt des Christentums unaufhaltsam ist, wenn denn die richtigen Schritte eingeleitet werden.

Schluss

Die Edinburgher Missionskonferenz steht, wie schon gesagt, an einer Nahtstelle der Entwicklung. Die wenigen Delegierte, die von den Missionsfelder geschickt wurden, taten sich durch wichtige Beiträge hervor. Cheng Jingyi aus China hob in seiner Rede am 16. Juni hervor, dass die Missionsgesell-

schaften es der chinesischen Kirche überlassen sollten, sich selbst zu erhalten. „Self-support“ sei keine Bürde, sondern eine Freude. Am 21. Juni sprach er in einem zweiten Beitrag die Frage der Einheit an:

„Speaking plainly we hope to see, in the near future, a united Christian Church without any denominational distinctions. This may seem somewhat peculiar to you, but, friends, do not forget to view us from our standpoint, and if you fail to do so, the Chinese will remain always as a mysterious people to you“.

Er meinte, dass der Denominationalismus für die Chinesen keine Freude sei. Es liege an den „westlichen Freunden“, nicht an den Chinesen, dass es immer noch Hindernisse auf dem Weg zur Einheit gebe. Die Kirche Christi sei „universal“ nicht nur in Bezug auf die Denominationen, sondern auch in Bezug auf die Nationalitäten. Für ihn galt das Motto der Heiligungskonferenzen von Keswick „*All one in Christ Jesus*“.²⁴

V. S. Azariah aus Indien, der später der erste indische Bischof der anglikanischen Kirche wurde, hinterließ großen Eindruck mit seinem Aufruf zur Kooperation, zu Freundschaft und Einheit der Kirchen. Sein Ausspruch war, dass man keine denominationell festgelegten Missionare, sondern einfach „Freunde“ benötige: Zu oft würden die Missionare „Throne im Himmel“ in Aussicht stellen, aber den Einheimischen keinen Stuhl in ihren Wohnzimmern anbieten. Die Kirche müsse lernen, dass alle Heiligen miteinander kooperieren, dass alle zusammen arbeiten, zusammen Gottesdienste feiern und zusammen lernen. Keine ethnische Gruppe dürfe in Isolation verharren. Azariah sprach dann Sätze aus, die immer wieder zitiert werden:

„Through all the ages to come the Indian Church will rise up in gratitude to attest the heroism and self-denying labours of the missionary body. You have given your goods to feed the poor. You have given your bodies to be burned. We also ask for love. Give us FRIENDS“.²⁵

Bei aller Westlastigkeit der Edinburgher Tagung wird durch solche Appelle der „ekklesiale Kolonialismus“, der sich auch in der militärischen Sprache zeigt, in kleinen Ansätzen abgebaut. Schwach, aber dennoch greifbar tritt an die Stelle des westlich-kirchlichen Kolonialismus die Vision einer Möglichkeit, zu einer „globalen Gemeinschaft“ zu gelangen und die Einheit der Kirche als globales Ziel vor Augen zu haben. Die Konferenz schloss mit dem Absingen der Doxologie, nachdem man zuvor den Fortsetzungsausschuss gewählt hatte, dem Oldham als vollzeitlicher Sekretär zugeordnet wurde und dem John R. Mott, der 1946 den Friedensnobelpreis erhielt, vorstand.

Die ganzen Träume und Erwartungen, die hohe Begeisterung und die detaillierten Planungen, denen man eine gewisse Folgerichtigkeit nicht absprechen kann, zerstieben im Nu durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges. An die Stelle einer möglichen Hinwendung nicht-christlicher Völker

²⁴ Bryan Stanley, wie Anm. 6, 108 f.

²⁵ Ebd., 125.

zum christlichen Glauben trat die durch den Krieg hervorgerufene totale Desillusionierung: Wenn das Christentum derartige Folgerungen zeigt und die Religion der Liebe auf den Schlachtfeldern endet, auf denen die Jugend der „christlichen“ Völker Europas ihr junges Leben lassen muss, was war dann der christliche Glaube wert? Diese bedrückende Frage stürzte das Christentum in seine bisher größte Glaubwürdigkeitskrise und setzte der Mission deutliche Grenzen. Es bewahrheitete sich auf ganz ungewohnte Weise, dass der Zustand der Heimatkirche das größte Hindernis für die Ausbreitung des Christentums darstellte.

1. Die Konsequenzen der Berliner Konferenz 1845-1846

Einführung

Die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 war eine wichtige Veranstaltung, die die Missionen der Welt zusammenbrachte. Sie fand in Edinburgh, Schottland, statt und wurde von der Generalversammlung der General Conference of the Methodist Church of Great Britain und der General Conference of the Methodist Church of the United States of America einberufen. Die Konferenz hatte das Ziel, die Missionen der Welt zu koordinieren und die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionen zu fördern. Sie war eine wichtige Gelegenheit, die Missionen der Welt zu kennen und zu verstehen und die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionen zu fördern.

Die Konferenz von Edinburgh 1910 war eine wichtige Veranstaltung, die die Missionen der Welt zusammenbrachte. Sie fand in Edinburgh, Schottland, statt und wurde von der Generalversammlung der General Conference of the Methodist Church of Great Britain und der General Conference of the Methodist Church of the United States of America einberufen. Die Konferenz hatte das Ziel, die Missionen der Welt zu koordinieren und die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionen zu fördern. Sie war eine wichtige Gelegenheit, die Missionen der Welt zu kennen und zu verstehen und die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionen zu fördern.

Die Konferenz von Edinburgh 1910 war eine wichtige Veranstaltung, die die Missionen der Welt zusammenbrachte. Sie fand in Edinburgh, Schottland, statt und wurde von der Generalversammlung der General Conference of the Methodist Church of Great Britain und der General Conference of the Methodist Church of the United States of America einberufen. Die Konferenz hatte das Ziel, die Missionen der Welt zu koordinieren und die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionen zu fördern. Sie war eine wichtige Gelegenheit, die Missionen der Welt zu kennen und zu verstehen und die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionen zu fördern.

Edinburgh 1910 und 2010 – Bilanz einer zwiespältigen Beziehung zwischen Afrika und dem Westen

50 Jahre nach der politischen Unabhängigkeit und einer fast
ebenso langen Selbstständigkeit der Kirchen in Afrika¹

↘ Samuel Désiré Johnson

Einleitung

Ist Afrika dazu verurteilt, die Entscheidungen des Westens hinzunehmen? Warum ist Afrika immer, oder fast immer, abwesend, wenn es um Entscheidungen über sein Schicksal geht? Während der inzwischen berühmt-berüchtigten „Berliner Konferenz“ (November 1884-Februar 1885) haben die „Herren“ der damaligen Welt (zum größten Teil sind sie es heute noch immer!) über das Schicksal Afrikas entschieden, ohne Afrika zu konsultieren und ohne Wert auf seine Anwesenheit zu legen. Fünfundzwanzig Jahre später wiederholte die „Missionskonferenz von Edinburgh“, was in Berlin passiert ist. Noch einmal, jetzt in Sachen Religion, sind Entscheidungen getroffen worden, die Afrika betrafen, ohne dass es anwesend gewesen oder konsultiert worden ist!

Wenn wir diese beiden Ereignisse miteinander verbinden, wollen wir die Tatsache unterstreichen, dass die politisch-wirtschaftliche Abhängigkeit Afrikas vom Westen mit der religiösen Abhängigkeit vergleichbar ist. Afrika erscheint immer noch nicht Meister seines Schicksals zu sein, weder in politisch-wirtschaftlicher noch in religiöser Hinsicht. Afrika erleidet immer noch Entscheidungen, die anderswo und von anderen getroffen werden, und das in fast jeder Hinsicht.

Warum ist das so? Wessen Fehler ist das? Ist es der Fehler des „bösen“ Westens, der den „armen“ Afrikanern keine Gelegenheit geben will sich selbst zu entwickeln und selbst über ihren Weg zu entscheiden, oder ist es der Fehler der Afrikaner selbst, die ihr Schicksal nicht in die Hand nehmen wollen (oder können)?

Wir denken, dass diese Frage gerade deshalb jetzt zu stellen ist, weil man in diesem Jahr ein doppeltes Jubiläum feiert: einerseits hat man die Hundertjahrfeier der Missionskonferenz von Edinburgh (2.-6. Juni) zelebriert und andererseits feiern mehrere frankophone Staaten Afrikas nacheinander seit Anfang des Jahres die Fünfzig Jahre ihrer „Unabhängigkeit“, eine

¹ Übersetzung aus dem Französischen: Edgar Lüllau.

Unabhängigkeit, der in den meisten Fällen die Selbstständigkeit der afrikanischer Kirchen voranging, zumindest in den frankophonen Ländern.

Dieser Vortrag versucht auf die oben genannten existenziellen Fragen zu antworten. Wir unternehmen im ersten Teil einen kurzen historischen Abriss über die Bedeutung der Berliner Konferenz für die Entwicklung Afrikas im Allgemeinen und für die Entwicklung der Kirchen im Besonderen. Danach sprechen wir von der Bedeutung der Konferenz von Edinburgh und skizzieren, ohne groß Nachsicht zu üben, die heutige Situation Afrikas. Im vierten und letzten Teil werden wir versuchen (Aktualität verpflichtet), einige erste Lektionen aus der Konferenz von Edinburgh 2010 zu ziehen.

1. Die Konsequenzen der Berliner Konferenz (1884–1885)

Wie wir schon oben bemerkt haben, feiern mehrere frankophone Staaten Afrikas in diesem Jahr (2010) ihre politische Unabhängigkeit. An dieser Stelle ist es angebracht zu betonen, dass dieser politischen Unabhängigkeit die Autonomie mehrerer afrikanischen Kirchen voranging. Einige Kirchen haben übrigens ohne großes Aufheben, wie man eingestehen muss, vor einigen Jahren die Fünfzig Jahre ihrer Selbstständigkeit schon gefeiert.² Dies zeigt die bestehende Nähe zwischen den kolonialen und den missionarischen Projekten, was eigentlich nicht weiter nachgewiesen werden muss. Man mag sich vielleicht darüber wundern, dass dem so ist, doch gibt es dafür einen ganz einfachen Grund: Die kolonialen und die missionarischen Projekte waren, obwohl sie nicht identisch waren, das erkennen wir an, sehr miteinander verbunden. Einige würden sogar sagen, dass sie von einander abhängig waren.

Viele Autoren, die sich mit dem Thema der Mission in Afrika beschäftigt haben, bewerten in der Tat die Berliner Konferenz als Anfang der tatsächlichen Kolonialzeit für Afrika.³ Die Berliner Konferenz, die acht Jahre nach der so genannten „geographischen“ Konferenz von Brüssel (1876) stattgefunden hat, wurde auf die Initiative des deutschen Kanzlers Otto von Bismarck für die Zeit vom 15. November 1884 bis zum 24. Februar 1885 mit dem Einverständnis der französischen Regierung einberufen. Vierzehn westliche Mächte (darunter die Türkei und die Vereinigten Staaten) hatten sich versammelt, um gemeinsam die offiziellen Regeln der Kolonisierung

² In Kamerun hat die Evangelische Kirche 2007 ihre Fünfzig Jahre Selbstständigkeit gefeiert. Die Kameruner Baptistenkirche (U.E.B.C.), die sich zu Recht als ihre „Zwillingschwester“ bezeichnen kann, denn sie hat ihre Selbstständigkeit am selben Tag und am selben Ort erhalten, hat nichts dergleichen gefeiert.

³ Kalu, O. U., Afrika-Mission in der Kolonialzeit, in: Jahrbuch der Evangelischen Mission (1985), Bd. 17, 94–106; Faure, J., Histoire des Missions et Eglises protestantes en Afrique occidentale des origines à 1884; Zorn, J. F., Le Grand Siècle d'une Mission Protestante: La Mission de Paris. De 1822 à 1914, Karthala- les Bergers et les Mages, 1993; Johnson, S. D., Schwarze Missionare, weiße Missionare, Kassel, 2004.

Afrikas festzuschreiben. Es ging in der Tat darum zu vermeiden, dass man sich gegenseitig „auf die Füße trat“. Kurz gesagt, Afrika wurde wie ein Kontinent ohne Herrscher betrachtet, über den die westlichen Mächte sich nur einigen mussten, wie sie ihn untereinander aufteilen könnten. So wurde Afrika wie ein gewöhnlicher Kuchen zwischen den westlichen Mächten zerteilt. Die immensen Reichtümer, von denen der Kontinent überquillt, konnten nun skrupellos ausgeplündert werden und seine Bewohner konnten wie Sklaven behandelt werden!

Mit dieser Entscheidung hat die Berliner Konferenz eine neue Epoche europäischer Expansion eingeleitet. Zahlreiche Länder Afrikas und des Pazifiks wurden auf diese Weise Eigentum der einen oder der anderen westlichen Macht oder wurden zu ihren Einflusszonen.⁴ Von da an beginnt die wirkliche Inbesitznahme Afrikas, denn:

„Während noch im Jahr 1876 etwa 10 % Afrikas in europäischer Hand waren, hatten die an der Berliner Konferenz teilnehmenden Kolonialmächte im Jahre 1902 bereits 90 % des Territoriums Afrikas unter sich aufgeteilt.“⁵

Auch die Beziehungen zu den missionarischen Unternehmungen änderten sich ebenfalls radikal. Die missionarischen Werke in Afrika nahmen eine neue Wende. Es kam zu einer engen Zusammenarbeit zwischen den westlichen Missionsgesellschaften und ihren jeweiligen Regierungen. Diese neuen Beziehungen warfen zum Beispiel in Kamerun die bisherige missionarische Arbeit komplett über den Haufen. Vor der Berliner Konferenz existierte in Kamerun eine unabhängige Baptistenkirche mit einheimischen Pastoren (die Native Baptist Church – NBC –, gegründet von schwarzen Missionaren aus Jamaika, unterstützt von der Londoner Baptisten Missionsgesellschaft – BMS –). Nach der Berliner Konferenz wurde diese Kirche unter die Leitung einer neuen Missionsgesellschaft gestellt (Basler Mission) und verlor so ihre Unabhängigkeit. Als Kamerun deutsche Kolonie wurde, ersetzte eine deutschsprachige Mission die englischsprachige BMS.⁶ Im Allgemeinen engagierten sich die westlichen Missionsgesellschaften in den Gebieten, in denen ihre Regierungen präsent waren. So gewann das Bild des weißen Mannes an Einfluss. Der Schwarze, der bisher schon vor der Berliner Konferenz hohe Verantwortung in den Kirchen ausgeübt hatte, wurde auf den Rang eines einfachen Komparsen herabgestuft.⁷

⁴ Fieldhouse, D., Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert, in: Momsen, W. (Hg.) Fischer Weltgeschichte 29 (1998), 178.

⁵ Die „Berliner Konferenz“ 1884. Erklärung der Europäischen Baptistischen Mission anlässlich der Feier ihres 50jährigen Bestehens in Berlin im Jahr 2004, Berlin 1. Mai 2004, 1.

⁶ Johnson, S. D., Schwarze Missionare, 16–35.101 ff.

⁷ Der erste schwarzafrikanische Bischof südlich der Sahara wurde in Rom von Papst Léon X ordiniert 1518 (J. P. Messina, Culture christianisme et quête d'une identité africaine, Paris 2007, 56 ff.). Wir werden weiter unten sehen, dass die Berliner Konferenz ebenso Auswirkungen hatte für die Tätigkeit von Samuel Ajayi Crowther und die Abwesenheit der Afrikaner auf der Konferenz von Edinburgh 1910.

Die Beziehungen zwischen den westlichen Missionsgesellschaften und der kolonialen Administration waren jedoch komplexer, als dass sie auf den ersten Blick zu durchschauen wären. Ganz allgemein kann man bestätigen, dass die westlichen Missionare insgesamt das koloniale System unterstützt haben. Es ist offensichtlich, dass einige unter ihnen ihre Administration ohne Vorbehalt und ohne rechtes Gespür unterstützt haben. Es muss aber auch anerkannt werden, dass andere nur deshalb mit ihrer Administration zusammen gearbeitet haben, weil sie dazu genötigt waren. Einige haben aber auch vehement gegen die koloniale Verwaltung opponiert, und sind offen für die lokale Bevölkerung eingetreten. Es muss auch hervorgehoben werden, dass die Stellung der Missionare auf dem Missionsfeld nicht in jedem Fall der der Direktion der Missionsgesellschaft im Heimatland entsprochen hat.⁸ Trotz aller dieser Vorbehalte, muss zugegeben werden, dass die missionarische Arbeit eng mit dem kolonialen Unternehmen verknüpft war. Dies hatte zur Folge, dass die Mission und die aus ihr entstandenen Kirchen und ihre Werke zu freiwilligen oder unfreiwilligen Partnern des westlichen Imperialismus geworden sind. Die westlichen Missionare wurden so zu einem wichtigen Element, das dem kolonialen System erlaubte sich zu behaupten.

1.1. Der Prozess der Entkolonisierung:

Unabhängigkeit oder indirekte Vormundschaft?

Die Fünfzigjahrfeier der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten, die in einigen Ländern Afrikas heute gefeiert wird, setzt das Gedenken an das Ende der Herrschaft des Westens über Afrika voraus, wie sie von der Berliner Konferenz, wie wir oben gesehen haben, mit Macht institutionalisiert worden war. Diese Unabhängigkeiten wurden am Ende eines Prozesses der Entkolonisierung erreicht, die 1958 mit dem Referendum der „*Communauté franco-africaine*“ unwiderruflich eingeleitet worden war. Man muss auch betonen, dass frühere entscheidende Ereignisse, wie die Veränderung des Zeitgeistes, eingeleitet durch die Konferenz Blockfreierstaaten 1955 in Bandung, vor allem aber die Katastrophe des andauernden Algerienkrieges (1954–1962), Frankreich dazu zwangen, seine Beziehungen zu den Kolonien zu überdenken.

Für uns war es keine Entkolonisierung, die in die Unabhängigkeit mündete, sondern vielmehr eine nun indirekte Vormundschaft Frankreichs über seine alten Kolonien. Die relative „Gewaltfreiheit“ der Unabhängigkeitsbestrebungen dieser Staaten ist gerade ein Beweis für unsere Thesen. Überall wo es Opposition gegeben hat (wie zum Beispiel in Kamerun), hat es Gewalt gegeben. Frankreich hat jedes Bestreben nach wahrer Unabhän-

⁸ Die Missionare der BMS in Jamaika haben sich stark in die Emanzipationsbestrebungen der schwarzen Sklaven eingemischt, während die Londoner Direktion dazu eine viel reserviertere Position hatte, man kann auch sagen, eine gegensätzliche, sie empfahlen den Missionaren, die Sklaven nicht zu unterstützen!

gigkeit mit brutalem Blutvergießen unterdrückt. Tatsächlich hatte Frankreich in seinen alten Kolonien und Mandatsgebieten (Kamerun und Togo) Marionetten an die Spitze eingesetzt, die sie kontrollieren konnten und die nur die Aufgabe hatten, die französischen Interessen zu wahren. Vorher beherrschte Frankreich diese Länder durch den französischen Hohen Kommissar, seitdem geschieht dies durch die Einheimischen, die nur zu diesem Zweck an die Spitze ihrer Länder gelangt sind.

Als die siebzehn Länder Afrikas 1960 die so genannte Unabhängigkeit erlangten, waren sie keineswegs an das Ende der Kolonisation angelangt, die 1884/85 begonnen hatte, und die also verhältnismäßig kurz gewesen sei (aber immerhin 75 Jahre gedauert hatte!), wie Philippe Gaillard behauptet.⁹ Die Bedingungen für die Gewährung der Unabhängigkeit waren von Anfang an so subtil angelegt, dass sie den Afrikanern keine Möglichkeit gewährten, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Hatte nicht L. S. Senghor, einer der „Väter der Unabhängigkeit“, erklärt, als er von der Unabhängigkeit sprach, dass es sich dabei *„nicht um einen Bruch oder eine Trennung handelte, sondern um eine Unabhängigkeit im Rahmen einer vertraglich festgelegten Gemeinschaft, aber keineswegs um eine gemeinsame Geschäftsführung“*.¹⁰ F. Houphouët-Boigny, der an die Spitze der Elfenbeinküste gesetzt worden war, war sogar gegen die Idee, dass die afrikanischen Staaten unabhängig von Frankreich werden sollten. Er befürwortete dagegen eine *„Franko-afrikanische Gemeinschaft“*, gelenkt von der Metropole. Der kürzlich verstorbene Kameruner Journalist und Widerstandskämpfer, Pius Njawé, urteilt seinerseits, dass die afrikanischen Staaten niemals unabhängig geworden sind:

„Von welcher Unabhängigkeit spricht man? Gibt es eine Unabhängigkeit, wenn ein Volk in seinen vitalsten Interessen abhängig ist von Fremden, wenn es seinen Kaffee oder seinen Kakao zu einem Kurs verkauft, der von anderen festgelegt wird? Nichts, so scheint es, geschieht in Kamerun oder in anderen frankophonen Staaten, ohne Zustimmung von Frankreich. Wenn es einen Regierungswechsel gibt, hat man immer noch den Eindruck, dass Paris die Fäden zieht. Siehe Gabon im letzten Jahr oder Togo 2005 oder die Elfenbeinküste seit dem Tode von Felix Houphouët-Boigny. Ebenso kann man von Unabhängigkeit nur in Anführungsstrichen sprechen, wenn ein Land seine Währung nicht kontrollieren kann. Wenn ich nach Benin fliege, eine Stunde Flug [von Kamerun aus], muss ich mit meinen Franc ‚Cfa d’Afrique centrale‘ Euros oder Dollars kaufen, die ich mir bei der Ankunft in westafrikanische Cfa umtauschen lassen muss.“¹¹

Die feierlichen Zeremonien, die zur Erinnerung dieser Ereignisse in Frankreich stattfanden, geben Pius Njawé vollkommen Recht. Frankreich hat entschieden die *„Unabhängigkeiten“* seiner alten Kolonien am 14. Juli in Paris zu feiern! Der belgische König hat sich nach Kinshasa begeben, um

⁹ Ph. Gaillard, *La marche vers les indépendances*, <http://www.jeuneafrique.com>.

¹⁰ Ebd.

¹¹ P. Njawé interview in: *Le Messenger en ligne*, am 28. Juni 2010, <http://www.lemessenger.net>.

dort an den Feierlichkeiten zur Erinnerung an die Unabhängigkeit seiner alten Kolonie teilzunehmen, während Präsident Sarkozy es nicht nötig hatte, ein Gleiches zu tun. Die afrikanischen „Unabhängigkeiten“ wurden merkwürdigerweise im Rahmen des Nationalfestes Frankreichs am 14. Juli in Paris gefeiert! Die afrikanischen Staatshäupter sind dorthin eingeladen worden (einige sagen vorgeladen, was an die Periode der franko-afrikanischen Gemeinschaft erinnert, als die afrikanischen Staatshäupter kamen, um General De Gaulle die Ehre zu erweisen). Die Armeen der dreizehn alten französischen Kolonien nahmen an der Parade teil, während die alten afrikanischen Kämpfer (verächtlich „*tirailleurs sénégalais*“ genannt), die unter Einsatz ihres Lebens für Frankreich gekämpft hatten, in Bezug auf ihre Rente im Vergleich zu ihren französischen Kollegen auf beschämende Weise diskriminiert werden, obwohl sie doch alle gemeinsam für Frankreich gekämpft hatten!

Eine aufmerksame Analyse der Beziehungen, die Frankreich weiterhin mit seinen alten Kolonien unterhält, zeigt, dass die Kolonisierung, eingeleitet während der Berliner Konferenz, noch nicht wirklich ein Ende gefunden hat. Der Prozess der Entkolonisierung, eingeleitet vor 50 Jahren, war ein Täuschungsmanöver, denn die Unterwerfung oder die Herrschaft über Afrika setzt sich bis heute fort. Es ist also keine Fünfzigjahrfeier unserer Unabhängigkeit, die wir begehen können, sondern vielmehr das Scheitern einer wahren Emanzipation gegenüber den Herren der Welt von gestern und von heute.

2. Afrika abwesend in Edinburgh 1910

Was in Berlin in politisch-wirtschaftlicher Hinsicht geschehen ist, hat sich fünfundzwanzig Jahre später auch in religiöser und missionarischer Hinsicht während der Missionskonferenz von Edinburgh 1910 wiederholt! Die Missionskonferenz von Edinburgh bestätigt in der Tat den Versuch des Westens, die Herrschaft über den Rest der Welt zu erlangen, wie Brian Stanley bestätigt:

„Das Bild wachsender Zustimmung zwischen Missionen und Regierungen hat in der Tat einen gewissen Tatsachenhintergrund. Die getroffenen Erklärungen der Berliner Konferenz von 1884–85 und der Brüsseler Konferenz von 1890 haben den europäischen Mächten ermöglicht, wenn auch in verschwommenen Ausdrücken, die Missionsgesellschaften als Teil ihres weiten Programms der Zivilisierung Afrikas zu betrachten. Jetzt, als die kolonialen Grenzen allgemein feststanden, erschienen die Missionare immer mehr als Gewinn denn als Gefahr.“¹²

¹² B. Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910. Studies in the History of Christian Missions*, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (UK) 2009, 265: *The picture of growing harmony between missions and government had some basis in fact. The General Acts of the Berlin Conference of 1884–5 and the Brussels Conference of 1890 had committed*

Mit anderen Worten, die Konferenz von Edinburgh bestätigt oder präzisiert die kolonialen Grenzen. Sie ist in diesem Sinne die logische Fortsetzung der Konferenzen von Berlin und Brüssel! Als Konsequenz daraus kann man behaupten, ohne Gefahr zu laufen sich zu irren, dass die Konferenz von Edinburgh ein implizites Einverständnis zwischen den protestantischen Missionen und des westlichen Imperialismus sanktionierte. In der Tat, obwohl die Konferenz sich für die bestehenden Beziehungen zwischen den Missionsgesellschaften und den Regierungen interessierte, hat sie sich keineswegs mit dem Ungleichgewicht der Kräfte zwischen der westlichen Welt und der nicht-westlichen Welt beschäftigt.¹³ Ganz im Gegenteil, die Konferenz fand zu einer Zeit statt, als die Organisatoren sich vollkommen ihrer Privilegien bewusst waren, die die wirtschaftliche Macht ihres Landes ihnen gewährte. Es ging ihnen darum, sich dieser Macht zu bedienen, um die Evangelisation der Welt zu realisieren.¹⁴ Hatte nicht John Mott, einer der Hauptakteure dieser Konferenz, die Ambition „die ganze Welt in dieser Generation zu evangelisieren“?

2.1. Die Konferenz von Edinburgh zwischen Mythos und Realität

Obwohl die Konferenz von Edinburgh sich als „weltweit“ verstand (*Weltmissionskonferenz*), war sie keineswegs repräsentativ, weder ökumenisch noch geographisch und keinesfalls in ihrer Zusammensetzung in Bezug auf die Gesamtheit der Christenheit im Jahre 1910.

2.1.1. Auf ökumenischer und geographischer Ebene

In Wirklichkeit war die Konferenz eine große beratende Versammlung protestantischer Kirchen, um ihre „missionarischen Armeen“ in den „letzten Kampf“ gegen die Kräfte der Finsternis des Paganismus zu senden, der jenseits der Grenzen der westlichen Christenheit immer noch regierte. Man war in der Tat der Überzeugung, dass durch eine Verstärkung der missionarischen Einsätze der westlichen protestantischen Kirchen, die Welt eine solche Veränderung erleben könnte, die das Reich Gottes in seiner Fülle und Herrlichkeit herbei zu führen vermag.

Es muss dennoch mit Brian Stanley anerkannt werden, dass die Ambition, die ganze Welt zu evangelisieren, nicht das einzige Ziel dieser Konferenz war. Schon vor der Konferenz wurde auf beiden Seiten des Atlantiks der Wunsch geäußert, dass die Einheit des Protestantismus zum Thema dieser Begegnung gemacht werden sollte. Im Gegensatz zu den Hoffnungen vieler, war es dieses zweite Ziel, das später zur größten Errungenschaft der

the European powers albeit in vague terms, to the support of missions as part of a wider programme for the civilization of Africa. Now that Colonial frontiers were largely settled, missionaries seemed more frequently an asset than a threat.

¹³ Siehe Bericht der Kommission VII; siehe auch B. Stanley, *The World Missionary*, 248–276.

¹⁴ Siehe Bericht der Kommission I, 10.

Konferenz erklärt wurde und das die Hauptakteure nachträglich als das Hauptziel der Konferenz ausgaben. Es scheint, dass sich ein gewisser Gedächtnisschwund bei den Hauptteilnehmern einstellte, der später ihre ganze Erinnerung daran auslöschen sollte, dass das Hauptziel der Konferenz die mittelfristige Realisierung der Evangelisation des Globus war.¹⁵

Diese Neuinterpretation der Konferenz durch ihre Hauptorganisatoren hat so zu einem historischen Anachronismus geführt, der Edinburgh zum „Geburtsort“ der ökumenischen Bewegung gemacht hat. Fast alle Forscher, die sich heute der ökumenischen Bewegung widmen, fixieren ihren Anfang auf das Jahr 1910. Das ist vor allem deshalb ein Irrtum, weil die Konferenz nur ein Segment der weltweiten Christenheit versammelte (in der Mehrzahl Evangelische Protestanten mit Ausnahme von 35 Repräsentanten der Anglikanischen Kirche Englands). Dabei repräsentierten die Delegierten keineswegs ihre Kirchen, noch weniger ihre Denominationen. Es handelte sich in Wahrheit um ein Treffen von protestantischen und anglikanischen Missionsgesellschaften, die entsprechend ihres geleisteten Beitrages zur Evangelisation der „Nicht-Christen“ ausgewählt wurden. Man wollte auf diese Weise verhindern, dass die dogmatischen Dispute auf das Missionsfeld „exportiert“ würden, was das missionarische Werk behindert hätte. Konsequenter Weise wurden dogmatische Fragen aus den Debatten der Konferenz verbannt. Man sollte aber nicht den Blick auf die Tatsache verlieren, dass der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), den man willkürlich als „direkte“ Frucht dieser Konferenz bezeichnet, erst 38 Jahre später (1948) und im selben Geiste wie die „Vereinten Nationen“ (1945) nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges gegründet worden ist.

Es muss betont werden, dass das Wort „Ökumene“ damals nicht denselben Sinn hatte wie heute. In der Tat, die Konferenz von Edinburgh 1910 wurde, ganz wie die beiden Vorgänger (London und New York), als „ökumenisch“ im ursprünglichen Sinne des Wortes bezeichnet, das heißt die Ambition richtete sich an alle menschlichen Rassen. Die so genannten „christlichen“ Nationen (das heißt Europa, unter Ausschluss der Türkei, der USA und einiger Länder im Süd-Osten Europas) waren nicht Ziel dieses Missionsprojektes der Konferenz. Die von der römisch-katholischen Kirche beherrschten Regionen (Lateinamerika zum Beispiel), ebenso wie die Regionen der Orthodoxen waren von der Liste der Länder, die es zu „christianisieren“ galt, ausgeschlossen. Mit anderen Worten, es ging um die Mission der Christenheit gegenüber dem Heidentum. Die geographischen Grenzen zwischen den christlichen Ländern und den der Nicht-Christen waren so groß geworden wie niemals zuvor. Auf Grund dieser Tatsache hat man die Mission der Kirche begrenzt und damit die Mission Gottes nur auf einen gewissen Teil der Menschheit beschränkt.¹⁶

¹⁵ B. Stanley, *The World Missionary*, 2–10.

¹⁶ Ebd., 49–55.72.

2.1.2. Auf die Ebene der Repräsentativität

Die Konferenz von Edinburgh 1910 war, trotz ihrer herausragenden Stellung in der Geschichte, in Bezug auf die Teilnehmerzahl von geringerer Bedeutung als die von London 1888 (1579 Delegierten) und von New York 1900 (2500 Delegierten). Von den 1215 in Edinburgh anwesenden Delegierten kamen nur 19 Personen aus der nicht-westlichen Welt und repräsentierten, was man zu dieser Zeit „die jungen Kirchen“ nannte. Von diesen 19 Personen kamen 18 aus Asien. Dank der positiven Einstellung des Tagungsleiters erhielten mehrere von ihnen Rederecht und gaben wichtige Beiträge während der Konferenz ab, doch, obwohl sie Interesse erregten, wurden sie kaum wirklich gehört.¹⁷

Von diesen 19 Personen kam eine aus Afrika: Mark Christian Hayford aus Ghana,¹⁸ ein Doktor der Theologie, der in Europa und den USA lehrte und der versuchte, Geld für den Bau der Kirche in seinem Land zu sammeln.¹⁹ Wahrscheinlich wurde er erst nachträglich eingeladen, denn sein Name befindet sich nicht in den Delegiertenlisten zu Beginn der Konferenz. Aus diesem Grund hat die Forschung lange Zeit angenommen, dass kein Delegierter, in Afrika geboren, in Edinburgh anwesend war.²⁰ Vielmehr wurde der afrikanische Kontinent von den westlichen Missionaren repräsentiert, die in Afrika arbeiteten, obwohl die Organisatoren ganz deutlich gewünscht hatten, dass ein oder zwei „Natives“ Teil der Delegationen sein sollten! Wir können deshalb mit Stanley behaupten, dass die Stimme des afrikanischen Christentums in Edinburgh aus dem einfachen Grund nicht gehört wurde, weil die Bewohner Afrikas, selbst wenn sie Christen waren, wie Primitive betrachtet wurden, die auf die letzte Stufe der religiösen Hierarchie gehören.

„Die Bewohner des afrikanischen Kontinents wurden 1910 noch immer als primitive und kindliche Menschen auf der untersten Sprosse der evolutionären Entwicklung betrachtet, also als relativ unwichtig für die Weltkirche.“²¹

Afrika hatte 1910, abgesehen von dem oben erwähnten Hayford, mehrere christliche Leiter, die ausreichend ausgebildet und auch charismatisch waren, um ihren Kontinent in Edinburgh würdig zu vertreten. Wir erwähnen hier drei von ihnen: Dandeson Crowther, Sohn des ersten afrikanischen protestantischen Bischofs S. A. Crowther (1807–1891); John Jabavu Tengo,

¹⁷ Ebd., 95–131.

¹⁸ Ebd., 12–13, 91–131.

¹⁹ Vgl. G. M. Haliburton, A non-success Story, in: Journal of Religion in Africa, Bd. 12, Nr. 1, Leiden 1981, 20–37.

²⁰ Einige Schwarze (sieben oder acht) waren in der Tat in Edinburgh präsent und erregten viel Aufmerksamkeit wegen ihrer „exotischen“ Kleidung, aber es handelte sich um Schwarze Nordamerikaner, die von Sklaven abstammten, und die wahrscheinlich niemals einen Fuß auf afrikanischen Boden gesetzt hatten.

²¹ B. Stanley, The World Missionary, 13: *The inhabitants of the African continent were still in 1910 regarded as primitive, childlike and at the bottom of the evolutionary hierarchy, relatively unimportant for the future of the World Church.*

Lehrer, Journalist, Verleger und Prediger des Evangeliums (1859–1921); und James E. K. Aggrey, Lehrer und Pastor, Doktor der Theologie (1875–1927). Von ihm hat man sich das Bild eines Vorreiters für die Kooperation zwischen Schwarzen und Weißen und eines großen Befürworters der Ausbildung junger Frauen bewahrt.²²

Diese drei Persönlichkeiten zeigen, dass Afrika in dieser Zeit Männer (und wahrscheinlich auch Frauen) hatte, die fähig waren, ein schon bewährtes afrikanisches Christentum zu repräsentieren. Wenn man vom afrikanischen Christentum spricht, dann von dem Christentum, dessen Vorreiter und berühmtester Repräsentant S. A. Crowther war. Dieses Christentum war afrikanisch und unterschied sich von dem, was im Westen gelebt wurde.²³

3. Die Situation Afrikas heute

Aus Sicht all dessen, was geschehen ist, können wir mit anderen, ohne uns groß zu irren, behaupten, dass die moralische Schuld des Westens gegenüber Afrika viel schwerer wiegt als die materielle Schuld. Die in der Tat durch den Westen verursachte Teilung Afrikas seiner Sprachen, Rassen, Grenzen und Religionen trägt bis heute zur Schwächung des Kontinents bei. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass viele ethnische Unruhen und Kriege durch eine seit 1884/85 herrschende koloniale und nekoloniale Politik verursacht sind, die in erster Linie den westlichen Interessen dient.²⁴ Bis heute kämpft Afrika mit vielen Schwierigkeiten, die ihren Ursprung in der Kolonisierung haben. Man darf sich nicht wundern, dass die meisten Konflikte, die Afrika heute zermürben (Liberia, Kongo, Demokratische Republik, Sudan, Angola ...), in den Regionen stattfinden, die in der Hauptsache von den großen westlichen Multinationalen Unternehmen ausgebeutet werden. Während diese Kriege die lokale Bevölkerung dezimieren und die Wirtschaft des Landes ruinieren, hindert dies alles die Multinationalen Unternehmen keineswegs, deren Reichtum zu exportieren und große Gewinne zu machen!

Heute erscheint Afrika in den westlichen Medien als „armer“ und „mittelloser“ Kontinent. Dennoch sind von den westlichen Staaten und den internationalen Instituten (Weltbank und Internationaler Währungsfond) Maßnahmen getroffen worden, um diesem Kontinent zu „helfen“. Alle hervorragenden Pläne der Strukturanpassungsprogramme (*Plans d'Adjustement Structurel*, PAS) der Jahre 1980 sind bedauerlicherweise gescheitert. Neue Maßnahmen des Schuldenerlasses der afrikanischen Staaten, wie die

²² Für mehr Informationen zu diesem Thema siehe: S. D. Johnson, L'absence virtuelle de l'Afrique à Edinburgh 1910, in: *Mission*, Nr. 198, 16 f.

²³ Ebd.

²⁴ N. Rech, L'Afrique, victime de ses richesses minières, in: *Développement et Coopération*, Nr. 5, Septembre /Octobre 2002, 4 f.

Initiative zur Reduzierung der Schuldenlast der hoch verschuldeten armen Länder (PPTE *Pays Pauvres Très Endettés*, engl. Heavily Indebted Poor Countries, HIPC) sind eingeleitet worden. Trotzdem gibt es keine Garantien, dass sie dort, wo andere Programme gescheitert sind, diesmal Erfolg haben werden.

[Hier eine Zwischenbemerkung, um daran zu erinnern, dass der Westen, der die Institutionen von Bretten Woods (Weltbank und Internationaler Währungsfond, WB, IWF) gegründet hat und der den afrikanischen Staaten dringend rät, ihre Wirtschaft neu aufzustellen, sich angesichts der eigenen wirtschaftlichen Schwierigkeiten ihrer Länder strikt weigert, sich der Instrumente dieser Institutionen auch selber zu bedienen. Angesichts der aktuellen Krise Europas zieht es die Europäische Union vor, einen eigenen Sicherheitsfond zu gründen, statt sich der Hilfe des Weltwährungsfonds zu bedienen. Wenn diese Institutionen wirklich berufen sind, Ländern in Schwierigkeiten zu helfen, warum verwirft Europa diese Hilfe?]

Alle von diesen Institutionen vorgesehenen Maßnahmen haben als Ziel die Armut zu bekämpfen, was aber eigentlich ein Widerspruch ist für einen Kontinent, der reich ist. Die vom Westen und ihren Organisationen (WB, IWF) vorgesehenen Maßnahmen, in Afrika „die Armut zu reduzieren“, sind in der Tat seltsam. Diese Maßnahmen lassen vermuten, dass die Armut Afrikas angeboren sei! Schon unter psychologischem Aspekt ist es wahrhaft gefährlich, dass man Pläne entwirft, um „gegen die Armut zu kämpfen“, anstatt „den Reichtum auszuschöpfen“, in dem dieser Kontinent schwimmt. Wir glauben in der Tat, dass die Bitte an die Afrikaner, „die Armut zu bekämpfen“, deshalb gefährlich ist, weil es sich dabei um eine Strategie handelt, die den Afrikaner davon überzeugen soll, dass er wirklich arm ist und sein Heil von der „Generosität“ des Westens kommen muss. Vor einigen Jahrzehnten schrieb das Magazin „*The Economist*“, dass Afrika ein „Kontinent ohne Hoffnung“ sei. Nach Meinung des Autors dieses Artikels, sei Afrika ein zurückgebliebener Kontinent ohne jede Hoffnung auf Wachstum, ein Kontinent mit korrupten, um nicht zu sagen kriminellen Politikern. Es gilt aber anzuerkennen (Redlichkeit verpflichtet), dass die Analyse des Magazins nicht vollkommen falsch ist. Soll das aber heißen, dass Afrika ein armer Kontinent ist? Wir können nicht die Tatsache ignorieren, dass Afrika heute ein wirtschaftlich und geopolitisch marginalisierter Kontinent ist, denn:

„Auch abgesehen von der kürzlich vollzogenen Modifikation, bedingt durch die Diversifikation der Partner und der Auswirkung der Weltkrise, bleibt Afrika bestimmt von einem langfristigen Trend der Stagnation seiner Produktion, die ihn gegenüber der Entwicklung der Wirtschaft und des Geldstroms der internationalen Finanzen als völlig unbedeutend an den Rand drängt. Die 12 % Anteile Afrikas an der Weltbevölkerung erwirtschaften nur 1,5 % gesamtwirtschaftliches Wachstum (BIP), nur 2 % der Weltwirtschaft und 2–3 % von ausländische Direktinvestitionen (Investissement Direct Etranger, IDE) [...] Zu dieser wirtschaftlichen Marginalisierung kommt eine gewisse geopolitische Deklassierung

hinzu. Nach dem Fall der Berliner Mauer richtet sich der Blick Europas, insbesondere der des Kapitals, immer mehr nach Osten“.²⁵

Wir sind mit dem Autor einig, dass diese Erklärung fundiert ist. Sie hat zu dem den Verdienst, dass sie aufzeigt, wie widersprüchlich Afrika ist. Denn im Gegensatz zu dem, was oft behauptet wird, ist Afrika weit davon entfernt arm zu sein:

„Der afrikanische Kontinent besitzt wichtige Bodenschätze, die 30 % der ausgewiesenen Weltreserven ausmachen. Der Anteil Afrikas an den Weltreserven beträgt zum Beispiel 89 % an Platin, 81 % an Chrome, 61 % an Magnesium, 30 % an Bauxit und 40 % an Gold. Die Produktion Afrikas wird auf 50 % der Weltproduktion an Diamanten geschätzt, 15 % an Bauxit, 25 % an Gold und 20 % an Uran.“²⁶

Afrika ist also ein reicher Kontinent, sehr reich sogar, selbst wenn seine Bevölkerung arm ist, sehr arm sogar und in der allergrößten Misere lebt. Man hat also das Recht sich zu fragen, warum das so ist.

Wir sind davon überzeugt, dass die Schuld nicht nur auf einer Seite liegt. Die Situation Afrikas ist so, weil einerseits die „Herren der Welt“ weiterhin die Reichtümer Afrikas zu ihrem eigenen Profit ausbeuten, wie es seit der Berliner Konferenz beschlossen worden ist. Das ist heute in Afrika für niemanden ein Geheimnis, denn die Armut, die Misere, die Krankheiten und die Kriege sind nicht einzig und allein verursacht durch unsichtbare Kräfte, sondern auch von Individuen und kaum zu identifizierenden Institutionen, ohne dabei die strukturellen Mechanismen, auferlegt vom Neoliberalismus, zu vergessen. Keiner in Afrika ignoriert, dass die Totengräber Afrikas sich in London, Paris und Washington befinden:

„Die Analyse der Situation der Länder der Dritten Welt [...] weist in allgemeiner Übereinstimmung nach, dass Armut und Unterdrückung die meist erkennbaren Eigenschaften der dritten Welt sind. Die massive Armut nimmt zu [...] Aber, diese Armut ist in der Tat kein Zufall, sondern das Ergebnis struktureller Ausbeutung und Unterdrückung; sie stammt aus jahrhundertelanger kolonialer Machtausübung und ist vom gegenwärtigen internationalen Wirtschaftssystem gestützt.“²⁷

Die Tatsache, dass der Kontinent Afrika noch nicht wirklich unabhängig ist, ist die Wurzel der Armut seiner Bevölkerung, die in einem reichen Kon-

²⁵ Ph. Hugon, *L'Afrique, un continent toujours convoité ? L'Ena hors les murs*, mars 2010, <http://www.Iris-France.org>.

²⁶ Conférence internationale: *Exploitation minière et développement durable en Afrique*, <http://www.mediterranee.org>.

²⁷ ND. Nr. 9–10, 78, zitiert nach: E. Dussek, *Theologies of the „Periphery“ and the „Centre“ Encounter or Confrontation?*, in: *Concillium* 171 (1984), 89: „The analysis of the situation of Third World countries [...] revealed a general agreement that poverty and oppression are the most obvious characteristics of the Third World. Massive poverty is increasing ... But this poverty is not an accidental fact. It is the result of structures of exploitation and domination; it derives from centuries of colonial domination and it is reinforced by the present international economic system.“

inent lebt, von dem Reichtum aber nicht profitieren kann. Das ist in etwa das, was Präsident Barack Obama in seiner Rede vor dem ghanaischen Parlament erklärt hat, als er sagte, dass die Afrikaner selber über die Zukunft ihres Kontinents zu entscheiden haben.

Der andere Grund für diese Situation ist unbestritten die Unverantwortlichkeit und die Fahrlässigkeit einiger afrikanischer Politiker. Wie Präsident Barack Obama in der oben genannten Rede sagte, laden die Afrikaner gerne die Verantwortung für ihre Probleme anderen auf. Ohne die Verantwortlichkeit der Kolonisation und des Westens für die gegenwärtige Situation Afrikas herunterzuspielen, bekräftigt Präsident Obama, dass diese nicht die einzig Schuldigen an der Misere Afrikas sind. Mit anderen Worten gesagt: auch die afrikanischen Verantwortlichen tragen ihren Teil der Verantwortung. Deshalb ermahnte er sie mit folgenden Worten:

„Also täuscht euch nicht: die Geschichte ist auf Seiten der couragierten Afrikaner und nicht auf Seiten derer, die sich eines Staatsstreichs bedienen, oder die die Verfassung verändern, um an der Macht zu bleiben. Afrika hat nicht starke Männer nötig, sondern starke Institutionen.“²⁸

Der Südafrikaner Breytenbach hat schon vor einigen Jahren diesen Standpunkt vertreten, in dem er behauptete, dass seiner Meinung nach Afrika nicht mehr das Recht hat, sich mit dem Hinweis zu entlasten, von Europa kolonisiert zu sein und ausgebeutet worden zu sein, denn seine Misere hat auch selbst gemachte Gründe.²⁹ Die beklagenswerte Situation des Kontinents ist folglich den Afrikanern selber zuzurechnen, denn, wie viele heute behaupten, hat bei den afrikanischen Unabhängigkeiten nur ein Wechsel der Unterdrücker stattgefunden. Man ist von der Unterdrückung durch den „kolonialen Imperialismus“ zu einer Unterdrückung durch die „einheimischen Machthaber“ gelangt. Die neuen afrikanischen Verantwortungsträger, die ihre Völker nach den Kämpfen für die Unabhängigkeit vernünftiger Weise zum Wohlstand hätten führen sollen, behandelten ihre Völker wie eine zu vernachlässigende Sache, in dem sie sie ihrer Träume und Hoffnungen beraubten. Der Kameruner Universitätslehrer Jean Achille Mbembe erinnert an die Gründe für das Debakel der Kameruner Fußballnationalmannschaft bei der Fußball-WM in Südafrika und legt eine Analyse vor, die unserer Meinung nach für viele Länder des Kontinents zutrifft. Für ihn steht fest:

²⁸ Offizieller Text (Französisch) der Rede des Präsidenten Obama, herausgegeben vom Büro des Sekretärs der Presse des Weißen Hauses.

²⁹ B. Breytenbach, Afrika muss sich neu erfinden, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 4. 12. 2005 / Nr. 48, 15; siehe auch denselben Autor in: „Die Zeit“, www.zeit.de/2004/50/Fortschritt. Es ist zu betonen, dass diese Form der Selbstkritik der Afrikaner über ihren Kontinent seit Anfang der Jahre 1990 durch drei Werke begonnen hat: L’Afrique va-t-elle mourir? (Kä Mana), Et si l’Afrique refusait le développement? (A. Kabou), L’Afrique a-elle besoin d’un programme d’ajustement culturel? (D. Etounga Manguelle).

„Die Probleme [Afrikas] sind struktureller Art [...] Es ist die seit über dreißig Jahren andauernde Abkapselung der Macht einer Elite von seniler Mentalität, die verschwenderisch, käuflich und kurzsichtig ist, die einzig auf privates Vergnügen aus ist und dabei ein ganzes Land und ein ganzes Volk aufs Spiel setzt, das sie seither behandelt wie Eindringlinge und fremde Okkupanten. Das ist interner Kolonialismus, der erklärt, warum wir dorthin gelangt sind, wo wir sind – und dies berührt alle Bereiche des sozialen, wirtschaftlichen, intellektuellen und kulturellen Lebens und nicht nur alleine den Fußball.“³⁰

Paradox erscheint es, dass Afrika einerseits auf dem wirtschaftlich und geostrategisch letzten Platz rangiert, aber in Sachen Religion den ersten Rang innehat, was sage ich, es erscheint als sei es Champion in allen Kategorien der Religion! Die westlichen Medien, die uns zuerst erzählen, dass Afrika ein armer Kontinent ist ohne Hoffnung, der keine Rolle spielt auf dem Schachbrett der Welt, sind dieselben, die uns nun glauben machen wollen, dass Afrika der Kontinent ist, in dem das Christentum die höchsten Wachstumsraten zu verzeichnen hat. Einige behaupten sogar, dass das Christentum heutzutage das Zentrum seines Schwergewichts in die südliche Hemisphäre verlegt hätte! Doch das ist nicht der Fall, denn gegen allen Anschein bleibt Afrika auch auf religiösem Gebiet zurück. Weil die Anzahl der Christen in Europa zurückgeht, scheint das Wachstum der Kirchen in den „*Ländern der Dritten Welt*“ außerordentlich zu sein. Deshalb hat man den Eindruck, als würden sich Afrika, Lateinamerika und Asien heutzutage wie die neuen Bastionen des Christentums präsentieren.

Trotzdem haben wir den Eindruck, auch wenn für Afrika und die Afrikaner diese Behauptungen sehr schmeichelhaft erscheinen, dass dies nicht die ganze Realität wiedergibt. Es gilt redlich zu sein und anzuerkennen, dass die meisten Kirchen Afrikas noch immer vom Westen abhängig sind und zwar auf dem Gebiet der theologischen Reflexion und der Ethik (alle Theologie, die nicht vom Westen kommt ist suspekt und wird bekämpft, andererseits wird ein enormer Druck auf die Kirchen Afrikas ausgeübt, wenn sie zum Beispiel eine Position gegen die Homosexualität einnehmen). Ebenso bleibt die Kirche Afrikas finanziell vom Westen abhängig. Ohne die finanzielle Hilfe des Westens kann die theologische Ausbildung und die Finanzierung von Entwicklungsprojekten dieser Kirchen nicht realisiert werden. Die Abhängigkeiten der katholischen Diözesen von Rom sind gut bekannt. Hier muss noch betont werden, dass diese Abhängigkeiten in Afrika noch stärker sind als anderswo auf der Welt. Die großen kirchlichen Institutionen auf Seiten der Protestanten (ÖRK, BWB, BRK, LWB ...) entscheiden über das Schicksal der Kirchen in Afrika von Europa und von den Vereinigten Staaten aus. Die CETA (*Conférence des Eglises de Toute l'Afrique*) als einzige kontinentale Organisation in Afrika, in der die protestantischen Kirchen versammelt sind, bleibt noch weitgehend abhängig vom

³⁰ J. A. Mbembe im Interview, gewährt den Kameruner Medien, zitiert von A. B. Batoungue, La lettre, du 5 Juli 2010, www.quotidienmutations.info.

Westen. Ohne die finanzielle Unterstützung des Westens könnte sie nicht wirklich funktionieren, und ihr Einfluss auf die Entwicklung der afrikanischen Kirchen bleibt nach unserer Meinung in allen Fällen sehr diskret, um nicht zu sagen fast unsichtbar!³¹ Mit anderen Worten, Afrika ist auf religiösem Gebiet keineswegs so selbstständig, wie man uns gerne glauben machen will. Deshalb ist es noch weit davon entfernt, das neue Zentrum der Christenheit zu werden. Der aufmerksame Beobachter gibt sich darüber Rechenschaft, dass die diesen Kirchen aufgezwungenen Bedingungen mit den politischen Zwängen ihrer Unabhängigkeit vergleichbar sind. Auch nach der Übergabe der Macht behält die Missionsgesellschaft die Kontrolle. Ein Beweis dafür sind die Werke, die in vielen afrikanischen Kirchen noch in den Händen der Missionare bleiben, und das, obwohl diesen Kirchen die Selbstständigkeit zuerkannt worden ist. In einigen afrikanischen Kirchen verwalten noch bis heute die Missionare die Missionsstationen völlig unabhängig, ohne dass die lokale Kirche dazu etwas zu sagen hat.

Zusammenfassend möchten wir sagen, dass Afrika noch einen weiten Weg gehen muss, um wirklich politisch unabhängig zu werden und autonom in Sachen Religion.

4. Edinburgh 1910 – Edinburgh 2010: Was hat sich geändert?

Was können wir von der Konferenz in Edinburgh 2010 lernen, und was war vor allem seine Besonderheit im Vergleich zur Konferenz von 1910? Dana Robert, die die Ehre hatte, die Konferenz 2010 mit einem Referat zu eröffnen, gibt nach dem Treffen ihre ersten Eindrücke wieder und meint, dass es noch zu früh sei, um daraus Lehren zu ziehen.³² Wir denken, dass sie vollkommen Recht hat, und wir wollen hier deshalb nur kurz einige allgemeine Eindrücke notieren, von denen wir glauben, dass sie in Edinburgh eine besondere Rolle gespielt haben. Die Konferenz von Edinburgh 2010, die in Erinnerung an die Konferenz von 1910 stattfand, verdient in mehrerer Hinsicht Aufmerksamkeit:

1. Wir beginnen mit der Nennung der Teilnehmerzahl, die weit unter der von 1910 lag. Ungefähr 400 Personen waren gekommen gegenüber 1200 von damals. Zu Beginn hatte man angekündigt, dass sich eintausend Personen versammeln werden. Wahrscheinlich war die Teilnehmerzahl wegen finanzieller Probleme so gering. Außerdem war die Auswahl derer, die teilnehmen konnten, nicht für alle verständlich. Viele weitere Personen hätten sich gewünscht teilzunehmen (und vielleicht auch die Mittel gehabt), wurden aber nicht eingeladen. Für ein Treffen, das immer als Ausgangspunkt der modernen Bewegung der Ökumene angesehen

³¹ S. D. Johnson, *L'Afrique: Nouveau « biotope » du christianisme? Le concept „mission“ et sa perception en Afrique aujourd'hui*, in: *Spiritus*, Nr. 198, mars 2010, 78–92.

³² D. Robert, *Departing reflexions from Edinburgh 2010*, <http://www.bu.edu/cgcm>.

- worden ist, ist es sehr bedauerlich, dass nur eine so unbedeutende Anzahl von Christen daran teilnehmen konnte. Darf man daraus schließen, dass der ökumenische Gedanke keinen großen Anklang mehr findet?
2. War 1910 in Edinburgh nur ein bestimmter Teil der Christenheit vertreten, so kann man sich dieses Mal darüber freuen, dass nicht nur viele Spielarten des Protestantismus anwesend waren (Konservative, Liberale und Pfingstler), sondern auch mehrere christliche Denominationen präsent und vertreten waren (Orthodoxe und viele römische Katholiken). Papst Benedikt XVI hatte einen Vertreter entsandt. Möglichkeiten der Abstimmung und Zusammenarbeit zwischen Protestanten und Katholiken sind in Arbeit und werden sicherlich weitere Schritte der Annäherung zwischen dem Vatikan und dem Weltrat der Kirchen zur Folge haben. Trotz der Vielfalt des Christentums, das in Edinburgh vertreten war, muss man mit dem Generalsekretär des Weltrates der Kirchen anmerken, dass sich viele Christen in diesem Treffen nicht vertreten sahen.³³ Das zeigt, dass der von den Christen so oft beschworene ökumenische Gedanke noch weit davon entfernt ist, Realität zu werden. Leider gibt es noch viele Christen, die weit davon entfernt sind so zu reflektieren, wie diese junge Orthodoxe, die erklärte: *„Ich persönlich bin noch wenig vertraut mit dem Wort Evangelisation, mit den großen Pfingstkirchen und mit den in Afrika entstandenen Kirchen [...] so wie es Ihnen vielleicht mit den Orthodoxen geht. Wir alle müssen uns gegenseitig fragen lassen, ob wir gastfreundlich und bescheiden sind und von einander lernen können.“*³⁴ Dies erinnert mich an einen Ausspruch, den ich vor langer Zeit von jemanden hörte: *„Alle Christen berufen sich auf die Bibel, aber nur solange sie geschlossen bleibt. Ist sie einmal aufgeschlagen, trennen sie sich.“*
3. Während die *„Nicht-westliche Welt“* 1910 nur mit 19 Personen anwesend war, entsprach Edinburgh 2010 dem Bild der gegenwärtigen Christenheit. Ein farbenfrohes, vielstimmiges Volk bezeugte die Universalität des Evangeliums und einer Christenheit, die weltweit geworden ist. Edinburgh 2010 bestand *„aus einem Volk, das aus allen vier Himmelsrichtungen gekommen war, das aber jetzt seinen Handlungsschwerpunkt in der südlichen Hemisphäre hat.“*³⁵ Man hat sich an einem afrikanischen Chor erfreut, der den Abschlussgottesdienst mitgestaltet hat. Außerdem wurde die Predigt von John Sentamu gehalten, dem Anglikanischen Bischof von York, der aus Uganda stammt (wegen der Diktatur in den 70er Jahren musste er von dort fliehen). Man hat allen Grund sich zu freuen, dass Afrikaner auf allerhöchstem Niveau vertreten waren. Reicht dies aber aus zu glauben, dass es von jetzt an von der Mission heißen wird *„von allen und überall“*? Aber noch existieren Vorurteile in den Begeg-

³³ „Edinburgh 2010: Par quatre chemins, élargir le témoignage chrétien“, das Dokument steht auf der Internetseite von Edinburgh 2010 zur Verfügung.

³⁴ „La Conférence d'Edinburgh 2010 se conclut par une symphonie des Eglises“, die Dokumente sind auf der Internetseite der Konferenz von Edinburgh 2010 zu finden.

³⁵ Ebd.

- nungen mit den Afrikanern, wie es Fidon Mwombeki, der Generalsekretär der VEM, bemerkte, als er sagte, dass *„es immer noch zu viele Leute [im Westen] gibt, die die Mission als eine Hilfe für die Armen betrachten. Demzufolge haben die Leute aus dem Süden keine Mission im Norden. Sie kommen her, um etwas von den entwickelten Ländern „zu lernen“, das sie zu ihrem persönlichen Gewinn und zum Gewinn ihrer Völker anwenden können.“*³⁶ Die Anwesenheit afrikanischer Gemeinden in Europa bedeutet noch keineswegs, dass die Afrikaner Europa evangelisieren. Davon sind wir weit entfernt!³⁷ Man kann auch die Tatsache bedauern, dass eine kontinentale Organisation von afrikanischen Kirchen wie die CETA nicht eingeladen worden ist und erst recht nicht assoziiertes Mitglied des Organisationskomitees von Edinburgh war. Es scheint, dass Gruppen mit charismatischer und pfingstlerischer Ausrichtung als Vertreter Afrikas der Vorrang gegeben worden ist.
4. Was die Ambition der Evangelisierung der Welt betrifft, so ist man heute bescheidener geworden als vor hundert Jahren. Hatte man 1910 noch das Bestreben, die ganze Welt zu evangelisieren, so erscheint es, dass man sich heute zufrieden gibt mit der gegenwärtigen Anzahl von Christen an der Weltbevölkerung. Dana Robert machte dazu folgende Bemerkung: *„Vor einem Jahrhundert beklagten die Teilnehmer der Konferenz von Edinburgh, dass nur ein Drittel der Weltbevölkerung Christen seien. Heute freuen wir uns, dass die Nachfolger Christi ein Drittel der Weltbevölkerung ausmachen. Was bedeutet dieser Wandel der Gesinnung für unser Engagement, die Gute Nachricht mit allen Völkern zu teilen?“*³⁸ In der Tat, die Konferenz von Edinburgh 1910 hoffte, dass das Christentum alle anderen Religionen verdrängen würde. Man hoffte in der Tat, dass alle so genannten „*primitiven*“ Religionen in die Knie gehen würden vor einem Christentum, das sich alleine als die wahre Religion betrachtete. Edinburgh 2010 lud alle Christen zu einem *„authentischen Dialog mit anderen Religionen ein, in der Verpflichtung für ein Zeugnis von Christus im Respekt vor den Anderen“* (siehe den 2. Punkt des Dokumentes „Common Call Edinburgh 2010). Aber es erhoben sich auch Stimmen, die bedauerten, dass dieses Thema nicht die Aufmerksamkeit erhielt, die es verdient hätte.³⁹
5. Interne Konflikte zwischen den verschiedenen Tendenzen des Christentums sind immer aktuell. Während man 1910 diese Konflikte intern

³⁶ Ebd.

³⁷ S.D. Johnson, Défis et chances de la mission en Europe et en Afrique – Une approche comparative, in: Perspectives missionnaires, Nr. 55, 2008/I, 6–22.

³⁸ „Un Christ plus grand“ – Témoigner de Christ aujourd’hui, das Dokument steht auf der Internetseite der Konferenz von Edinburgh 2010 zur Verfügung.

³⁹ Siehe zu diesem Thema den Brief des Canon A. Wingate unter dem Titel: Shortcomings of 2010 Edinburgh Conférence, <http://www.churchtimes.co.uk>. Der Autor kritisiert die Tatsache, dass keine Repräsentanten anderer Religionen zur Konferenz eingeladen waren, so wie es die Vorkonferenz von Bangalore 2009 empfohlen hatte.

regeln konnte, war dies anscheinend 2010 nicht der Fall.⁴⁰ Man wollte 1910 eine offene Konferenz und von allen Meinungen profitieren, mit dem Ziel, die Christianisierung der globalen Welt besser zu realisieren. Anglikanische Theologen wurden den „konservativen“ protestantischen Theologen vorgezogen. Die Meinungsverschiedenheiten im Organisationskomitee aber wurden 2010, wie oben erwähnt, öffentlich gemacht. Die Entlassung des internationalen Direktors der Konferenz, der nur zwei Tage vor dem Beginn der Arbeiten vom Treffen ausgeschlossen wurde, war nur einer der Höhepunkte. Die Auswahl der Hauptreferenten der Konferenz 2010 zum Beispiel gab Anlass zu vielen Streitigkeiten. Der Wunsch, einen Redner aus Kenia gegen die Meinung des Direktors einzuladen, der zu Recht oder zu Unrecht meinte, dieser sei ein Konservativer, ist dafür ein weiteres Beispiel. Die Kritik, die man schon vor hundert Jahren zu hören bekommen hatte, wurde jetzt wieder geäußert, nämlich dass die Konferenz von einer gewissen Gruppe beherrscht wurde – (von der Kirche Schottlands). Man erinnert sich, dass Edinburgh 1910 „Angelegenheit“ der Briten und Amerikaner war, die sich untereinander die Leitungspositionen aufgeteilt hatten, so dass selbst das kontinentale Europa keinen Anspruch auf einen entsprechenden Posten erheben konnte. Obwohl es diesmal ein internationales Komitee gab, mit einem Direktor an der Spitze, der aus Afrika kam, scheint das Problem der Leitung nicht wirklich gelöst worden zu sein. Noch sind keineswegs alle Hintergründe dieser Meinungsverschiedenheiten aufgeklärt.

6. Die Beziehungen zwischen Kirche und Politik sind auch heute noch genau so zwiespältig wie vor hundert Jahren. Wir haben schon die Bemerkung gemacht, dass die Konferenz 1910 nicht daran interessiert war, die Beziehungen zwischen den Missionsgesellschaften und ihren Regierungen zum Thema zu machen, ebenso wenig wie das Thema des Ungleichgewichts der Kräfte zwischen der westlichen Welt und der Nicht-westlichen Welt eine Rolle spielte. In gleicher Weise wurden sensible Themen wie die palästinensisch-israelische Frage in Edinburgh nicht behandelt, obwohl sich einige Stimmen erhoben, die forderten, dass die Konferenz die Haltung Israels zur Attacke gegen die Flotte, die von der Türkei aus gestartet war, verurteilen sollte.⁴¹
7. Edinburgh 1910 hatte ein „Folgekomitee“ eingesetzt, was 2010 nicht der Fall ist. Glaubt man nicht an eine Effektivität eines solchen Organs, oder ist man der Meinung, dass es heute schon mehrere Organe gibt, in denen die

⁴⁰ Als Beispiel sei die Rivalität zwischen den Schotten und den Engländern erwähnt, die aber von der Denomination der Amerikaner in den Hintergrund drängt wurde. Die Briten machten nun gemeinsame Front gegen die Amerikaner (vgl. B. Stanley, *The World Missionary*, 31 ff u.18–48).

⁴¹ Es scheint in der Tat so, dass palästinensische Christen eine Demonstration in den Straßen von Edinburgh veranstalteten und die Konferenz baten, eine Resolution zu verabschieden, die Israel wegen dieser Attacke verurteilt, was die Organisatoren der Konferenz ablehnten (vgl. C. A. Wingate, *Shortcomings*. ebd.).

Reflexion fortgesetzt werden kann? Die Zukunft wird es uns zeigen. Es ist aber zu betonen, dass die Konferenz von Edinburgh 2010 im Zusammenhang mit mehreren anderen Treffen zu sehen ist (das Treffen in Tokyo, das in Kapstadt, Südafrika, wo die 3. Konferenz der Lausanner Bewegung stattfindet, das von Boston, das sich auf die Veränderungen in der Mission konzentrieren wird und endlich die Konferenz der Methodisten in Nashville). All dies beweist -unserer Meinung nach- den Willen, in den großen ökumenischen Zentren des Protestantismus mit Synergieeffekten zu arbeiten.

Bibliografie

- Breytenbach, B., Afrika muss sich neu erfinden, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 4. 12. 2005/ Nr. 48,15
- , Es gibt keinen Fortschritt, in: *Zeit-Online*, <http://www.zeit.de/2004/50/Fortschritt>
- Dussel, E., Theologies of the „Periphery“ and the „Centre“: Encounter or Confrontation?, in: *Concillium* 171 (1984)
- Etounga Manguelle, D., *L'Afrique a-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?* Editions Nouvelles du Sud, Ivry-sur-Seine 1991
- Faure, J., *Histoire des Missions et Eglises protestantes en Afrique occidentale des origines à 1884*, Éditions Clé, Yaoundé 1978
- Fieldhouse, D., Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert, in: Momsen, W. (Hg.) *Fischer Weltgeschichte* 29 (1998)
- Haliburton, G. M., A non-success Story, in: *Journal of Religion in Africa*, vol. 12, Nr. 1, Leiden 1981, 20–37
- Johnson, S. D., Schwarze Missionare, weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimische Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949), Kassel 2004
- , L'absence virtuelle de l'Afrique à Edinburgh 1910, in: *Mission*, Nr. 198, 16–17
- , L'Afrique: Nouveau „biotope“ du christianisme? Le concept „mission“ et sa perception en Afrique aujourd'hui, in: *Spiritus*, Nr. 198, mars 2010, 78–92
- , Défis et chances de la mission en Europe et en Afrique – Une approche comparative, in: *Perspectives missionnaires*, Nr. 55, 2008/I, 6–22
- Kabou, A., *Et si l'Afrique refusait le développement?* L'Harmattan, Paris 1991, dt. *Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer*, Lenos, Basel 1993
- Kalu, O. U., Afrika-Mission in der Kolonialzeit, in: *Jahrbuch der Evangelischen Mission*, Band 17, Hamburg 1985, 94–106
- Mana, K., *L'Afrique va-t-elle mourir?* Karthala, Paris 1993
- Messina, J. P., *Culture christianisme et quête d'une identité africaine*. L'Harmattan, Paris 2007
- Rech, N., L'Afrique, victime de ses richesses minières, in: *Développement et Coopération*, Nr. 5, Septembre/Octobre 2002
- Stanley, B., *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Studies in the History of Christian Missions, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 2009
- Zorn, J. F., *Le Grand Siècle d'une Mission Protestante: La Mission de Paris De 1822 à 1914*, Karthala- les Bergers et les Mages, Paris, 1993

Dokumente im Internet

Internetseite der Konferenz von Edinburgh 2010:

<http://www.churchtimes.co.uk>.

<http://www.edinburgh2010.org/fr/accueil.html>

Conférence internationale, Exploitation minière et développement durable en Afrique, <http://www.mediaterre.org>.

EBM-international, Die „Berliner Konferenz“ 1884. Erklärung der Europäischen Baptistischen Mission anlässlich der Feier ihres 50jährigen Bestehens in Berlin im Jahr 2004, Berlin 1. Mai 2004

<http://ebm-international.org/index.php?id=dokumente-ebm-international&L=o>

Gaillard, Ph., La marche vers les indépendances, <http://www.jeuneafrique.com>.

Hugon, Ph., L'Afrique, un continent toujours convoité? L'Ena hors les murs, mars 2010, <http://www.iris-france.org/Tribunes-2010-04-30a.php3>

Mbembe, A., Interview in den Kameruner Medien, zitiert nach Batangue, A. B. in: La lettre, du 05.juillet 2010, www.quotidienmutations.info

Njawé, P., Interview in: Le Messenger en ligne, am 28. Juni 2010, <http://www.lemessenger.net>

Robert, D., Departing reflexions from Edinburgh 2010, <http://www.bu.edu/cgcm>

Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie

Eine Skizze¹

Zachée Betché

1. Einführung in das Problem

Die Theologie hört nicht auf, immer wieder Konzepte zu entwerfen und historische Orte für ihr Erscheinen und ihre Darstellung zu finden. Dadurch wird jedes Projekt, das vom Absolutismus in die Irre geführt werden könnte, ausradiert. James Cone, der Vater der „Schwarzen Theologie“ hat sicher Recht, wenn er unterstreicht:

„Nicht nur die Fragen der Theologen, sondern ihre Antworten, die sie in ihren Diskursen über das Evangelium geben, sind begrenzt von ihren sozialen Perspektiven und geben sehr ausführlich die materiellen Konditionen ihrer gesellschaftlichen Gegebenheiten wieder. Die Theologie lässt das Leben aufleuchten und spiegelt den Kampf eines Volkes um den Sinn des Lebens wider.“²

Sicher, *„jede neue Generation, jedes neue Volk muss das Christentum auf seine Weise neu durchdenken.“*³ Aber muss man deshalb akzeptieren, dass sich jemand in einem Elfenbeinturm einschließt, als ob sich die Welt nur um ihn dreht? Welcher Blick fällt dabei auf die vielen und unterschiedlichen Wirklichkeiten, die die Geschichte aller Menschen beherrschen, die sich mit dem einen Gott auseinandersetzen? In wie weit können wir unsere Beziehung zu dem einen Gott begreifen, wenn wir ganz in unserer eigenen Geschichte bleiben, genau wissend, dass auch unsere Geschichte nur eine unter vielen ist?

Am Anfang des 21. Jahrhunderts sprechen wir wieder von der afrikanischen Theologie als einem peripheren Diskurs, der sich am Rande eines zentralen Bezugspunktes radikalisiert, der die klassische Theologie ist (selbstverständlich die westliche Theologie). Trotzdem sind diese Arbeiten sehr vielfältig und bewirken interne wie externe Debatten.

Was ist das *aggiornamento* der afrikanischen Theologie? Die Frage erscheint klar und präzise. Doch eins ist sicher, es ist fast nicht möglich, darauf umfassend zu antworten. Was mir aber als sicher erscheint, ist dies,

¹ Übersetzung aus dem Französischen: Edgar Lüllau.

² J. Cones, *La noirceur de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1989, 64.

³ A. Vanneste, *Acquis et défis de la théologie africaine*, in *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, actes de la dix-septième Semaine théologique de Kinshasa, 2–8 avril 1989, 185–198, Faculté catholique de Kinshasa.

dass diese Frage die Möglichkeit eröffnet, sich von der Sorge um einen gemeinsamen Zusammenhalt und eine wahre Sensibilität für die schwierigen internen Probleme vorwärts treiben zu lassen, und das heißt auch, dass auf der einen oder anderen Seite plötzlich Möglichkeiten auftauchen, mit denen man versuchen kann weiter voranzukommen als gedacht, ohne das man bis zum Überfluss wiederholt, was eine große Anzahl von afrikanischen Theologen schon gesagt hat.

Der Titel meiner Reflexion lässt das „Konzept der Aufhebung“⁴ erkennen, das nicht minder einer Erklärung bedarf. Die hier vorgeschlagene Aufhebung ist eine theoretische Auseinandersetzung mit den afrikanischen Theologien, oder anders gesagt, ein Übergang von einem Ufer zu einem anderen. Die Aufhebung berücksichtigt auch das Stammeln, den Rückgang, die Auflösung, bis hin zur Ablösung (Nachfolge). Indem man die Dinge mitnimmt, die widerstandsfähig sind und die sich zum gegenwärtigen Zeitraum als stichhaltig erweisen, kristallisieren sich im Akt der Aufhebung die verteidigungswerten theoretischen Möglichkeiten heraus, die offen sind für die Möglichkeit einer zukünftigen Entwicklung.

Diese Reflexion versucht zuerst einige große Linien herauszuarbeiten, die das theologische Denken, wie es sich in Afrika entwickelt hat, bestimmen. Dies geschieht in dem Wissen, dass wir selbstverständlich nicht den Anspruch haben, alles erfassen zu können. Die beiden Grundlinien sind:

- die Identität („afrikanistische“ Theologie und afro-zentrierte Theologie)⁵ und
- der Bruch⁶ (Theologie der Befreiung und Theologie des Wiederaufbaus), zwei Konzepte ebenso weit wie verschieden.

„Die Aufhebung“ (la traversée) wird also vor allem darin bestehen, diese beiden großen Gebiete zu durchschreiten, indem sie eingeschätzt werden, miteinander konfrontiert werden, und so weiter. Diese Arbeit erlaubt, das zu rekapitulieren, was einerseits der Kritik standhält, und andererseits hilft, auf die Frage zu antworten, wie eine künftige afrikanische Theologie aussehen muss, wenn sie Bestand haben will.

⁴ Französisch: le concept de traversée. In Anlehnung an die Philosophie von Hegel enthält das Wort „Aufhebung“ (traversée) einerseits einen negativen Sinn von eliminieren und andererseits einen positiven Sinn von (wieder)aufstehen. In diesem positiven Sinn wird hier vom Konzept der Aufhebung gesprochen.

⁵ Die in diesem Aufsatz gebrauchten Ausdrücke „afrikanistische“ Theologie oder „afrikanistische“ Missionare werden verwendet für eine Theologie westlicher Missionare aus der Epoche der 50er Jahre, die im Gegensatz zur einer Theologie der „kulturellen Tabula rasa“, um jeden Preis und ohne Unterscheidungsvermögen das Evangelium an die lokalen Kulturen adoptieren wollten. Mit „afro-zentrierter Theologie“ ist eine Theologie von Afrikanern gemeint, die fast ausschließlich auf die eigene afrikanische Kultur aufgebaut ist, also um das Problem der Identität kreist.

⁶ Französisch: „la rupture“, meint in der Übersetzung „Bruch“ keinen radikalen Bruch, der alles Bisherige verwirft. Im Konzept der Aufhebung meint „rupture“, dass bei dem Aufbruch zu Neuem das Alte einer kritischen Prüfung unterzogen wird und das mitgenommen wird, was der notwendigen Kritik standhalten kann.

2. Die Theologie der Identität

Der erste Teil meiner Arbeit besteht darin, das weite gemeinsame Gebiet des Denkens, das ich als Theologie der Identität bezeichnen werde, aufzuzeigen. Es geht nicht darum einer Chronologie Rechnung zu tragen, die die verschiedenen Diskurse strukturiert, sondern hauptsächlich darum, interne Verbindungslinie zu ziehen. Zwischen der „Theologie des Seelenheils“, der Indigenisation⁷, der Adaption oder der Inkulturation besteht eine Konstante: die Identität.

Die Identität ist definiert als Zustand (oder Seinszustand) eines Wesens. Es ist die Gesamtheit der Elemente, die ein Individuum, eine Gesellschaft usw. ausmachen. In einem allgemeinen Sinn handelt es sich um die Natur des Menschen (die natürliche Gemeinschaft) oder um das Wesen dieser Realitäten. Aus dem Blickwinkel der Theologie der Missionare oder der afro-zentrierten Theologie gesehen, könnte die Identität den Riten, den Glaubensvorstellungen oder einer Vision der Welt, die unveränderlich ist, entsprechen. Die Gesellschaft oder die Gemeinschaft, ja sogar das Individuum sind nicht erst im Entstehen (im Werden), sondern sie sind schon da.

Die Identität operiert im Bereich der Unterschiedlichkeit und der Besonderheit, das ist das Konzept der Authentizität. Doch was die Identität einer Gesellschaft charakterisiert, ist erstaunlicher Weise seine Kultur, verstanden als ihr Wesen. Jedoch wissen wir, dass die beiden Konzepte von ihrem Kern her in Opposition zueinander stehen. In der Identität führt die Kultur zur Natur, sie ist Natur. Zwei wichtige Varianten radikalisierten diese Identität: Der Afrikanismus und der Afrozentrismus.

2.1. Die Variante des Afrikanismus

Ohne Zweifel muss man damit beginnen. Die Theologie der Identität in Afrika gedeiht vor dem missionarischen Hintergrund. Wie ist die christliche westliche Mission vorgegangen, um das Evangelium in Afrika auszubreiten? Welches Bild hatte sie von den Menschen dieses Kontinents? Diese doppelte Frage stellt zwei Determinismen heraus: die Realität des Einen und die des Anderen. Man muss voranstellen, dass die Theologie der Missionare, die auf der Basis des Evangeliums gearbeitet hat, sich nicht des ethnologischen Werkzeugs entledigt hatte, das ihnen aus ihrer eigenen Welt als Schlüssel zum Verständnis des Anderen mitgegeben worden ist. Danach verkörpert allein der Andere einen Determinismus: seine anthropologischen⁸ und kulturellen Realitäten bilden sogar mehrere Visionen der Welt. Der Andere ist eine Realität, die sich widersetzt. Mitten in diesem Widerstand wird sich die christliche Mission vollziehen.

⁷ Einheimischwerdung der Theologie.

⁸ Karl Rahner bestätigt unter anderem, dass jede Theologie eine Anthropologie ist. Siehe K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 89–120.

In dieser zwielichtigen Stimmung wird die Identität zu einem zentralen Thema, sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite, bei dem, der evangelisiert und bei dem, der evangelisiert wird. Einige der ersten Missionare haben sich in dieser Logik der Identität weiter entwickelt und zwischen der Botschaft des Evangeliums und den lokalen Kulturen einen in ihren Augen interessanten Parallelismus gefunden. Dieser Parallelismus führte zur Adaption und erlaubte, das Evangelium wie einen Diskurs zu präsentieren, der nicht total fremd war, sondern mit den Glaubensvorstellungen und Praktiken ihrer lokalen Weltanschauung vergleichbar war. Bedeutete Christ werden dann nicht ein zu sich selbst kommen?

Als westliche Theologen kann man Placide Tempels⁹ (*La philosophie bantoue*) oder Dominique Nothomb zitieren. Beide haben einen positiven Diskurs über die Fähigkeit der Völker der Bantous entworfen, das Evangelium zu adaptieren und zu inkarnieren. So hat der Prozess der Indigenisierung des Evangeliums Eingang in die Missiologie gefunden.

Weniger bekannt sind die Arbeiten des Priesters Dominique Nothomb, der von der Ontologie ausgeht, um das Verhalten des Menschen in Ruanda zu erklären. Der belgische Theologe findet heraus, dass das *Mutima*, d. h. das Herz, die Gesamtheit der Kräfte dieses Menschen heraufbeschwört. Deshalb betont er: „*Alle menschlichen Emotionen kommen, wie man sieht, von diesem geheimen Wohnsitz, eine Art Empfänger und Sender von allem, was der Mensch empfindet.*“¹⁰

Von einer solchen Entdeckung aus kann er also eine „Afrikanisierung der christlichen Doktrin“¹¹ entwerfen, wie Alexis Kagamé, ein afrikanischer Priester, in seinem Vorwort zu diesem Buch schreibt. Das *Mutima* ist der ontologische Ausgangspunkt, der es erlaubt, die Adaption der Bantou in das Evangelium fix und fertig aufzuschreiben. Auf dieses menschliche Herz, tiefer Sitz des Seins, antwortet ein anderes menschliches Herz – das von Jesus Christus. Die zärtliche und treue Liebe Gottes begegnet dem intimen Zentrum des Menschen. In der Tat, der Ruander, nach Nothomb, versteht die Liebe Gottes wie „die eheliche Liebe, nur viel reiner und viel liebevoller.“¹²

Was an dieser Präsentation von Nothomb beeindruckt, ist das Wortfeld „Totalität“ (Gesamtheit, alles). Das Wort „alles“ erscheint an jedem Ende eines Themas, wie um diese „christliche Harmonie“ zu unterstreichen, der er bei den Bantou begegnet ist. Er schreibt: „*Alles in diesem Christentum kommt von diesem ewigen Herzen. Aber alles muss bis in das Herz des Menschen vordringen*“¹³ Diese Allgegenwart des ‚alles‘ in der theologischen

⁹ P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Éditions Présence africaine, Paris 1961, dt.: *Bantu Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956.

¹⁰ D. Nothomb, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes*, Editions Lumen Vitae, 1965, 22.

¹¹ Ebd., 10.

¹² Ebd., 35.

¹³ Ebd., 36.

Arbeit des Priesters Dominique Nothomb ruft auf zur Versöhnung des Subjektes mit dem Objekt, des Menschen mit sich selber und des Menschen mit Gott.

Anders gesagt, in dem er dieses Harmoniemodell aufstellt, kreiert er eine Gesamtheit von Identität, die drei Ebenen erkennen lässt: Zuerst lässt sich der Mensch in Ruanda als ein Sein identifizieren, dessen ungefähr beschriebene Kultur exakt festgelegt und mit ihm identisch ist. Des Weiteren ist er eins mit seinem Herzen, das sein tief in ihm liegender Identitätsausweis (carte d'identité) ist, seine Ontologie. Und schließlich begegnet er dem ewigen Sein, Gott, mit dem er diese perfekte Einheit bildet, von Herz zu Herz. Der Kreis schließt sich also! Aber es bleibt anzumerken, dass diese „Aufwertung“ oder diese „Verobjektivierung“ der afrikanischen Kulturen keine geringen Schwierigkeiten zu lösen aufgibt. So sehr sich die Identität an die Spielregeln der Akzeptanz des Afrikaners, sein Nicht-Verurteiltsein auch hält, so sehr bewegt sie sich doch auf ihre Abgeschlossenheit zu.

Auf einem ganz anderen Gebiet verdient die Haltung der „afrikanistischen“ Missionare eine bemerkenswerte ambivalente Aufmerksamkeit. Einerseits werden diese Reflexionen von den Afrikanern begrüßt. Zahlreich sind die, die die Tatsache anerkennen, dass die afrikanische Kultur einen unwiderlegbaren Anknüpfungspunkt (pierre d'attente) für das Evangelium darstellt. Andererseits nehmen auf Seiten einiger westlicher Missionare die Zweifel an der Stichhaltigkeit der gegenwärtigen Missionstheologie der Adaption zu.

Klauspeter Blaser z. B. bemerkt dazu:

„Man hat sich in den christlichen Milieus Europas darauf verständigt, dieses Verhalten der Afrikaner ihren Ahnen gegenüber als einen flagranten Widerspruch zum christlichen Glauben zu betrachten. Man bezeichnet dies traditionellerweise als einen ‚Ahnenkult‘. Und da sich erwiesen hat, dass die Loyalität gegenüber den Verstorbenen – betrachtet als Vollmitglieder der ganzen Familie, genauso wie die noch nicht Geborenen, – nicht nur zentral ist für alle Afrikaner, sondern vor allem, dass dies niemals aufgehört hat, das Leben der Christen selbst zu bestimmen, blieben die Verbote der Missionare die meiste Zeit unbeachtet.“¹⁴

Der Konflikt existiert tatsächlich im Innern der westlichen Wahrnehmung des Christentums. Und was in den 50er Jahren in Afrika passierte, lässt den Schluss zu, dass die „afrikanistischen“ Missionare Recht hatten. Denn die Missionare, Liebhaber einer Theologie der kulturellen „Tabula rasa“, die Weihnachten Lieder anstimmten, die an Schnee und Winter erinnern, haben vielleicht, entgegen ihrer Intention, die sozio-religiösen Strukturen bekämpft. Die Feststellung von Prof. Bénézet-Bujo von Fribourg (Schweiz) über die auswärtigen Missionare in der Kolonialzeit lautet: *„Schwarzafrika wurde geplündert und ein Teil seiner Kultur wurde vernichtet. Damit wurde*

¹⁴ K. Blaser, *Le Conflit Nord-Sud en Théologie*, Editions du Soc, Lausanne 1990, 43.

ein wichtiger Teil seiner Lebenskraft brutal zerstört.“¹⁵ Aber andererseits haben sich auch einige für eine spezifische afrikanische Theologie geöffnet.¹⁶

Doch da diese spezifisch afrikanische Besonderheit großen Aufruhr erregte, gerieten einerseits auch die in Konflikte, die die Arbeit der „afrikanistischen“ Missionare unterstützten, wie andererseits auch die, die glaubten, dass es sich nur um eine gut eingefädelte koloniale List handeln könnte. Die Kritik gegen Placide Tempels, einer Persönlichkeit, die repräsentativ war für eine philosophische und theologische Linie, die es in Afrika immer noch gibt, flammte auf. An seinem Werk „La Philosophie bantoue“, das 1945 erschien und die Weltanschauung der Bantou aufwertete, stießen sich die kritischen philosophischen Tendenzen der Afrikaner. Und als sich die theologische Reflexion intensivierte, haben viele Denker der Kirche Afrikas eine prinzipielle Kritik vorgetragen, die darauf bestand, dass es nun ihre Aufgabe sei, in ihrem eigenen Namen zu reden.

2.2. Die afro-zentristische Variante

Innerhalb der Vision der Identität der Theologie erschien ein neues Segment, diesmal ausgearbeitet von den Afrikanern. Es handelt sich, allgemein gesagt, um ein Ensemble von Diskursen, die teils übereinstimmten, teils aber auch die Diskussion um die Theologie der „afrikanistischen“ Missionare wieder anfachten. Natürlich war diese afro-zentristische theologische Linie von vornherein in Opposition zur Theologie der nihilistischen Missionare, die die kulturellen afrikanischen Elemente vollkommen ablehnten.

Man muss darauf aufmerksam machen, dass die Theologie der Identität, chronologisch gesehen, zuerst da war, denn sie erscheint in einer Zeit, die gekennzeichnet war von einem grundsätzlichen Streitgespräch: das Evangelium kommt vermittelt durch die Kultur der Anderen. Die seelische Struktur dessen, der eine neue Botschaft hört, neigt dazu, sich gegen das Überraschende des Neuen, das auftaucht, zu verteidigen, es zu erdulden oder es zu akzeptieren, in dem sie es integriert. Aus den ersten afrikanischen Texten erkennt man, ganz allgemein gesagt, einen „Akt des Widerstandes und der Verunsicherung gegenüber dem Westen“. Um dies zu tun, müssen die afrikanischen Theologen ihre Waffen schärfen, die kulturelle Einheit unterstreichen und eine „Beziehungsharmonie“¹⁷ theologisch in den Blick nehmen, da die Missionstheologie dazu neigt, den soziokulturellen Elemente Afrikas zuzusetzen bis dahin, sie zu verwerfen.

Die afro-zentrierten Theologen erheben den Anspruch, das Wort zu ergreifen. Sie wollen das Schicksal ihrer lokalen Gemeinden selbst in die Hand nehmen. Das Gemeinschaftswerk, *Des prêtres noirs s'interrogent*, er-

¹⁵ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, Fribourg (CH) 2008, 43.

¹⁶ Ebd., 47.

¹⁷ Vgl. A. Karamaga, Evangile et Culture. Ruptures et continuités, Thèses de doctorat, Lausanne 1989.

schienen 1957¹⁸, zeigt ganz klar diese Orientierung des Diskurses, der nach und nach mit dem „Missionsmodell kolonialer Inspiration“ brechen will. Dieses ekklesiologische Bemühen einer Afrikanisierung geschieht mit den Modellen, die nicht völlig neu sind.

Die Vorwürfe, die die katholische Hierarchie gegen Mgr. Marcel Lefebvre wegen seiner „traditionalistischen“ Neigungen macht, geben Gelegenheit zu unterstreichen, dass die Indigenisation und die Adaption nicht tot sind. Vincent Mulago¹⁹ zeigt, dass die Menschwerdung (Inkarnation) des Wortes eine Anpassung (Adaption) Gottes an den Menschen ist. In dem er zu uns kommt, so denkt er, hat er uns nicht unseres „Eigentums“ beraubt.²⁰ In gleicher Weise zeigt der Haitianer Gérard Bissainthe auf, dass die Indigenisation des Evangeliums eine Vorstellung gibt von einem „wahren“ oder „vertieften“ Wissens über den Afrikaner (den Schwarzen), das sich gegen die zurzeit herrschende Verstehensweise auflehnt. Man muss, so denkt er, aus der Spirale von „bejammernswerten“ Vorurteilen herauskommen, die es bis heute über den schwarzen Menschen gibt. Er schreibt:

„Der Schwarze ist zum ‚Objekt‘ geworden mit allem, was darin an Herabwürdigung und Erniedrigung steckt, das Objekt, das man ohne Anstand entkleidet und auf den Tisch legt und dessen Leib man betrachtet, ohne an seine menschliche Würde zu denken.“²¹

Das Christentum muss dem Afrikaner einen Platz gewähren. Für Gérard Bissainthe sind die Indigenisation und die Christianisierung zwei Ausdrücke, die sich miteinander vertragen. Mehr als die Adaption versteht es aber die Indigenisation der religiösen Realität (eines Volkes) ihren (eigenen) Stempel aufzudrücken.²² Unter dieser Bedingung kann das Christentum für den Afrikaner wirklich Bestand haben.

Manchmal provoziert die während einer langen tragischen Geschichte erlittene Demütigung einen Diskurs des Stolzes, von dem V. Mulago

¹⁸ „Des prêtres noirs s'interrogent“ erschienen in: Les Éditions du Cerf, Rencontres 47, Paris 1956, dt.: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960. Neuauflage mit Kommentaren siehe Anm. 19.

¹⁹ V. Mulago, *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo*, in: Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après ... (Présenté par Léonard Santedi Kinkupu, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga), Karthala-Présence africaine, Paris 2006, 33.

²⁰ „Der Logos hat, als er unsere arme menschliche Natur annahm, ihr nicht vorher ihre eigene Art genommen; als er sich über uns neigte, verlor er nichts von dem, was er war: vollkommener Gott, vollkommener Mensch in vollkommener Einheit der Person ...“ V. Mulago, *Nécessité de l'adaptation*, 33, dt. Die Notwendigkeit einer missionarischen Anpassung bei den Bantou, in: Schwarze Priester melden sich, 23.

²¹ G. Bissainthe, *Catholicisme et indigénisme religieux*, in: Des prêtres noirs s'interrogent, 130; dt. Katholizismus und Eingeborenentum, 94.

²² „Wenn wir als religiöse Indigenismus die Bemühung eines Volkes bezeichnen, der Religion seinen Stempel aufzudrücken, dann kann man fragen, ob eine solche Tendenz im Katholizismus daseinsberechtigt ist. Denn ein so verstandener ‚Indigenismus‘ kommt dem Anspruch gleich, im Christentum Lokalpartikularismen lebendig werden zu lassen.“ In G. Bissainthe, *Catholicisme et indigénisme*, 111, dt. Katholizismus und Eingeborenentum, in: Schwarze Priester melden sich, 81.

spricht, in dem wahrscheinlich ihre „Besitztümer“ auf den Punkt gebracht werden. Das folgende Gedicht bringt dies deutlich zum Ausdruck:

„Sie nennen mich Afrikaner;
Afrikaner, wahrlich, das bin ich;
Unnahbarer Sohn der Erde Afrikas,
Schwarz wie mein Vater, so wie die Seinen vor ihm waren,
Wie meine Mutter und meine Schwestern und meine Brüder,
Sie, die leben, und die, die diese Welt schon verlassen haben.“²³

Mehr in einer Untersuchung als in einem Gedicht, aber sicherlich mit dem gleichen Elan des Stolzes, kann man diese Reflexionen in den Arbeiten von J. C. Bahoken wieder finden, in denen er die Attribute für Gott beim Volk der Banen aufzeigt.²⁴ Wie in den monotheistischen Religionen gibt es hier einen Namen für Gott, den Höchsten: *Howel* in der Sprache der Tunen. Auch E. Mveng²⁵ tut nichts Geringeres, wenn er eine Parallele zieht zwischen den Gesetzen und der traditionellen Moral der Bété in Kamerun und den Zehn Geboten der Bibel.

In diesem weiten Feld der Bewegung einer afro-zentrierten Theologie liegt der Akzent auf der Suche nach den Fundamenten²⁶, die fähig sind einen theologischen Diskurs zu führen, der den Afrikanern eigen ist. Indem man sich auf die Werte der Zivilisation stützt, die man aus dem traditionellen Afrika schöpft, wie die Legenden, die Epen, die Rätsel, die Gebräuche, die Kosmologien, glaubt man dem Westen und seiner Zivilisation widerstehen zu können. Man erkennt, wie sich hier eine Position herauschält, die zentriert ist auf die Kultur als einem unwandelbar sicheren und ewigen Ort. Von dieser Pseudo-sicherheit aus versucht man eine Brücke zu schlagen, um eine Adaption des Christentums zu den Traditionen der Ahnen zu erreichen. Man kann darüber beunruhigt sein, denn bei dieser mühevollen Suche nach dem Fundament steht nicht das Evangelium im Vordergrund, sondern die Kultur.

Heutzutage zirkulieren viele Ideen, die uns denken lassen, dass die Theologie der Identität andere Formen annehmen könnte. Die Arbeiten des Ghanaers Kwame Bediako²⁷ bestätigten, dass die afrikanische Theologie noch nicht das schwierige Problem der Krise der Identität überwunden hat. Er geht noch viel weiter und denkt, dass die traditionelle Religion einen

²³ Texte von Gabriel Setiloane, schwarzer südafrikanischer Theologe, zitiert von K. Blaser, *Le conflit*, 40.

²⁴ J. C. Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines, Présence africaine*, Paris 1967.

²⁵ E. Mveng, *Personnalité africaine et Catholicisme, Présence africaine*, Paris 1963.

²⁶ Außer den zitierten Autoren kann man noch andere erwähnen, die an einem authentisch afrikanischen Fundament der Theologie gearbeitet haben: Alexis Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles, 1956 und Tharcisse Tshibangu, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1987 und Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours négro-africain. Problème des fondements, Présence africaine*, Paris 1981.

²⁷ K. Bediako, *Understanding African Theology in the 20th Century*, *Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa and Africa* 3 (1996:2), 1–11.

einfachen Übergang zum Christentum erlaubt. Diese Theologie der Anknüpfungspunkte der 50er Jahre wird wieder sehr heftig von Bediako vertreten²⁸, aber auch von Lamin Sanneh, der aufzeigt, dass die Gebiete der Urreligionen (primal religions), oder die Gebiete mit einer starken Identität mit der alten (traditionellen) Religion die Orte sind, wo sich insbesondere das Christentum ohne große Schwierigkeiten entwickelt. Sanneh²⁹ vertieft sich in die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache als geeignetes Instrument, um die Krise der Identität zu überwinden.

Ich sehe hier womöglich das Aufkommen eines Paradigmas einer kleinen Minderheit mit einer hegemonialen Versuchung, die einer oder mehrerer partikularen Identitäten glauben machen möchte, dass sie das Religionsmonopol haben und die Universalität des christlichen Glaubens verachten könnten. Wir sind noch keineswegs geschützt vor einer Festschreibung (Faktualisierung) von Diskriminierungen mit ethnischen oder rassistischen Stereotypen, selbst wenn die Intention des Denkers weit davon entfernt ist. Gott bleibt eine Frage, die uns unbedingt angeht (P. Tillich), innerhalb und außerhalb unserer eigenen Bedingungen. In dieser Evaluation bleibt die Frage nach der Überwindung der existenziellen Sorgen offen, die brennend erscheint, und die im Hier und Jetzt (*hic et nunc*) eine Antwort erfordert. Wie kann das Problem des Kulturalismus mit seinem üblen ethnologisch-theologischen Beigeschmack gelöst werden? Auch die Versuchung der *natura pura* (der reinen Natur) mit seiner Ur-Unschuld (innocence originelle) öffnet nur die Schleusen für Enttäuschungen. Denn die globalisierende Geschichte mit ihren Vermischungen, ihren Konflikten, ihren gegenseitigen Reichtümern, usw. läuft weiter.

3. Die befreiende Theologie

Wenn wir hier die Theologie der Befreiung beschreiben, werden in unseren Gedanken ein Ort und eine Geschichte wachgerufen: Lateinamerika. Doch diese Bewegung hat sich explosionsartig ausgebreitet und ist auch anderswo zu finden. Das ist bei gewissen Theologen in Schwarzafrika so, wo dieses Paradigma der Befreiung die Aufmerksamkeit auf die künftige politische und religiöse Entwicklung der postkolonialen Gesellschaften Afrikas konzentriert. Ihr zentrales Thema ist die Befreiung als Manifestation des Willens Gottes für die Unterdrückten, das sich den Christen als Aufgabe stellt.

3.1. Jean-Marc Ela, die Leitfigur

Grundsätzlich kann man sagen, dass die Theologie der Befreiung auch in Afrika ihre internen Verzweigungen kennt. Ohne auf zu viele Beteiligte

²⁸ K. Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Orbis Books (USA), 1996.

²⁹ L. Sanneh, *Christian Mission in the Pluralist Milieu: the African Experience*, in: *Missionology: an International Review* 12 (1984), 421–435.

einzugehen, kann man die folgende Namen nennen: Engelbert Mveng³⁰, der seine Bemühungen auf die kulturelle und mentale Befreiung konzentriert; Fabien Eboussi Boulaga³¹, der versucht die afrikanischen Christen von der ideologischen Vormundschaft Europas zu lösen; Meinrad Hebga, der die mystischen Bindungen (Zauberei und Magie) attackiert, unter denen der Afrikaner und der kleine Mann leidet. Seine „Patienten“ kommen von überall, auch aus Europa. Jean-Marc Ela, inspiriert von seiner langen Praxis bei den Bergvölkern im Norden Kameruns, macht der Masse der Bevölkerung und den Bauern die strukturellen Bedingungen ihrer Armut bewusst.

Schon alleine der Titel des Werkes des Jesuiten Jean-Marc Ela „Ma foi d'Africain“³² lässt an einen Diskurs denken, der sich auf die afrikanische Kultur konzentriert. Doch möchte Ela diese „Tropisierung der scholastischen Ausdrucksweise“, die mit der Methode der Adaption arbeitet und einem Kulturalismus dient, überwinden. Er leitet den Übergang von der Inkulturation zur Befreiung ein. Es geht ihm darum, der Theologie wieder Sinn zu geben, damit sie in der Lage ist, auf die Herausforderungen von heute zu antworten.³³

Sein Buch „Ma foi d'Africain“ führt gegen allen Anschein zu einem offenen Einwand, der zum Bruch mit den Arbeiten führt, die die evangeliumsgemäßen Übereinstimmungen zwischen den vorhandenen afrikanischen „Kulturen“ und dem christlichen Glauben erweitern wollen. Kritisch schreibt Ela zu diesem Thema: *„Das Problem der Adaption kann nicht mit einem Geist des Abschreibens und einer aussichtslosen und willkürlichen Übernahme gelöst werden, der es an afrikanischer Seele und Inspiration fehlt.“*³⁴ Man könnte sich vorstellen, dass mit diesem Raster einer Adaption nur eine Theologie „gelingt“, die schon längst entworfen ist, aber sicher keine Theologie mit einer zukunftsfähigen Entwicklungsmöglichkeit.

Treu zur Theologie der Befreiung setzt Ela den Akzent auf die strukturelle Armut. Die fundamentale Frage, die seine Theologie stellt, ist folgende: „An welchem Ort lässt Gott sich finden?“ In dem er das „Abel-Paradigma“³⁵, wie er es nennt, in seinem theologischen Manifest „Repenser la théologie africaine“ entwickelt, übernimmt er diese Frage, die an Kain gestellt ist: „Wo ist dein Bruder?“ Es ist also die Figur des Armen, die den historischen Ort Gottes bildet.

³⁰ E. Mveng/B. L. Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines*, Clé/Présence africaine, 1996.

³¹ F. Eboussi Boulaga, *L'exigence d'une catholicité africaine*, in: *La nouvelle revue théologie*, N° 24, 2002, 243.

³² J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985, dt. „Mein Glaube als Afrikaner“, Freiburg i. Br. 1987.

³³ J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, Karthala, Paris 2003, 23. dt. *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003, 25.

³⁴ J.-M. Ela, *L'Eglise, Le monde noir et le concile*, in: *Personnalité africaine et catholicisme, Présence africaine*, Paris 1963, 73, zitiert nach Jean-Paul Messina, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Editions Clé, Yaoundé, 118.

³⁵ J.-M. Ela, *Gott befreit*, 116–122.

3.2. Programm und Fragstellung

Das ganze Programm von Jean-Marc Ela scheint sich in den folgenden Aussagen widerzuspiegeln:

„Es ist sicher, dass sich heute die Lektüre des Exodus den christlichen Gemeinden Afrikas aufdrängt. Wenn sich die Unterdrückten aller Zeiten diesem entscheidenden Ereignis zuwenden, um aus ihm Hoffnung zu schöpfen, dann ist es auch uns unmöglich, uns zu verstehen, ohne dass wir diese Geschichte für uns übernehmen, um zu entdecken, dass Gott im menschlichen Abenteuer von Knechtschaft und Tod interveniert, um den Menschen zu befreien. Das Exodusereignis bietet uns den Schlüssel, mit dem wir die Geschichte der Menschheit entziffern und den tiefen Sinn entdecken können, nämlich die Intervention Gottes, in der sich seine Macht und seine Liebe offenbart.“³⁶

Die Kritik von Jean-Marc Ela ist radikal. Sie zeigt auf, dass das prinzipielle Problem aller Theologien Afrikas das Fehlen dieses Zusammenhangs von vergangener zur gegenwärtigen Geschichte ist.

Kein Zweifel, die Stichhaltigkeit der von Ela entwickelten Analyse braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden. Der Theologe und Soziologe ist ausreichend informiert über die tiefen Mutationen, die die tatsächlichen Funktionsstörungen auf dem Land und in den Städten verursachen. Berührt von der harten Realität, die gekennzeichnet ist von der ländlichen Misere, deren Ursachen in einem niederträchtigen, wissentlich inszenierten System liegen, hat er für sich einen einsamen und schwierigen Weg gefunden, nämlich den einer couragierten (öffentlichen) Anprangerung.

Heutzutage entwickelt sich in Afrika eine Art „städtische Apartheid“³⁷, über die man nicht offen spricht. Das Phänomen einer schleichenden Ghettoisierung, die unsere Städte entstellt und die die überwiegende Mehrzahl der Stadtbewohner enthumanisiert, muss Sinn und Ziel der Theologie auf den Plan rufen. Ela beleidigt die, die er die „Prinzen der Kirche“ nennt oder die einheimische Hierarchie, die ewig an der Macht bleibt. Ebenso kritisiert er alle, die die Leitung der kirchlichen Gemeinschaften übernommen haben, wegen der Bedeutungslosigkeit ihrer Sprache, ihrer intellektuellen Starrheit und ihrer erstaunlichen sozialen Stellung.

Man kann heute feststellen, dass die übliche Kritik an der Befreiungstheologie (ihre bevorzugte Option sei dominiert von der marxistischen Analyse, ihrer Instrumentalisierung oder der Revolutionierung des Evangeliums, ihrer Verleugnung, dass das erste Ziel des Evangeliums die Befreiung von der Sünde sei, usw.), ihre Stichhaltigkeit nicht hat auslöschen können.

In der Tat findet man bei Ela neben der inkulturalistischen³⁸ Tendenz, die das kulturelle Anliegen Afrikas zwar voll ausspielt, aber die Theologie

³⁶ J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, L'Harmattan, Paris 1980, 51.

³⁷ J. Binde, *Vers l'apartheid urbain?*, in: *Les clés du XXI^e siècle*, Editions UNESCO/Seuil, Paris 2000, 419–426.

³⁸ Siehe J.-M. Ela, *L'Eglise, Le monde noir et le concile*, 59–81.

der Inkulturation als solche verwirft, auch gleichzeitig die Freiheitsidee. Das Risiko ganz und gar dem Marxismus zu verfallen, erscheint für ihn völlig abwegig, denn er gibt dem Begriff der Seele einen bevorzugten Platz und verpflichtet die Kirche zu einer gleichermaßen kollektiven wie individuellen Spiritualität.

Auch wenn die Befreiungstheologie der Kritik nicht ganz entkommt, so repräsentiert sie doch eine wichtige Phase für die Theologie. Die Befreiungstheologie erweitert heute ihre Perspektiven. Sie ist auf der Suche nach „neuen historischen Themen der Befreiung“.³⁹ In Afrika handelt es sich auch darum, spirituelle Modelle mit aufzunehmen, die darauf verzichten, das Individuum zu beeinflussen, ihm aber die verschiedenen Bereiche aufzeigt, für die es Verantwortung übernehmen muss. In Lateinamerika geht die Krise der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Transformation mit dem Aufkommen der Pfingstbewegung einher. Diese Bewegung tritt etwa so auf wie der Kapitalismus, als er das Individuum entdeckt hatte. In der Tat drängen heute die Gefühle der Hoffnungslosigkeit und des Scheiterns viele Afrikaner dazu, das Heil in den neuen Kirchen zu suchen, denn selbst die traditionelle Familie, einst Umfeld einer hervorragenden Solidarität, kann keine ausreichende Sicherheit mehr garantieren. Die Pfingstbewegung in Afrika, ähnelt sie einem Unterschlupf für den Winter, der es erlaubt, zu überleben bis der Frühling anbricht?

4. Die Theologie des Wiederaufbaus

Ein neues theologisches Paradigma hat mit Kä Mana als Leitfigur das Licht der Welt erblickt. Man wartete darauf, dass mitten im postkolonialen Afrika, das sich am Scheideweg befindet, eine neue Seite theologischer Reflexion aufgeschlagen wird. Sein Diskurs macht sich frei von den Arbeiten, die seit den 50er Jahren bis in die 90er Jahren hinein literarisch von den Theologien der Authentizität und der Befreiung dominiert wurden.

4.1. Kä Mana und die Dekonstruktion

Er schlägt die so genannte Methode der Dekonstruktion vor, um die Gesamtheit der *„Mechanismen kritisch zu untersuchen, mittels derer die etablierten Kirchen und ihre Theologen ihren Raum des Sprechens und des Evangelisierens geschaffen haben.“*⁴⁰ In diesem Prozess der Dekonstruktion zählt der kongolesische Theologe Kä Mana die verschiedenen fundamentalen Mythen der zeitgenössischen sozialen und negro-afrikanischen Vor-

³⁹ F. Houtart, *Amérique latine – L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine*, in: http://www.alterinfos.org/article.php3?id_article=424.

⁴⁰ K. Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris 1993, 66. dt.: *Wiederaufbau Afrikas und Christentum – Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise*, Edition EXODUS, Luzern 2005, 64.

stellungen auf: der Westen, die kulturelle Identität, die Unabhängigkeit, die Entwicklung, die Befreiung.

Er schreibt:

„Um die Zwiespältigkeit der Präsenz des Westens in seinem eigenen Herzen auszutreiben, hat Afrika den Mythos von der kulturellen Identität geschaffen. Mit diesem Mythos versucht es, eine allgemeine Antwort auf die Existenzbedingungen in der aktuellen Welt zu geben.“⁴¹

Gut informiert über das, was man die „Schule Kinshasa“ nannte, lotet er das Scheitern dieser Theologen voll aus und markiert seine Distanz. Für ihn konnte die Theologie der Inkulturation, wegen ihres Steckenbleibens in der kulturalistischen Logik, keine treffende Analyse vom Kontext und den Niederlagen Afrikas entwickeln. Er geht viel weiter, in dem er dies Scheitern nicht nur als Misserfolg bezeichnet, sondern es mit dem Tode vergleicht. Die Inkulturation hat nicht die passende Ausdrucksweise, nicht die Kapazität und nicht die notwendige Scharfsinnigkeit, um sich in die Aufgaben der Kirche für ein Projekt des Wiederaufbaus Afrikas zu vertiefen.

Um das zu bewältigen ist es nötig, die Mythen der kulturellen Identität abzulehnen, denn der Identitarismus oder die „Idee einer fest stehenden Identität“⁴² begreift die Kultur wie eine „Sache“, das heißt wie gemeinsame statische Elemente, die sich schließlich in „Dämonen der Intoleranz und der Ablehnung des Anderen“ verwandeln können. Kä Mana schlägt die Überwindung einer Theologie vor, die nur im Rahmen der Nord-Süd-Beziehungen oder im Rahmen von Christentum zur negro-afrikanischen Welt operiert. Es ist nötig diese Form der Theologie der Identität zu verlassen, die markiert ist von der Abgeschlossenheit, und die nur eine sterile Dualität anzubieten hat, um eine Theologie des Wiederaufbaus entwickeln zu können, oder die Ausarbeitung einer Transformation des konkreten Lebens auf der Basis existierender kirchlicher Gemeinschaften.

Die Theologie des Wiederaufbaus unternimmt es auch, die Theologie der Befreiung zu provozieren. Kä Mana überschreitet dabei nicht die Grenze der kontextuellen Theologie, im Gegenteil, er zeigt ihr die Richtung für ein neues freigelassenes Afrika, das, wie er meint, frei geworden ist von der unproduktiven Kritik der kolonialen und neokolonialen Systeme. Befreiung bedeutet für ihn, die konkrete Aufgabe der Konstruktion eines nachkolonialen Afrika anzupacken. Die neuen Aufgaben heißen Demokratie, Freiheit, wahrer Friede, Gerechtigkeit und Menschenrechte. Dies sind die unabdingbaren Voraussetzungen für die Konstruktion eines neuen Afrikas, für einen Aufschwung seiner wirtschaftlichen Entwicklung und für die Verbesserung der sozialen und kulturellen Strukturen.

⁴¹ K. Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Karthala, Paris 1993, 68.

⁴² Ebd., 131.

4.2. Der Übergang zum Wiederaufbau

Nicht zufrieden mit dieser Art der Passivität einer allein auf die Kultur konzentrierten Theologie, denkt er aber keineswegs, dass der Mythos der Befreiung in seiner Gesamtheit es nicht nötig hätte, seine fantasievolle Fähigkeit noch einmal neu zu entfalten, um in den Wiederaufbau mit neuen kreativen Kräften zu investieren.

Gleichzeitig mit dem Ende des Kalten Krieges als Folge des Falls der Berliner Mauer hatten die Demokratisierung in einigen Ländern Schwarzafrikas und das Ende der Apartheid in Südafrika dem Paradigma des Wiederaufbaus, den kirchlichen Gemeinschaften eine neue Rolle ermöglicht. Konfrontiert mit einer Welt voller neuer Herausforderungen für die Gesellschaft und die Öffentlichkeit, mussten sie ihren christlichen Glauben ausüben. Die Theologie des Wiederaufbaus investierte in den Bereich der Politik. Kä Mana beschreibt eine Theologie, in der er die Männer der Kirche sich auf ihre Weise in dem Kampf für das Volk engagieren sieht. Es handelt sich um solche Prälaten, die mit den wirklichen Problemen der Bevölkerung in Berührung gekommen sind, um dort die Zuverlässigkeit der christlichen Eschatologie im Hier und Jetzt deutlich zu machen. Seit Anfang der 90er Jahre hat man erlebt, wie Isidore De Souza (Bénin), Ernest Combo (Congo), Laurent Monsengwo (ex-Zaire), Peter Sarpong (Ghana), Christian Tumi (Cameroun) und andere eine prophetische Rolle der Kirche in ihren jeweiligen Ländern ausübten.

Das Schema der Kritik seiner Theologie ist das folgende⁴³: ein Prozess des Zerfalls der Beziehungen von Natur, Geschichte und Kultur wird eingeleitet. Die Natur wird gedacht als die Suche nach Identität, nach einem Mythos. Die Geschichte wurde gedacht als ein Ensemble von Determinismen von Ursache und Wirkung und schließlich wurde die Kultur gedacht im Sinne eines Ensembles von ein für allemal definierbaren Werten. Allen drei Elementen fehlte eine konkrete Dynamik, eine „utopische Energie“.

Während meines Studiums der Theologie war die Kritik an der Theologie des Wiederaufbaus immer wieder die folgende: Warum von Wiederaufbau sprechen, wenn die Phase der Destruktion ihren Höhepunkt noch nicht erreicht hat? Anders formuliert lautet die Frage: Wie soll man Afrika wiederaufbauen, wenn Afrika sich noch immer unter dem Joch der neokolonialen Macht beugen muss?

Aber Kä Mana ist sicherlich nicht naiv. Es scheint mir, dass diese Phase des Kampfes sich einreicht in eine viel längere Zeitspanne und im Augenblick noch erfolglos bleiben wird. Anders gesagt, die Befreiung ist nur in einer gleichzeitigen Phase mit der des Wiederaufbaus möglich. Je mehr Afrika sich „wiederaufbauen“ wird, umso freier wird es. Wir müssen die Ausdrücke jeder Epoche verstehen lernen und uns der Instrumente bedie-

⁴³ K. Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, 126–127, dt. Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise, EXODUS, Luzern, 119f.

nen, mit denen die Nationen der Welt sich täglich neu freimachen von dem Horror in seinen vielfältigen Formen.

Die Demokratisierung unserer Länder und unserer Kirchen, die Kultur des Friedens und der Gerechtigkeit, der Kampf gegen alles, was den Menschen zerstört und die Bildung der Massen, dies alles sind die Baustellen, die die Transformation des afrikanischen Kontinents provozieren werden. Dies sind die wichtigen theologischen Orte, die es dem afrikanischen Menschen erlauben aufrecht zu stehen. Die (öffentlichen) Anklagen, so sehr sie auch gut und legitim sind, verhindern nicht, dass die Kräfte des Bösen im Inneren ebenso wie Außen agieren. Es gilt andere Möglichkeiten jenseits dieser Realitäten aufzubauen, und sich etwas Zeit zu lassen, dass das Unkraut und der gute Weizen aufwachsen können.

Als ich Derrida und danach noch einmal Kä Mana gelesen hatte, habe ich verstanden, dass die Methode der Dekonstruktion nicht in eine völlig unumkehrbare Situation ohne Ausgang führt. Im Gegenteil, diese Methode setzt mit der Rekonstruktion den Akzent auf eine Neuinvestierung. Es geht darum, unseren ganzen Erfahrungsschatz neu anzuschauen, ihn auf eine neue Basis zu stellen, um ihn mit neuen Intentionen zu reaktivieren. Anders gesagt: es gilt die Utopie dort zu riskieren, wo der Weg anscheinend nirgendwohin führt.

Kä Mana unterstreicht das Hauptanliegen seiner Theologie mit den Worten:

„Man muss die Mythen ändern, die uns im Traum zum Problem werden, so dass sie uns zum Nachdenken führen; die Probleme, die uns zum Nachdenken führen, müssen wir in Energie verwandeln, die uns zum Handeln führt; und schließlich müssen wir diese starken Energien umwandeln in ein neues Denken über das Leben und den Tod, daraus entstehen uns dann die neuen Lebenskräfte, um glauben und hoffen zu können.“⁴⁴

Es muss auch bemerkt werden, dass Kä Mana die Ausdrücke Inkulturation, Befreiung und Wiederaufbau als dialektische Kategorien betrachtet, die das Hier und Jetzt Afrikas charakterisieren. Die Zeit verstreicht, die Ideen in ihrer verwirrenden Vielfältigkeit realisieren sich, es gilt in jedem Augenblick, sich des Wesentlichen zu vergewissern, damit das, was wir in der Hand haben, in der Welt bestehen kann und wir es nach dem Plan Gottes verändern. Was mich betrifft, so macht die Differenz zwischen „Aufbau“ und „Wiederaufbau“ die Existenz einer Vergangenheit deutlich, die bearbeitet werden muss und nicht nur als solche schon gültig ist. Eine der theologischen Baustellen, die wir bearbeiten müssen, ist die harte Arbeit an dem Erfahrungsschatz, der aus unserer Geschichte hervorquillt.

⁴⁴ K. Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir?* Paris 1993, 205.

5. Und jetzt?

Der afrikanischen Theologie ist es gelungen, sich verschiedene Ausdrucksmittel zu Eigen zu machen, die sie in den Diskurs einbringen kann. Indem sie mit dem Material der Geschichte, der Anthropologie, der Philosophie, der Linguistik, der Soziologie, der Literatur usw. arbeitet, ist der theologische Diskurs Afrikas ohne Komplexe in der Postmoderne angekommen. Wohlverstanden, die Vorbedingung dafür ist die Anforderung zur ständigen Erneuerung der Ausdrucksmittel. Diese Erneuerung der Sprache erweitert die Fähigkeit der Theologie zur Abstraktion, sie erweitert die poetische Dimension und sie erweitert ebenso die Tiefgründigkeit einer Entwicklung, deren Unvoreingenommenheit und Objektivität immer nötiger werden, um die großen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts bestehen zu können.

5.1. Die Oralität verlassen?

In der Tat kann unsere Reflexion nur durch die schriftliche Arbeit an Tiefe gewinnen. Dennoch sind, das mag als Binsenweisheit erscheinen, die Verstehensmöglichkeiten des christlichen Glaubens im kirchlichen Milieu Afrikas nicht immer bekannt oder unumstritten. Die afrikanischen Theologen sind in erster Linie mit einem doppelten Problem konfrontiert, einmal mit dem Problem der Verständlichkeit ihrer Sprache, mit der sie den Glauben an Jesus Christus ausdrücken, und zweitens mit dem Problem der Umsetzung des Glaubens. Die Kriterien für die schriftliche Abfassung dürfen nicht einfach die mündlichen Arbeiten verdrängen, die glücklicher Weise mit den Mitteln der heutigen Kommunikation aufgezeichnet werden können.

Die Lateinamerikaner kennen die Universitätstheologie, die Pastoraltheologie und die Volkstheologie. Die Mündlichkeit könnte diese drei Dimensionen enthalten, obwohl sie mir viel eindeutiger zu den beiden letzteren zu passen scheint. Um die Komplexität der Theologie zu umschreiben, erscheint mir die Schriftlichkeit, obwohl ihre Bedeutsamkeit nicht mehr nachgewiesen werden muss, als alleiniges Kriterium unzureichend zu sein. Wenn wir uns von der Exklusivität der Schriftlichkeit abwenden, gehen wir auch auf Distanz zu einer „Schreibtischtheologie“ und ihrer Beschränktheit. Vielleicht, wenn wir an die *Logia* Jesu denken oder an das Leben von Sokrates, werden wir demütig genug zu begreifen, dass die Mündlichkeit ein höchst strukturiertes Zentrum der Menschheit ist.

5.2. Immer weiter vorwärts gehen

Gewöhnlich wusste die afrikanische Theologie immer im richtigen Augenblick aufzutauchen, um eine Basis für viel weiterführende Reflexionen anzubieten. Es geht nicht darum, das Kind mit dem Bade auszuschütten,

sondern immer wieder auf die schon erstellten Arbeiten zurückzugreifen, um den Einsatz und die Schwierigkeiten der Vergangenheit nicht zu übersehen, und damit eine Brücke zu schlagen, die einen Austausch zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglich macht.

Ebenso ist eine ständige Auseinandersetzung mit den mittelalterlichen Relikten unumgänglich, die die Möglichkeiten positiver Veränderungen in den Kirchen, beim Einzelnen und in der heutigen Gesellschaft blockieren. Um das zu erreichen, muss die Theologie sich mit einem Glaubensgeist ausrüsten lassen, der sich den Grundfragen stellt, anstatt sich mit dem Katechismus zufrieden zu geben. Die Ekklesiologie kann und muss Gegenstand intensiver Überlegungen sein, wo jeder durch sein Zeugnis einen realen und mutigen Beitrag leisten kann. Es ist Aufgabe des Leiters, mit dem sehnächtigen Verlangen der Gemeinschaft mitzugehen. Selbst in der Situation staatlicher Diktatur muss sich die Kirche als ein fundamentaler Ort auszeichnen, an dem ständiges Infragestellen möglich ist, ein Ort der Demut, ein Terrain des Dialoges, der wahren Demokratie und der Freiheit, um die Hoffnung auf einen immer größer werdenden Raum zu nähren.

Folgende Frage muss man sich stellen: Welchen Platz nimmt das Kreuz in der Theologie Afrikas ein, das so gelitten hat? Platzieren sich die gängigen theologischen Gedanken vor oder hinter dem Kreuz? Diese Standortsuche muss begleitet sein von einer Vision, die gleichzeitig für den Einzelnen gilt wie universal, um sich Rechenschaft zu geben von allen Arten menschlichen Leidens, jenseits seines einmaligen Bedeutungsrahmens. Christlich gesehen geht die Frage nach dem Sinn viel weiter und vereint notwendigerweise alle Tendenzen: das Kreuz wird zur Lektüre der menschlichen Existenz. Kein Christentum ohne eine Theologie des Kreuzes.

Eins der wesentlichen Felder der Theologie in Afrika ist die Überwindung des Fatalismus. Wie kann er überwunden werden, wenn sich seine Fangarme schon so tief in der Mentalität eingegraben haben und jegliche Hoffnung untergraben, noch bevor sie überhaupt lebendig werden konnte? Wie gelangen wir zu einer „Theologie des Möglichen“? In dem wir darauf beharren, dass das Wort Gottes schöpferisch ist, lässt es den Menschen sich entfalten und lässt ihn in dieser und in der jenseitigen Welt leben.

Die Theologie in Afrika hat schon viele ethische Felder bearbeitet (Ökologie, Politik, Wirtschaft usw.). Trotzdem muss sie die Fragen aufgreifen, die sich anderswo in aller Schärfe stellen, wie zum Beispiel die Säkularisierung, die für die Kirchen in Europa eine unbestreitbar schwierige Frage ist. Es ist nötig, sich damit zu beschäftigen, um Pfade der Reflexion im Kontext einer sich verstärkenden Entchristlichung (*laïcité*) zu eröffnen, zu der es auch in den meisten Staaten Afrikas gekommen ist. Ganz im Sinne einer Ekklesiologie auf der Grundlage der „Kirche als Familie“, muss man den Sinn der Solidarität im christlichen Horizont neu definieren.

5.3. Vor der Versuchung der Identität fliehen oder sie schlecht machen?

Die folgenden Aussagen erscheinen mir als absolut richtig, so dass es mir wichtig ist sie hier darzustellen:

„Die Theologie muss sich hüten, den Gott der Christen in einen kulturellen Determinismus einzusperren. Wenn wir Gott aus der Herrschaft der westlichen Kultur herausholen, dann nicht, um ihn von neuem in den afrikanischen, asiatischen oder latein-amerikanischen Kulturen gefangen zu halten.“⁴⁵

Dies wäre ein selbst zerstörerisches Tun einer Theologie, das nur eine gehörige Anzahl von krankmachenden Krebsarten hervorbringen würde. Die Kirche ist sich selber schuldig Sinn zu stiften, um zu überzeugen, zu versammeln und vorwärts zu gehen.

Der kongolesische Theologe Augustin Ramazani Bishwende bekräftigt dies mit folgenden Worten:

„Die afrikanischen Kirchen, die die Ekklesiologie der ‚Familie Gottes‘ nur auf die Werte der afrikanischen Gesellschaft gründen, erreichen nur einen ekklesiologischen Kompromiss. Dies wird ein ideologischer Kompromiss sein. Und zwar eine ‚Familie Gottes‘, die sich auf eine afrikanische Weltanschauung (Vision) gründet, in der die Beziehungen eine Art ‚hierarchisierte Phalokratie‘ darstellen: Gründerahnen, Ahnen, Alte, (alle) Großväter, Väter, älteste Söhne. Das würde bedeuten, dass die ‚Solidarität des Clans‘ begrenzt bleibt auf Blutverwandtschaft oder manchmal auch auf familienähnliche Beziehungen. Das läuft darauf hinaus, dass die Synergiekräfte der Beziehungen entarten könnten in eine ‚Ideologie des Clans, eines Volkes, also konzentriert auf eine Ethnie‘. Eine solche Ekklesiologie erleichtert keineswegs eine Erneuerung der afrikanischen Kirchen.“⁴⁶

Heute muss es darum gehen, die falschen ekklesiologischen Pragmatismen, die in vielen afrikanischen Kirchen im Namen der „Bewahrung“ der Ethnien oder der Klassen ihr Unwesen treiben, offen anzugreifen. Die Theologie hat die Aufgabe, diese sozialen Spaltungen der Kirche zu verwerfen. Die Ablehnung von Christologien, die sich auf sozio-ethnische Hierarchien aufbauen, ist eine Aufgabe der Kirche, wenn sie ihr Ziel weiter verfolgen will.

Die Arbeit am Risiko der Identitätsfrage muss weitergehen, denn im Grunde ist jenseits aller schon geäußerten Kritik zu unterstreichen, dass die Identität auch eine Transzendenz ist. Christlich gesehen ist sie uns nicht durch die Vergangenheit gegeben, sondern von Gott selbst. Das *sh'ma* Israel ist gleichzeitig Erinnerung und Zukunft. Die Identität hat nur Sinn, wenn sie sich der Zukunft öffnet. Gott wird alle Nationen erreichen (Jes 2, 2–5; 66). Die Theologie muss uns bewusst machen, dass unsere Geschichte eine Geschichte mit Gott ist, und dass sie uns mit anderen Glaubenden verbindet.

⁴⁵ B. Ukwuije, La mission du théologien. Un point de vue africain, Assemblée Générale de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie, 23–24 mai 2003, 6.

⁴⁶ A. R. Bishwende, Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation, L'Harmattan, Paris 2006, 243.

Es gilt zu bedenken, dass die Versuchung der Identität nicht nur typisch ist für den afrikanischen Kontinent. Heute identifizieren sich immer weniger junge Europäer mit dem Christentum und suchen ihre Identität bei den Kelten. Auf der anderen Seite, und trotz der europäischen Zusammenschlüsse, verstärken sich überall die Radikalisierungen regionaler Identitäten. Das Grundproblem liegt in erster Linie nicht in der Ideologie, sondern in der Realität. Die Schwierigkeit mit der Inkulturation besteht dann, wenn Kultur als eine unveränderliche Gegebenheit definiert wird, während die ganze Welt von einer bewussten oder unbewussten, von einer freien oder erzwungenen kulturellen Anleihe bei den Anderen lebt. Das Subjekt muss seinen Platz finden in diesen großen kulturellen Umwälzungen, dieser gemeinsamen Dynamik, die uns dazu anhält nicht stehen zu bleiben.

Meiner Meinung nach braucht das Konzept der Inkulturation eine semantische Mutation, damit es realistischer gestaltet werden kann. Die Interkulturation oder die multikulturelle gegenseitige Durchdringung kann an die Stelle der Inkulturation treten. Denn statt sich auf die „Verwurzelung in einer einzigen Kultur“⁴⁷ zu begrenzen, kann das Christentum der Ort gegenseitiger Aneignung, des Austausches, selbst des Konfliktes zwischen den Kulturen sein, deren Ausgang für alle segensreich sein wird. In Wahrheit beurteilt Gott uns nicht kollektiv sondern individuell. Die Aufgabe der Theologie ist es, jeden Glaubenden daran zu erinnern, dass das Reich Gottes kommt, und deshalb dürfen unsere unterschiedlichen theologischen Orte, so begründet sie auch sein mögen, keine radikalen Zentren werden, vergleichbar der Götzendienerei. Wir müssen sie mittels des Kreuzes, das den Menschen freimacht, überwinden (traverser).

Bibliografie

- Bediako, Kwame*, Understanding African Theology in the 20th Century, Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa and Africa 3 (1996:2), 1–11
- , Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion, Orbis Books (USA), 1996
- Bimwenyi-Kweshi, O.*, Discours négro-africain. Problème des fondements, Présence africaine, Paris 1981
- Bindé, Jérôme*, Vers l'apartheid urbain?, in: Les clés du XXI^e siècle, Editions UNESCO/Seuil, Paris 2000, 419–426
- Bissainthe, Gérard*, Catholicisme et indigénisme religieux, in: Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après ... (Présenté par Léonard Sandeti Kinkupu, Gérard Bissainthe et Meinard Hebga), Karthala-Présence africaine, Paris 2006
- Bishwende, Augustin Ramazani*, Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation, L'Harmattan, Paris 2006
- Blaser, Klauspeter*, Le Conflit Nord-Sud en Théologie, Editions du Soc, Lausanne 1990
- Bujo, Bénézet*, Introduction à la théologie africaine, Academic Press Fribourg, 2008

⁴⁷ J. Rossel, Aux racines de l'Europe occidentale, Editions L'Age d'Homme, Lausanne, 1998, 9.

- Cone, James, *La noirceur de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1989
- Des prêtres noirs s'interrogent, Les Éditions du Cerf, Rencontres 47, Paris 1956, dt.: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960
- Eboussi Boulaga, Fabien, L'exigence d'une catholicité africaine, in: *La nouvelle revue théologie*, N° 24, 2002
- Ela, Jean-Marc, L'Eglise, le monde noir et le concile, in: *Personnalité africaine et catholicisme*, Présence africaine, Paris 1963
- , *Cri de l'homme africain. Question aux chrétiens et aux Églises d'Afrique* L'Harmattan, Paris 1980, Neudruck 1993
- , *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris, 1985, dt.: *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg i. Br. 1987
- , *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, dt. *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003
- Houtart, François, Amérique latine – L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine, in: http://www.alterinfos.org/article.php3?id_article=424
- Kagamé, Alexis, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles 1956
- Kinkupu, Léonard; Bissainthe, Gérard et Hebga, Meinrad, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après ...*, Karthala-Présence africaine, Paris 2006
- Karamaga, André, *Evangile et Culture. Ruptures et continuités*, Thèses de doctorat, Lausanne 1989
- Mana, Kä, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris 1993, dt.: *Wiederaufbau Afrikas und Christentum – Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise*, Edition EXODUS, Luzern 2005
- , *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Karthala, Paris 1993
- Messina, Jean-Paul, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Editions Clé, Yaoundé 1999
- Mulago, Vincent, *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo*, in: *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après ...* (Présenté par Léonard Sandeti Kinkupu, Gérard Bissainthe et Meinard Hebga), Karthala, Présence africaine, Paris 2006
- Mveng, Engelbert et Lipawing, Benjamin.L., *Théologie, libération et cultures africaines*, Clé/Présence africaine, Yaoundé/Paris 1996
- Nothomb, Dominique, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes*, Editions Lumen Vitae, Bruxelles 1965
- Rahner, Karl, *Théologie et anthropologie*, in: *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Édition Cerf, Paris 1967, 89–120
- Rossel, Jacques, *Aux racines de l'Europe occidentale*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 1998
- Sanneh, Lamin, *Christian Mission in the Pluralist Milieu: the African Experience*, in: *Missiology: an International Review* 12 (1984), 421–435
- Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, Éditions Présence africaine, Paris, 1961 dt.: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956
- Tshibangu, Tharcisse, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1987
- Ukwuije, Bede, *La mission du théologien. Un point de vue africain*, Assemblée Générale de l'Association Francophone (Ecuménique de Missiology, 23–24 mai 2003
- Vanneste, Alfred., *Acquis et défis de la théologie africaine*, in: *Théologie africaine. Bilan et perspectives, actes de la dix-septième Semaine théologique de Kinshasa*, 2–8 avril 1989, 185–198, Faculté catholique de Kinshasa

Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas

Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie¹

Timothée Bouba Mbima

Einleitung

Es kommt vor, dass wir uns mit Eleganz und Können darum bemühen, um einen Namen einen Kranz vielfältiger und eleganter Äußerungen zu flechten. Wir tun das, um dem Namensträger ein Zeichen zu geben, wie viel wir ihm an Erweckung der Geister, an Belebung des Intellekts, an Ideenaustausch, an Veränderung eines Standpunktes und einer Vorgehensweise verdanken. Wir zeigen ihm damit, wie viel wir ihm schulden an Erkenntnis wissenschaftlicher Fragestellung, an der Art wie wir Dinge sehen, beurteilen, wie wir handeln und fühlen, und das über mehrere Generationen hinweg. Für gewöhnlich ist eine solche Erfahrung verbunden mit einer ausgefüllten Karriere im gelehrten und wissenschaftlichen Umfeld des universitären Mikrokosmos mit Lehrveranstaltungen, Betreuung von Seminaren und Thesen, Arbeit in Gremien, Forschungsprogrammen, persönlichen und kollektiven Publikationen.

Die vorliegende Arbeit hebt verschiedene Aspekte hervor, die dem Priester Jean-Marc Ela zu verdanken sind, dem es durch häufigen Ortswechsel versagt geblieben ist, lange in einer Einrichtung zu verweilen, in der ein konstantes Kollegium Forschungstraditionen bewahrt und Strömungen und Denkschulen begründet. Trotzdem ist es bemerkenswert, dass eine große Anzahl der ersten Generation seiner Studenten sehr nachhaltig von seinen Lehren beeinflusst worden ist und ihrerseits respektable Lehrer geworden sind. Andere haben ihn entdeckt durch seine Schriften, Seminarthemen, persönliche Lektüre und akademische Essays. Seine Schriften, besonders die theologischen, sind häufig aus bestimmten Situationen heraus entstanden. Diese „Situations-Theologie“ hat viele Theologiestudenten angezogen, wenn nicht sogar verführt. Sie waren begierig, die Argumente und Aussagen über die Befreiung und die Sekten², die zweifellos den stärksten Anziehungspunkt seiner Werke und Botschaften bilden, zu verstehen und zu überprüfen. Diese Botschaften haben ihr exklusives Publikum, das sich allerdings wenig um die Diskurse über Neuformulierungen und ihre theologische und philosophische Rechtfertigung kümmert, aber gerade das bereitet sehr viel Mühe.

¹ Übersetzung aus dem Französischen: Edgar Lüllau.

² Es handelt sich hier um esoterische Bewegungen wie die Rose-croix (Rosenkreuzer) und die Freimaurer (Franc-maçonnerie) und anderen mystischen Vereinigungen in Afrika.

Ausgehend von diesen verschiedenen Interessen wird sich unsere Reflexion an zwei Aspekten orientieren, die jeweils unterteilt sind in mehr oder weniger zahlreiche Unterpunkte. Der erste Teil betrifft die Kennzeichnung der Theologie. Fragen der Ekklesiologie stehen hier im Vordergrund. Dabei liegt der Akzent auf dem Problem der Emanzipation der Kirchen unter Vormundschaft, der Entwicklung von partikularen Kirchen in Beziehung zu einer wahren Universalität der Kirche und den entsprechenden Auswirkungen auf die Sakramentsverwaltung und das kanonische, römische Recht unter den Bedingungen unterschiedlicher Kulturen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Ausführungen, Erweiterungen und entscheidenden Zielsetzungen, die sich aus dem ersten Teil ergeben.

1. Wer ist Jean-Marc Ela?

Der Kameruner Priester Jean-Marc Ela ist einer von denen, die an der Entwicklung und Reifung der afrikanischen Theologie wesentlich beteiligt gewesen sind. Als Philosoph und Theologe, Pastor und Geistlicher eröffnet er der afrikanischen Theologie nicht nur den Zugang zur theoretischen Reflexion, sondern auch zur Spiritualität und zur pastoralen Praxis. Tatsächlich bedingen pastorale Praxis und Spiritualität einander. Es ist unser Anliegen, diesen Theologen mit seiner umfassenden Kultur und vielseitigen Bildung hier vorzustellen.

In einem ersten Teil werden wir die Biographie dieses Autors darstellen. Dann verweilen wir bei einigen Aspekten seines theologischen Denkens, und danach werden wir uns den Beitrag des Priesters Jean-Marc Ela zur afrikanischen Theologie anschauen.

Jean-Marc Ela ist 1938 in Ebolowa, Kamerun, geboren. Er hat an den Universitäten Strassburg und Paris-Sorbonne studiert. Er ist Doktor der Theologie mit einer Arbeit über die „Transzendenz Gottes und die menschliche Existenz bei Luther“, hat in Sozialwissenschaften promoviert und ist Autor zahlreicher Werke. Er hat lange mit den Bauern im Norden Kameruns gearbeitet. Er war Gastprofessor an der Katholischen Universität Louvain-La-Neuve (Belgien) und an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Yaoundé (jetzt Protestantische Universität Zentral-Afrika). Als Priester war er beteiligt an der Evangelisierung der Jugend ebenso wie an vielen theologischen Begegnungen verschiedener christlichen Kirchen.

1.1. Jean-Marc Ela, Theologe und Provokateur

Den entscheidenden Zugang zu den theologischen Gedanken von Jean-Marc Ela findet man sicherlich in seinem Werk: „*le Cri de l'homme africain*“ (Der Schrei des afrikanischen Menschen), publiziert 1980³. Es ist ein

³ J.-M. Ela, *le Cri de l'homme africain*, l'Harmattan, Paris 1980.

Buch, das in die Weite führen will, Fragen stellt und Vorschläge macht für den Durchbruch zu einer afrikanischen Theologie. Diesem Buch folgt ein Jahr später ein weiteres: „*De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*“⁴ (Von der Unterstützung zur Freiheit. Die aktuellen Aufgaben einer Kirche im afrikanischen Milieu). Und in demselben Geist publiziert er 1985 sein „*Ma foi d'africain*“⁵.

In der Tat, mit seinen Schriften und Predigten wirkt J.-M. Ela in einer entscheidenden Epoche der politischen wie religiösen Geschichte Afrikas. Antoine Babe, der sich den Studien seiner Werke widmete, definiert diese Epoche so:

„Insgesamt [...] liegen die sozialen und kirchlichen Kontexte sehr dicht beieinander: Auf Seiten des Staates regiert ein spiritueller Neokolonialismus. Man könnte sich durchaus nach den Gründen für diese Tatsache fragen, fünfzehn Jahre nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten und zehn Jahre nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der natürliche Grund dieser Situation ist, dass es oft viel Zeit braucht, bis die Prinzipien Realität werden und die Masse in Bewegung setzt. Der Autor bringt seinen Beitrag zu dieser weiten Emanzipationsbewegung der afrikanischen Kirchen, die um 1970 aufkam.“⁶

In vieler Hinsicht sind seine Werke Provokationen. Sein erstes Ziel ist, das afrikanische Denken zu fördern. Die Titel, die er seinen Werken gibt, sind an sich schon ein Programm. Sie rufen auf zum Kampf gegen den politischen und religiösen Neokolonialismus. Es geht um die Forderung nach Anbruch einer postmissionarischen Ära, deren Ausgangsbasis die afrikanische Lebensweise ist.

So wird er später sagen: „*Christus kann sich nur dann im Menschen zeigen, wenn sein Gesandter bereit ist, hinter ihm zurückzutreten*.“⁷ Mit dieser Erklärung fragt J.-M. Ela nach der Zukunft der Kirche auf dem afrikanischen Kontinent, die er als „Kirche unter Vormundschaft“ bezeichnet.

1.2. Ein roter Faden der Themen

Es ist nicht einfach alle Themen aus den Werken dieser großen vielfältigen Persönlichkeit darzustellen. Trotzdem lässt sich ein roter Faden feststellen. Dieser Kameruner Priester will zum Durchbruch zu einer neuen Ära der Mission einladen, einer Mission, die keine Kolonialmission mehr sein soll, sondern Ort der Emanzipation der Kirchen Afrikas, einer Mission, die wirklich vom Geist des Herrn bewegt ist, wie im Buch der Apostel-

⁴ J.-M. Ela, *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*, Centre Lebre, Paris 1981.

⁵ J.-M. Ela, *Ma foi d'africain*, Karthala, Paris, 1985, dt. *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br., 1987.

⁶ A. Babe, *Eglise d'Afrique! De l'émancipation à la responsabilité*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 1998, 39–40.

⁷ J.-M. Ela, *Le message de Jean Baptiste. De la conversion à la réforme dans les églises Africaines*. Editions CLE, Yaoundé 1992 (auf der Umschlagseite).

geschichte (oder richtiger „Buch des Wirkens des Heiligen Geistes“). Alles, was früher einmal dominant war, soll überwunden werden. Das Wehen des Geistes wird die Kirche Afrikas erneuern und über das Meer zu unerwarteten neuen Ufern führen, dorthin, wo nicht noch einmal über sie verfügt wird. Er träumt von einem neuen Pfingsten, das eine Kirche stiftet, die wirklich vom Geist geleitet wird zu einer wahrhaftigen Gleichheit der Rassen und Kulturen vor Gott.

Angesichts der Fragestellungen und Sorgen der Afrikaner positioniert sich der Autor manchmal in einer sehr leidenschaftlichen Weise. So greift er auf den Diskurs des Papstes (1969) zurück, gehalten auf dem Symposium der Bischöfe Afrikas und Madagaskars in Kampala. Auf zwei Aussagen des Papstes insistiert Ela: Die erste bestätigt auf der einen Seite die Universalität der Kirche und auf der anderen Seite die Legitimität eines Pluralismus, der die Möglichkeit eines afrikanischen Christentums einräumt:

„Die Ausdrucksweise, d. h. die Sprache, die Art und Weise, den einen Glauben zu manifestieren, vielleicht vielfältig und deshalb ursprünglich, konform mit der Sprache, Stil, Temperament, Geist und Kultur, die diesen einen Glauben bekennt [...] In diesem Sinne könnt ihr und sollt ihr ein afrikanisches Christentum haben.“⁸

Der zweite Aspekt dieses Diskurses unterstreicht die missionarische Verantwortung der Kirche:

„Afrikaner, ihr seid ab jetzt eure eigenen Missionare, d. h. ihr Afrikaner, ihr müsst den Aufbau der Kirche auf diesem Kontinent voranbringen. [...] Der Tag wird kommen, an dem wir nicht mehr Missionare aufrufen im Sinne einer Unterstützung eures Apostolates, sondern wirklich euch selbst, die Einheimischen.“⁹

Mit anderen Worten, die Christen Afrikas dürfen ab jetzt ihr eigenes Planen in die Hand nehmen: organisatorisch, pastoral und theologisch. Paul VI. legitimierte den Kampf der afrikanischen Theologen, einen Kampf, in dem sich insbesondere die Schule in Kampala, geführt von Vincent Mula-gu, hervortat, einen Kampf, dem sich auch J.-M. Ela ganz und gar hingab.

Allerdings haben die Aussagen des Papstes Anlass zu vielfältigen Interpretationen gegeben. Einige insistierten auf die Treue zur Tradition der universalen Kirche. So waren viele Afrikaner, insbesondere aus dem Episkopat, darum bemüht sehr laut und deutlich ihre Bindung an die universale Kirche zu erklären. Andere aber wollten durch die Tür, die der Papst einen Spalt weit geöffnet hatte, weitergehen im Sinne eines Durchbruchs zu einer wahrhaft afrikanischen Theologie. Unter ihnen waren einige afrikanische Bischöfe, die den Mut hatten, eine wirklich afrikanische Verantwortung auf dem Gebiet der theologischen Forschung, der Pastoraltheologie, so wie der Organisation einzufordern. So hatte im November 1973 der kongole-

⁸ A. A. S., an, Vol. LXI, 30, 09, 1969, 576 ff.

⁹ A. A. S., an, Vol. LXI, 30, 09, 1969, 9, 57 ff.

sische Kardinal Joesph Malula auf einem Treffen seines Kollegiums, das hauptsächlich aus Ausländern zusammengesetzt war, die Missionare gebeten, ab sofort zu akzeptieren, in Demut zu arbeiten und ganz und gar die Autorität der Afrikaner anzuerkennen.

Der Kardinal wusste natürlich, dass er hier von den Männern und Frauen, die schon viele Jahrzehnte in Afrika verbracht hatten, einen Heroismus erwartete. Sein Diskurs wurde sehr schlecht aufgenommen. Aber wie sonst sollte der Aufruf zur missionarischen Verantwortung der Kirchen Afrikas umgesetzt werden, den Paul VI. eingebracht hatte?

Auch das römische Milieu begann nun ein gewisses Abdriften zu befürchten. So hatte die 4. Synode der Bischöfe, 1974 in Rom versammelt, zum Thema Evangelisation seine Vorbehalte zum Aufkommen einer afrikanischen Theologie klar geäußert:

„Wir müssen den Afrikanern die reinen Elemente des Christentums anbieten, die uns allen gemeinsam sind, und anschließend können sie dies in ihre afrikanische Kultur kleiden. In der Tat, es gibt kein afrikanisches Christentum wie es auch kein europäisches Christentum gibt.“¹⁰

Für J.-M. Ela spiegeln diese Aussagen nur den Willen wider, die Türen, die Paul VI. vorsichtig geöffnet hatte, wieder zu schließen. Was verstanden die Väter der Synode unter den „reinen Elementen“ des Christentums? Wie sollte das Christentum afrikanisiert werden, wenn es sich ganz und gar mit der westlichen Kultur identifiziert?

1.3. Jean-Marc Ela und das Ende des Imperialismus der Missionsgesellschaften

Man könnte annehmen, dass die protestantischen Kirchen besser aufgestellt waren. In der Tat, insgesamt scheinen sie keine zentralistische Struktur wie die römische Kirche zu kennen. Trotzdem wurde dieses Thema auch von den amerikanischen und westlichen Missionaren nicht gut aufgenommen. So konnten Kameruner Pastoren wie Modi Din, Lotin a Samé, der Liberianer William Harris, der kongolesische Katechist Simon Kimbangu zum Gegenstand von Kontroversen in den protestantischen Kirchen werden, weil sie die afrikanische Lebensweise in ihre Arbeit einbezogen haben. Es war die Organisation CETA (Konferenz der Kirchen von ganz Afrika), angeschlossen an den ÖRK, die dieses Thema aufgriff. Einer in Bangkok 1973 vom ökumenischen Weltrates der Kirche beschlossenen Resolution folgend, hatte die CETA, versammelt in Lusaka, Sambia, ein Moratorium vorgeschlagen, d. h. einen auf fünf Jahre begrenzten Stopp der Sendung von Missionaren und der ausländischen (finanziellen) Unterstützung für die Kirchen Afrikas. Ziel dieses Moratoriums war es, dass die Kirchen Afrikas ihre Mündigkeit erlangen, Eigenverantwortung übernehmen und ihre eigenen Missionare werden.

¹⁰ Synodus Episcoporum, 1974, Typis Poly, Vatican, 1974, 69.

Dieses Moratorium erregte großen Ärger. Von den Kirchen und Missionsgesellschaften wurde es abgelehnt. Die Bischöfe von Afrika und Madagaskar schlossen sich diesen Protesten an:

„Die Bischöfe von Afrika und Madagaskar lehnen jede Geste, jedes Wort, jedes Schriftstück ab, das geeignet ist oder darauf abzielt, sich einzumischen in die Kooperation zwischen den jungen und den alten Kirchen, weil dies gegen das Evangelium und die authentische Lehre der Kirche gerichtet ist. Unsere klare Positionierung soll den missionarischen Elan der großzügigen Personen neu entflammen, die im Glauben von der dringenden Notwendigkeit überzeugt sind, ihrer Kirche in ihrem Land oder im Ausland zu dienen.“¹¹

J.-M. Ela stimmte dem Geist des Moratoriums zu, das sich seiner Meinung nach keineswegs gegen die Universalität der Kirche richtete. Dieses Moratorium sprach gerade für eine wahre und großzügige Universalität, aber gegen alle Universalität, die geleitet ist von bestimmten Interessen. Wie soll man an die Seriosität der afrikanischen Bischöfe glauben, wenn sie hier vorgeben für Universalität einzutreten, während sie in ihren Diözesen den Tribalismus fördern?

Dieses Moratorium erlaubt der Kirche, insbesondere der Kirche in der nördlichen Hemisphäre, mit einer falschen Konzeption von Mission, Kirche und Universalität zu brechen. Es lädt ein zu einem Wechsel der Missionsära als Einbahnstraße, um zu einer multilateralen Mission, wie zur Zeit der Apostel, zu gelangen. In der Urgemeinde zirkulierten die Gaben und die Personen frei zwischen der Gemeinde in Jerusalem und den anderen Kirchen.

1.4. J.-M. Ela und die „De-mission“ von Eboussi Boulage

Hier muss auch der sehr berühmt gewordene Artikel von Eboussi Boulaga erwähnt werden, eine Publikation von 1974 ganz im Sinne des Moratoriums von Lusaka, die den Titel trug: „La Dé-mission“. Dieser Artikel provozierte in der katholischen Missionswelt Empörung. Und das zu Recht! Es genügt, die Zusammenfassung des Autors zu lesen:

„Was also ist zu tun? Die Antwort ist kurz: Europa und Amerika müssen vorrangig bei sich selber evangelisieren. Man plane den geordneten Rückzug der afrikanischen Missionare.“¹²

Für den Priester J.-M. Ela kann sich diese Empörung vorteilhaft auswirken, wenn sie zu einer größeren Bescheidenheit führt. Die Missionare würden ihre Selbstsicherheit verlieren. Bis jetzt mussten sich die Afrikaner in Beziehung zu den Missionare und ihren Werke definieren. Müssen sich jetzt die Väter in Beziehung zu ihren Söhnen definieren? Wenigstens mussten sie

¹¹ Déclaration du SCEAM, Symposium, Des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, Rome 1974.

¹² F. Eboussi Boulaga, La dé-mission, in: Spiritus 56 (1974), 287.

jetzt aufmerksamer werden und auf die Pro-vokation (im etymologischen Sinne des Wortes) des einheimischen Klerus reagieren.

Der Artikel von Fabien Eboussi wirft unter anderem das Problem des Behaltens oder der Rücksendung der ausländischen Missionare auf. Für J.-M. Ela handelt es sich hier um ein sehr komplexes Thema, das nicht einfach zu lösen ist. Er hält es für angebracht, jeden Fall für sich zu sehen und sich nicht verführen zu lassen, weder von einer allgemeinen Abwertung der missionarischen Werke, noch von einer Xenophobie! Das eigentliche Problem, das der Artikel aufdeckte, waren die missionarischen Strukturen, die die unvermeidliche Präsenz von Missionaren voraussetzen, die den lebenswichtigen Apparat am Leben erhalten. Einer der Gründe für das Behalten der Missionare ist die unzureichende Anzahl afrikanischer Pastoren, Priester, Bischöfe und Katechisten. In der Tat stellt dieser Mangel ein noch viel entscheidenderes Problem dar als das der Strukturen. Wenn man fortfahren würde, die ererbten Strukturen einer gewissen Epoche der Mission aufrechtzuerhalten und auszubauen, bliebe die Zahl der einheimischen Missionare immer unzureichend. Es wird immer zu wenig einheimische Pastoren, Priester, Katechisten und Bischöfe geben, solange wir ein Christentum aufrecht erhalten müssen, das in all seinen Aspekten der Lehre, der Liturgie, des Rechts und der Disziplin gänzlich von außen her strukturiert bleibt.

Ebenso wird eine technische und finanzielle Inkompetenz als Alibi genannt. In der Tat verbirgt sich dahinter das Problem der Verwaltung und der Erhaltung des Eigentums der christlichen Gemeinden. Diese Güter sind nicht privates Eigentum des Klerus, sondern der Gesamtheit der Gemeinden, die ein Anrecht darauf haben.

1.4.1. Vorschläge für ein afrikanisches Christentum

Es ist sicherlich angebracht, so wie Martin Luther King zu träumen und zwar zu träumen vom Ende einer patriarchalischen Mission, damit eine vollkommene Mission zwischen Schwesterkirchen entstehen kann, die sich in Würde begegnen. Das ist es, was J.-M. Ela in seinem Buch „Mein Glaube als Afrikaner“ vorschlägt. Die Entwicklung eines wahren afrikanischen Christentums erfordert eine Veränderung der Strukturen und einen anderen Blick auf unsere Religionen und Gebräuche, und schließlich und vor allem, andere Wertmaßstäbe.

1.4.2. Eine strukturelle Erneuerung

Es ist unmöglich den christlichen Glauben anders zu leben, wenn man weiterhin die ererbten Strukturen der ersten Mission reproduziert. Zuerst muss man sich darauf verständigen, sich von den ererbten Vorgaben der ersten Mission freizumachen, was aber eine einschneidende Korrektur bedeuten würde. J.-M. Ela schlägt deshalb vor, sich von der Art und Weise, wie die sozialen Werke wie Schulen und Krankenhäuser geführt werden,

zu verabschieden, in denen viele Priester und Ordensleute engagiert sind. Dabei geht es keinesfalls darum, die sozialen Aufgaben aufzugeben, sondern sie anders zu tun, nicht mehr als deren Leiter, sondern als Mitarbeiter. Es geht darum, sich von den Sorgen der materiellen Administration zu befreien, um eine größere Mobilität und Disponibilität für den Dienst am Evangelium zu gewinnen.

Desgleichen muss das geistliche Amt neu organisiert werden, damit es menschlicher wird. Dazu gehört es, sich von der Sklaverei der Organisationsform einer Diözese und Kirchengemeinde zu befreien, die heute ganz und gar unpassend und überholt ist. „Zu Recht beklagen wir uns über unsere geringe Zahl, aber wir überhäufen uns mit immensen und unzähligen Aufgaben“, so behauptet er.¹³

Mit der ekklesiologischen Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils und durch den Kontakt mit den Schwesterkirchen hat die Katholische Kirche die Wichtigkeit des Dienstes der Laien, Männer und Frauen, neu entdeckt. Ohne in eine neue Form des Klerikalismus zu verfallen, müssen die Laien, ausgestattet mit einer soliden theologischen Bildung, die Verantwortung, die ihnen eigen ist, in der Kirche wahrnehmen. So gewinnt die christliche Gemeinschaft ein anderes Gesicht. Sie würde kleiner, dafür aber menschlicher.

Jedoch, eine solche Entwicklung kommt nicht von allein. Sie erfordert schmerzvolle Veränderungen von Seiten der Älteren. Von der Jugend, den jungen Männern wie den jungen Frauen, die sich für ein religiöses und priesterliches Leben ausbilden lassen, muss erwartet werden können, diese Erneuerung auch zu leben und nicht die alten Strukturen und die unnötigen Konflikte zwischen weltlichen und religiösen Priestern zu wiederholen.

Diese Umstrukturierung der Kirche erfordert ebenso, sich von der Zersplitterung der christlichen Kirchen zu emanzipieren, die zu uns transportiert worden ist. Die Christen Afrikas, in viele verschiedene Tendenzen zergliedert, müssen von den importierten dogmatischen und pastoralen Querelen befreit werden, um für das Entstehen eines afrikanischen Christseins zusammenarbeiten zu können. Der Priester J.-M. Ela lädt die Theologen Afrikas ein, katholische wie protestantische, die Lehre vom mystischen Leib zu vertiefen und sie vor allem intensiv in brüderlicher Gemeinschaft in Jesus Christus zu leben. Im Geiste des ökumenischen Rates der Kirchen gilt es, die ekklesiologischen Unterschiede der christlichen Konfessionen zu respektieren und doch unter dem Einfluss des Heiligen Geistes und der Menschen guten Willens, an einer Annäherung zu arbeiten. Wenn man von der Ökumene spricht, ist es zumindest in Afrika nicht möglich, den Islam zu ignorieren. Ohne in ein naives und irreführendes Friedensstreben (Irenik) zu verfallen, ist es wichtig, mit unseren muslimischen Brüdern einen offenen und fruchtbaren Dialog zu führen. Sind wir nicht alle Kinder eines einzigen Gottes? Christen und Muslime, sind sie nicht aufgerufen, sich gegenseitig besser kennen zulernen?

¹³ J.-M. Ela, *Le Message de Jean Baptiste*, 35–38.

1.4.3. Eine andere Wahrnehmung unserer Religionen und Gebräuche

Nur durch eine veränderte Wahrnehmung unserer traditionellen Religionen und Gebräuche kann sich ein wahrhaft afrikanisches Christentum entfalten. Die vielen Diskurse über einen religiösen Pluralismus haben noch zu keinem größeren Respekt gegenüber den afrikanischen Religionen und Sitten geführt. Ein erneuerter Blick auf sie führt zu einer sorgfältigeren Sprache, insbesondere was die Terminologie angeht wie Paganismus, Fetischismus, Zauberei, Magie, Religion und Animismus. Diese Sorgfalt könnte die afrikanischen wie auch die auswärtigen Christen vor Missverständnissen und Vorurteilen schützen. Sie könnte mehr Sympathie für unseren Glauben und unsere Praktiken ermöglichen, die viel zu schnell verurteilt und verworfen worden sind.

In seinem Buch „Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles“¹⁴ schneidet J.-M. Ela das sprachliche Problem der Vokabel „Animist“ an, das nach seiner Ansicht zu einem hartnäckigen Mythos beiträgt. Mit Animist bezeichnet man viel zu schnell den Negro-Afrikaner, der weder dem Christentum noch dem Islam beigetreten ist, sondern der den traditionellen Religionen treu geblieben ist. Aber der Animismus existiert nur in den dualistischen Zivilisationen. Dies trifft aber für die negro-afrikanische Welt nicht zu. Deshalb sollte man sich vom Mythos einer animistischen Religion und animistischen Völkern verabschieden. Dieser Mythos ist leider immer noch in den Berichten der Kirchen, den Dokumenten des Pontifikats und in den Werken der Ethnologen und Forscher zu finden. Dieser Begriff ist einfach ohne Inhalt.

Diese terminologischen Präzisierungen haben aber nicht nur rein akademische Zwecke. Sie haben eine eminent wichtige pastorale Bedeutung, insbesondere für die so genannten heidnischen Opfer, den Brautpreis, die Polygamie und die Scheidungen. Die Lösung dieser Probleme erfordert in der Tat sehr viel Kreativität. Der Autor empfiehlt eine pastorale Haltung, die der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit entspricht. Es ist nicht mehr möglich mit den ererbten Rezepten der ersten Mission fortzufahren. Eine andere Perspektive und ein anderer pastoraler Weg muss bereitet und begangen werden.

1.4.4. Ein anderer Maßstab

Und schließlich erfordert ein authentisch afrikanisches Christentum gewiss andere Strukturen und eine andere Theologie, eine andere Pastorale und vor allem ein anderes Fundament: Jesus Christus und Jesus Christus allein. Dies führt dazu, den entfremdenden Maßstab der von außen kommenden Theologien zurückzuweisen. Man muss sich davon frei ma-

¹⁴ J.-M. Ela/R. Luneau/Chr. Ngendakuriyo, Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles, Karthala, Paris 1981. Übersetzung des Titels: Jetzt ist die Zeit der Erben. Die Kirchen Afrikas und die neuen Wege.

chen, sich auf die Institutionen und deren Körperschaften zu berufen, die ihre Rasse und ihre Nationen vergöttern, die kompromittiert sind von der Macht des Geldes und der Politik. Jesus-Christ ist der Einzige, dem wir Lob und Ehre geben müssen.

Entgegen allen geäußerten Befürchtungen wegen des Strebens der afrikanischen Christen, lassen sie sich doch in keiner Weise zu Spaltungen verführen. Sie wollen einfach nur echte autonome Gemeinschaften auf den Weg bringen, deren Grundlage und Glaubensregel vor allem und in allem Jesus Christus ist. Die Christen Afrikas müssen sich wieder in IHN vertiefen, um lebendige und das Leben fördernde christliche Gemeinschaften aufzurichten.

Ab 1990 betonte J.-M. Ela für den Weg der Kirche in Afrika auch die Rolle des Staates. Er publizierte sein Werk: „Quand l’Etat pénètre en brousse ... Les ripostes paysannes à la crise.“¹⁵ Für ihn liegen die meisten Probleme des Volkes, darunter das der Armut, in der Herrschaft begründet, die der Westen mittels der Staaten Afrikas ausübt. Angesichts dieser Probleme unterstreicht der Autor die Rolle der Kirche, die sich als „Guter Samaritaner“ erweisen muss, statt dem Beispiel des Leviten zu folgen. Der Autor schlägt hier die ersten Pflöcke ein für eine Inkulturation des Christentums. In der Tat, wenn es um die Hauptsache geht, verleugnet der Autor sich nicht und macht Nägel mit Köpfen. Mit großer Überzeugungskraft zeigt er die Dringlichkeit der hier zu benennenden Herausforderungen.

2. Die Herausforderungen

Afrika sieht sich, trotz der großen Zahl der Getauften, mit der Herausforderung einer gewissen afrikanischen Gegnerschaft zum Christentum konfrontiert, die den Christen die Frage nach ihrer Entfremdung stellt und ihren Mangel an Kreativität aufzeigt, auch wenn oft genug die Gegner des Christentums selbst teilhaben an dieser Entfremdung. Das Christentum und der Islam waren einst eine Quelle der Kreativität für die europäischen, amerikanischen und arabischen Völker, weil sie sich diese Religion zu Eigen machen konnten. In Afrika, so bemerkt der Priester J.-M. Ela, ist das Christentum wie ein Fremdkörper, und die afrikanischen Christen sind oft nur naive und fanatische Propagandisten. Wie aber kann das Christentum zu einer Dynamik für eine multidimensionale Entwicklung des Volkes werden?

In einem Afrika, gezeichnet von Leid, Gewalt, Ungerechtigkeit aller Art und Unterentwicklung, stellt sich ihren Kirchen noch eine andere Frage, nämlich die Frage nach ihrem Beitrag zur Gerechtigkeit. Die afrikanischen Kirchen erscheinen schweigsam gegenüber der Unterdrückung der Schwachen durch die Herrschenden. Damit verbinden sich auch die komplexen

¹⁵ J.-M. Ela, *Quand l’Etat pénètre en brousse ... Les ripostes paysannes à la crise*, Karthala, Paris 1990. Übersetzung des Titels: Wenn der Staat in den Busch vordringt ... Die Antworten der Bauern auf die Krise.

Beziehungen zwischen den geistlichen Hierarchien und den Theologen. Die beiden Instanzen stehen im Dienst des Glaubens des Volkes Gottes und der Liebe, welche alle Bitterkeit und Differenzen überwinden sollte. Welche besondere Mission hat hier der Theologe? J.-M. Ela nennt ein Beispiel des Theologen Henri de Lulac, der schwerwiegende Konflikte mit der Kirche Anfang der 40er Jahre erlebte. Er verfiel weder in Revolte noch in Kleinmut. Er erlaubte es sich nicht, die zu verfluchen, die ihn verurteilt hatten, noch erlag er einer Liebdienerei oder einer Niederträchtigkeit. Hat der Autor hier sein eigenes Porträt gezeichnet?

2.1. Jean-Marc Ela und seine Grundideen einer Inkulturation

Hier will J.-M. Ela Licht bringen in die Überlegungen zur Inkulturation. Er gibt zuerst eine etymologische Präzision des Wortes, in dem er ein Bild aus der Landwirtschaft gebraucht. Für ihn ist die Inkulturation des Christentums wie ein Steckling der westlichen oder orientalischen Kirche, eingepflanzt in afrikanischen oder asiatischen Boden. Dieser Steckling bleibt in der Zeit des Heranwachsens mit der Mutterpflanze verbunden. Dann, sobald er selbst Früchte tragen kann, gilt es, ihm eine eigene Existenz zuzugestehen. Er beruft sich dabei auf die päpstlichen Dokumente, auf Dokumente der afrikanischen Bischöfe, sowie auf das Zweite Vatikanische Konzil. Er gibt einen dogmatischen Überblick über den Prozess der Inkulturation und zeigt ihre Verwurzelung in der Theologie der universalen Kirche auf.

Und schließlich ist es nötig, das ganze theologische Unternehmen selbst zu afrikanisieren. In Bezug auf den Inhalt geht es zu allererst darum, die Themen, die Afrika existenziell bewegen, zu benennen und zu vertiefen: die Familie, die Heirat, der Dienst der Heilung ... Jenseits dieser Thematik ist es notwendig die schwierigen methodologischen Probleme anzupacken und die epistemologischen Aspekte der Inkulturation zu reflektieren. Zahlreiche Studien, Monographien und Doktorarbeiten haben sich dieser systematischen Arbeit schon gewidmet. Trotz allem gilt es eigene Methoden auszuarbeiten und zu beherrschen, um sich nicht in der Scholastik und der hegelschen Philosophie zu verlieren.

2.2. Jean-Marc Ela, der pastorale Soziologe

Als Pastor hat sich J.-M. Ela, dem Beispiel seines Zeitgenossen Hebga folgend, unter anderem im Kampf gegen die Sekten engagiert, und ganz besonders im Kampf gegen neue religiöse Bewegungen, vor allem gegen Sekten mit gnostischen Tendenzen.

Auf einer Konferenz in der Katholischen Universität von Yaoundé hatte der Priester Hebga, nach dem er eine Beschreibung der „Rose-croix“¹⁶ ge-

¹⁶ Dt. Rosenkreuzer.

geben hatte, diese in leidenschaftlicher Weise verurteilt.¹⁷ Es ist nicht möglich gleichzeitig Christ zu sein und Mitglied der „Rose-croix“. M. Hebga fordert die Christen zu einer radikalen Entscheidung auf. Niemand kann zur selben Zeit mit Jesus Christus verbunden sein und mit der Dynastie des Teufels (Lewis). Die Christen müssen den Mut haben, ihren Glauben an Jesus zu bekennen und der Mystifikation der „Rose-croix“ abzusagen.

Für J.-M. Ela zeigen diese Bewegungen die tiefen religiösen Sehnsüchte der Afrikaner auf, denen in den christlichen Kirchen nicht Rechnung getragen wird. Diese Sehnsüchte fordern uns auf, die Probleme von Krankheit und Zauberei grundsätzlich ernst zu nehmen. Sie provozieren uns zu einer vertieften theologischen Reflexion und zu einer erneuerten pastoralen Arbeit, die der Suche nach spirituellem und mystischem Leben einen Platz einräumt.

In seinem Buch „le Cri de l'homme africain“ resümiert J.-M. Ela, was die Herausforderungen der Kirche sein können, um ein wahres afrikanisches Gesicht zu erhalten: Eine afrikanische Theologie muss entwickelt werden in Bezug auf Christologie und Ekklesiologie; es gilt eine vertiefte Reflexionen zu den traditionellen afrikanischen Religionen zu wagen und einen pastoralen Dienst der Heilung zu fördern, verbunden mit den damit zusammenhängenden Problemen der Zauberei und dabei müssen die sozio-ökonomischen Probleme der Afrikaner beachtet werden.

2.3. Jean -Marc Ela und die afrikanische Theologie

Die Werke von J.-M. Ela sind vielgestaltig. Sie sind zu finden im Zusammenfließen der unterschiedlichen Entwicklungsstufen afrikanischer Theologie unserer modernen Zeit, von den Anfängen bis heute.

2.3.1. Jean-Marc Ela und die Theologie der Inkulturation

Die ererbte Mission des 19. Jahrhunderts zeigt sich im Wesentlichen als ein Werk der Implantation der Kirche auf dem Boden Afrikas. Die Afrikaner sind die „Seelen“, die es zu konvertieren und zu retten gilt. Trotz kluger Ratschläge, die „afrikanische Seele“ zu respektieren, und trotz lobenswerter Anstrengungen zahlreicher Missionare, die Sprache zu erlernen und die lokalen Gebräuche kennen zulernen, blieb diese Evangelisation gezeichnet von einer der Theologie der Implantation der Kirche und des Heils für die Seelen. Um Afrika zu retten, erschien es nötig, die Kirche Europas oder Amerikas in ihren Strukturen, Denken und Riten nach Afrika zu übertragen.

Aber die Adressaten der Frohen Botschaft stellten sich schließlich gegen diese Theologie, die sie als patriarchalisch empfanden. Die Evangelisation

¹⁷ J.-M. Ela, Cheik Anta Diop, ou l'Honneur de penser, L'Harmattan, Paris 1989, 20–25. Vgl. auch M. Hebga, *Le chrétien face à la Rose-croix. Limites de la tolérance*, Yaoundé, Centre Catholique Universitaire, 1986, 58.

muss die Adressaten berücksichtigen, ihre Kultur und ihre Religionen, denn sie wollen Partner sein und keine Objekte der Evangelisation. Die Christen Afrikas fordern für sich das Recht, das Christentum auf afrikanische Weise zu denken und zu leben.

Der Ausgangspunkt dieser Forderung war das Werk: „Les prêtres noirs s'interrogent“¹⁸, das 1956 publiziert wurde. Dieses Werk erregte großes Aufsehen und fand ein großes Echo zu seiner Zeit. Die schwarzen Priester verlangten das Recht zu Reden und das Recht der Partizipation im Prozess der Evangelisation und des Wachstums der Kirche Afrikas. Später wurde der Priester J.-M. Ela einer von ihnen.

Der Standpunkt der schwarzen Priester stimmte überein mit der Bewegung der Négritude, die angeführt wurde von dem Senegalesen Léopold Sédar Senghor und dem von den Antillen stammenden Aimé Césaire und von Léon Gontram. Die Zeitschrift „Présence africaine“ des Senegalesen Alioune Diop diente ihnen als Forum. Die Gedanken von J.-M. Ela, ebenso wie die der ersten afrikanischen Theologen, waren abhängig von der Bewegung der Négritude. Doch trotz aller Begrenztheit der Négritude erforderte es Mut, sie während der Kolonialzeit als Standpunkt zu vertreten. Sie trug zur politischen Unabhängigkeit bei. In gleicher Weise war auch das Werk der schwarzen Priester ein kühnes und sehr gründlich geführtes Unternehmen.

In religiöser Hinsicht fordern die schwarzen Priester eine Adaption des Christentums in Afrika. Für sie enthalten die afrikanischen Traditionen „Anknüpfungspunkte“, d. h. kulturelle, religiöse, symbolische, rituelle Elemente, die kompatibel sind mit den Vorgaben des christlichen Glaubens. Es gibt kulturelle Werte, die die afrikanischen Völker vorbereiten, das Evangelium zu empfangen. Deshalb suchen sie nach Korrespondenzen zwischen den traditionellen Religionen und dem Christentum. Es geht darum, die Praktiken der westlichen Kirche so gut wie möglich an die soziokulturellen Realitäten Afrikas anzupassen und die afrikanische Mentalität zu durchdringen, um die christliche Botschaft in sie einzupflanzen, damit die christlichen Dogmen den Afrikanern verständlich gemacht werden können.

Mit Vincent Mulago, Alexis Kagame, John Mbiti, Meinrad Hebga, gehört J.-M. Ela zu der Generation von Pionieren, die an der Entstehung einer afrikanischen Theologie und Kirche gearbeitet haben. Diese Theologen der Adaption hatten Einfluss auf die Afrikanisierung des kirchlichen Personals, auf die Liturgie und die Katechese. Das Problem der Verwurzelung der christlichen Botschaft in den afrikanischen Kontext haben sie lautstark verfochten. Sie sind die Väter einer afrikanischen Theologie in der modernen Zeit.

Jedoch wurden sich diese afrikanischen Theologen immer mehr bewusst, dass sie über eine Theologie der Anknüpfungspunkte weit hinaus-

¹⁸ A. Diop (Hg.), *Des Prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, *Présence Africaine*, Paris 1956, dt. *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt a. M. 1960.

gehen müssen. Es ging jetzt viel mehr um die Frage der Inkulturation, ein Konzept, das J.-M. Ela analysierte, um die Gefahr einer bloßen Ähnlichkeit zu vermeiden und um die Theologie der Inkulturation zu systematisieren. Das bedeutete einen viel engeren Bezug zur Bibel und zur Tradition und eine gewissenhafte Analyse der afrikanischen Traditionen, um die wirklichen Werte und spezifisch afrikanischen Bedeutungen herauszufinden, mit denen es möglich sein würde, Christus aufzunehmen.

Dieses Bemühen um Gründlichkeit leitete die Arbeiten von Laurent Mosenko in der Exegese, Ntedika Nkonde in der Wissenschaft von den Schriften der Kirchenväter, Tarcissus Tshbangu in der theologischen Methodik, Laurent Mpongo in der Liturgie, Adalbert Nyeme Tese in der Moraltheologie, Oscar Bimwenyi und Barthélémy Adokonou in der Systematischen Theologie. So kam man von einer eher intuitiven afrikanischen Theologie zu einer immer wissenschaftlicheren, afrikanischen Theologie. Dazu trug J.-M. Ela mit seiner Ausbildung und seinem methodologischen und wissenschaftlichen Bemühen bei.

Die methodologische Sorgfalt wird heute immer dringender. Die Originalität dieser afrikanischen Theologie wird auf ihrer Fähigkeit beruhen müssen, eine andere Methode vorzuschlagen, eine Methode, die sich auf eine Theologie der Religionen stützt und verbunden ist mit einer soliden biblischen Basis, aber keineswegs nur aus Anspielungen besteht, sondern auf einer anthropologisch und historisch seriösen Basis aufgebaut ist.

2.3.2. Jean-Marc Ela und die Theologie der Befreiung

J.-M. Ela ist stark geprägt von der Inkulturation. Ihm ist es wichtig, den kulturellen Humus afrikanischer Kultur, afrikanischen Denkens und afrikanischer Philosophie zu würdigen. Er ergreift Partei und plädiert für das, was afrikanische Philosophen wie Eboussi Boulaga, Paulin Hountondji und Marcien Towa mit „Ethnophilosophie“ benennen und qualifizieren.

Als Soziologe und Lehrer der Philosophie lobt er die Ethnophilosophie.¹⁹ Aber man darf sie nicht verwechseln mit dem Universalismus, nicht mit einer Anpassung an den Westen. Diese Debatte fordert nicht alleine die Philosophen heraus, sondern in gleicher Weise auch die Theologen und die Soziologen. Diese Debatte stellt die Frage nach den Fundamenten afrikanischer Theologie. Heute, da dieses Problem seine Heftigkeit verloren hat, schlägt J.-M. Ela vor, Schluss zu machen mit dem, was er „Querelen einer vergangenen Zeit“ nennt, Querelen zwischen Entfremdeten. Jetzt gilt es für die Befreiung des Kontinents zu streiten.

In diesem Sinne hat Benoît Awazi-Kunga Recht, wenn er die vier Kameruner Theologen der Theologie der Befreiung zurechnet: E. Mveng mit seinen Arbeiten zur Befreiung aus anthropologischer Armut, J.-M. Ela mit der sozi-ökonomischen Selbstbefreiung der Armen aus den strukturellen Be-

¹⁹ Vgl. M. Hebga, Eloge de „l'Ethnophilosophie“, in: *Présence Africaine*, n° 123, 1982, 20–41.

dingungen ihrer wachsenden Verelendung, F. Eboussi mit dem Entstehen einer afrikanischen Katholizität, befreit von der ideologischen Vormundschaft des Westens, und teilweise auch P. Hebga für die Befreiung von den spirituellen, mörderischen Mächten in der Zauberei.

Aber unser Autor kämpft in gleicher Weise für die Befreiung der Afrikaner von den neokolonialen staatlichen und kirchlichen Strukturen. Er interessiert sich für die sozio-politischen Probleme des Kontinents. Mehr als man meint ist J.-M. Ela ein aufmerksamer Beobachter der Welt der afrikanischen Bevölkerungsgruppen (Entitäten) vor und nach der Unabhängigkeit, wie sein Werk „*Afrique des villages*“²⁰ (Afrika der Dörfer) bezeugt, in dem er die Etappen afrikanischer Zusammenschlüsse, vom Panafrikanismus zu den entstehenden Nationalismen, von den Reformisten zu den Revolutionären, von den Moderaten zu den Radikalen, untersucht.

Die Entwicklung Afrikas und der Afrikaner bleibt seine ständige Sorge. Er interessiert sich für die soziologischen Aspekte dieser Entwicklung, insbesondere in seinem Buch „*La plume et la pioche*“²¹ (Die Feder und die Hacke), eine Reflexion über das Bildungswesen und die Gesellschaft in der Entwicklung Schwarzafrikas. Darin analysiert er die Lage der afrikanischen Kirche, aber auch die sozio-politischen Aspekte der Welt. Er bewahrt sich seine Redefreiheit in Bezug auf die Kirche ebenso wie in Bezug auf die verwirrende Zukunft des Kontinents. Die Abwertung der Währung (Franc CFA), das Drama in Ruanda, die afrikanischen Diktaturen, die Einheitsparteien und das Mehrparteiensystem beschäftigen ihn. Als Zeitzeuge schreibt er in Zeitschriften über die afrikanische Politik, reflektiert über die afrikanische Gesellschaft und über das, was die sozio-ökonomische Entwicklung bremst.

2.3.3. *Jean-Marc Ela und die afrikanische Synode*

Trotz aller ihrer Begrenzung ist die afrikanische Synode für die Kirche Afrikas und für die afrikanischen Theologen ein Orientierungspunkt. Sie ist das Ergebnis eines langen Weges der afrikanischen Christen auf ihrer Suche nach Identität, ihrem Platz in der Kirche und im Kontinent mit ihrer spezifischen Mission.

Initiator dieses Forums war Alioune Diop. Fabien Eboussi Boulaga verstand es, auf einem Kolloquium in Abidjan über schwarze Zivilisation und Katholische Kirche, die Bitte nach einer afrikanischen Synode zu formulieren. In Begleitung des Kameruner Jesuiten Nicolas Assama, dem Zairer Priester Oscar Bimwenyi und dem Priester Hebga fuhr J.-M. Ela kreuz und quer durch Afrika, Europa und Amerika, um die Christen aller Kontinente für ein solches Forum zu mobilisieren. Das war der erträumte Ort, um

²⁰ J.-M. Ela, *L'Afrique des villages*, Karthala, Paris 1982.

²¹ J.-M. Ela, *La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique noire*, CLE, Yaoundé 1971.

dort alle die Erkenntnisse oder eingeschlafenen Überlegungen in Worte zu fassen, von denen die afrikanischen Christen seit Jahrzehnten bewegt wurden, und die die Richtung weisen könnten für eine zukünftige Mission der Kirche in Afrika. Das Thema des Konzils brachte dies so zum Ausdruck: Die Kirche in Afrika und seine evangelistische Mission bis zum Jahr 2000. „Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1, 8b).

Sicher, die Afrikaner hatten von einem afrikanischen Konzil auf afrikanischem Boden geträumt. Sie bekamen aber nur eine Synode, die in Rom tagte. Viele der schwierigen Probleme, die Afrika belasten, werden nicht so schnell behandelt werden können. Aber die Synode ist kein Endpunkt. Sie hat einen Elan entwickelt, der die Kirche und Afrika mobilisiert, in das 21. Jahrhundert zu kommen. Die Synode eröffnet eine große Baustelle der Reflexionen, die die afrikanischen Theologen, jeden auf seinem eigenen Gebiet, mobilisieren sollen. Die Synode führt die Afrikaner in die Verantwortung.

2.3.4. Jean-Marc Ela und die Theologie der Verantwortung

J.-M. Ela macht keinen Hehl daraus: Er fordert den Anspruch auf afrikanische Identität und afrikanischen Stolz des afrikanischen Menschen ein, was ihnen lange Zeit verwehrt gewesen war. Er plädiert für die Universalität des Glaubens, denn Gott ist nicht nur bis zum Westen gekommen. Diesen Anspruch haben die Afrikaner sich selbst gegenüber, wie A. Babe treffend notiert:

„Also, die wahre Absicht des Autors, der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist sein Appell an unser aller Verantwortung. Wir denken, dass hier ein Weg der Reflexion und der näheren Betrachtung für unsere Gesellschaften und unsere afrikanischen Kirchen ist. Während vieler Jahre haben wir in einer gewissen Verantwortungslosigkeit gelebt, in einer erstaunlichen Passivität. In unseren Gesellschaften wie in unseren Kirchen ist eigentlich alles neu aufzubauen und wir sind oft tatenlos geblieben und haben nur die Weißen angeklagt und gleichzeitig erwartet, dass die Weißen fast alles an unserer Stelle tun.“²²

Diese Übernahme von sozio-politischer wie religiöser Verantwortung muss einhergehen mit einem scharfsichtigen Blick auf den afrikanischen Kontinent. Das komplexe und hin und her gerissene Afrika ist ein Kontinent vielfältiger Herausforderungen, der nach der Verantwortung der Afrikaner verlangt, und ganz besonders der Verantwortung der Christen.

Es gibt weder eine magische noch eine hellseherische Lösung, um die Zukunft des Kontinents vorauszusagen. Dies erfordert Bescheidenheit und ein tägliches Engagement. Die Christen, zusammengeschlossen in Gemeinschaften der Hoffnung, haben die Mission, belebt von einem prophetischen Geist, diese Verantwortung zu übernehmen. Sie müssen demütig aber resolut den Dienst am Wiederaufbau des Kontinents in seinen vielen Aspekten übernehmen. Ein verantwortungsvoller Dienst ist sicherlich das Schlüssel-

²² A. Babe, *Eglise d'Afrique !*, 38.

wort der Theologie der Verantwortung. Nach Meinung des Priesters J.-M. Ela gerät Afrika jeden Tag stärker in eine mentale, wirtschaftliche, soziale und religiöse Unterentwicklung. Der einzige Ausweg daraus ist die Arbeit, und zwar eine leidenschaftliche.

2.3.5. *Das Leiden: ein Ruf zur Verantwortung*

Einer der Orte, der zur Verantwortung aufruft, ist mit Sicherheit der Ort der vielfältigen Leiden des Afrikaners. Wir haben gesehen, dass der Priester J.-M. Ela den Mut hat, die Probleme anzupacken, und zwar in einer Weise, die ihm die afrikanische Tradition vorgibt: der Selbstbefreiung.

Das Vertrauen in die göttliche Macht erinnert uns daran, wie Israel, konfrontiert mit dem Problem des Leidens, vielfältige Lösungen gefunden hatte darauf zu antworten. Auf eine pädagogische Weise half Gott seinem Volk immer wieder, allen trügerischen, entfremdenden und demoralisierenden Lösungen zu entgehen, um zur Freiheit und Verantwortung der Kinder Gottes zu gelangen.

Das Leid ist eine universelle Erfahrung, manchmal mysteriös, zumal dann, wenn es unsere menschlichen Fähigkeiten herausfordert zu retten und zu heilen. Für das Volk des Alten Testaments war das „unerklärbare“ Leid verbunden mit dem Grundsatz des Lohnes und der Sünde, persönlich oder kollektiv, wissentlich oder unwissentlich. Noch im Neuen Testament hören wir davon, z. B. in der Episode von der Heilung des Blindgeborenen, als die Jünger Jesus fragten: „Rabbi, wer hat gesündigt, er oder seine Eltern? Jesus antwortete ihnen: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.“ (Joh 9, 2–3)

Jesus lehnt den Gedanken des Leids als Strafe Gottes ab. Er verwirft eine oberflächliche Moralisierung, die verurteilt statt zu heilen. Er lehnt einen Fatalismus ab, der handlungsunfähig macht und Mythen, die lähmen. Für Jesus ist das Leid eine Gelegenheit zum Handeln und die befreiende Tat Gottes zu bezeugen. Jesus führt uns dazu, von der Perspektive der Suche nach dem Zauberer oder dem Sündenbock zur Perspektive der Verantwortung zu gelangen.

Warum befreit das Wort Gottes die Afrikaner nicht auch von den Pandemien wie Malaria oder HIV, die systematisch den Zauberern als Verursacher zugerechnet werden? Es besteht kein Zweifel daran, dass der Gott Jesu Christi auch heute, so wie früher, heilt. Er handelt wunderbar und geheimnisvoll in seiner freien Gnade. Trotzdem erinnern diese Zeichen daran, dass alles Leben ein Wunder Gottes ist, und wenn es mit IHM gelebt wird, als die befreiende Kraft einer aufbauenden Energie erfahren wird.²³ Gott kann das Wunder der Heilung an einem Menschen vollbringen, den die Malaria ans Bett fesselt. Aber das Wunder ist auch groß, wenn Gott uns aufstehen

²³ Vgl. T. Bello, Heilungen in den Kirchen Afrikas. Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes, in: ZThG 15 (2010), 29–30.

lässt aus unserer Apathie und uns wieder Schritte gehen lässt, um unsere Umwelt gesünder zu machen! Gott heilt uns von der Lepra unseres Egoismus und unserer Blindheit, wenn wir unser Geld, unsere Zeit und unser Wissen in die Bekämpfung der Pandemien investieren, die uns zerstören.

Schließlich betont Jesus, dass das Leiden ein Aufruf zur Verantwortung und zur Umkehr ist. Zu dieser Verantwortung ruft J.-M. Ela in gleicher Weise auf. Für ihn rechtfertigen Gebet und Diakonie für die Kranken kein passives Warten auf Heilungen und wunderhaftes Auferstehen. Im Gegenteil, er fordert auf, alles das zu tun, was wir für die Gesundheit der Kranken und Verhütung von vermeidbaren Leiden tun können.²⁴

3. Schlussfolgerung:

Der Schock der Theologen und die universale Theologie

Jean-Marc Ela, ein Mensch, geprägt von einer vielfältigen Kultur, ein Mensch Afrikas und der Welt, predigt trotz seiner Position zu Gunsten Afrikas keineswegs einen Rückzug auf sich selbst. Für ihn muss das afrikanische Christentum notwendiger Weise ökumenisch sein. Katholische wie protestantische Christen haben die gleichen Herausforderungen zu bestehen. War es nicht gerade das Projekt der ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen, in der er trotz seiner Abwesenheit Mitglied blieb?

J.-M. Ela besteht gewiss auf der Kontextualisierung der afrikanischen Theologie. Aber bei all dem erinnert er daran, dass alle Theologien kontextuell sind, ebenso wie alle Kirchen lokal und partikular sind. Die afrikanische Theologie bewegt sich in Mitten der universellen Kirche. Sie darf sich nicht abschotten in einen Kult afrikanischer Besonderheiten. Sie ist ein Abenteuer inmitten einer Humanität, die immer globaler wird.

Was J.-M. Ela aber verwirft, ist der Mythos eines einheitlichen Denkens und einer einzigen Kultur mit allen ihren einschränkenden und zerstörerischen Wirkungen. Er beklagt die Arroganz einer Kirche, die die Würde der anderen Kirchen bestreitet. Mit anderen Worten, er lehnt den Triumph des Partikularen ab, das sich anderen als universal aufzwingen will. Für ihn ersteht das Universale aus dem Schock der vielen Zivilisationen und Kulturen. Alle Theologen stehen vor der Herausforderung einer wahren Pluralität in einer Welt, in der die Globalisierung zu einer neuen Form des Imperialismus zu werden droht. Die Kirchen müssen sich einstellen auf eine plurale Theologie, wie sie sich schon in den ersten christlichen Gemeinden durchsetzte. Eine universale Theologie, Missiologie und Ekklesiologie muss erst noch kommen. Sie ist im Entstehen.

Zum Abschluss könnte J.-M. Ela, um mit dem verstorbenen Poeten und Präsidenten Senegals Leopold Sédar Senghor zu sprechen, gesagt haben,

²⁴ Vgl. T. B. Mbima, Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas, in: ZThG 11 (2006), 89–109.

dass er gekämpft hat und weiterhin darum kämpft, dass die Kirche Afrikas und die afrikanische Theologie im Geben und Nehmen auf die universale Begegnung antwortet.

Diese Arbeit, die in einer gewissen Weise eine Hommage an Jean-Marc Ela sein soll, lässt uns durch mehr oder weniger tote Texte eine lebendige Stimme vernehmen, die uns vermittelt, dass der Autor nicht dort zu finden ist, wo wir ihn gerne vermuten möchten, nämlich in einem Denkmal von Worten, das wir ihm im Voraus schon errichtet haben. Er ist aber mit seinem Glauben und seinem Schrei als Afrikaner ganz und gar dort – in dem nicht auflösendem Geheimnis des Menschensohnes – von wo aus er uns „lächelnd beobachtet“.

Allerletzte Bedenken kommen mir in den Sinn. Kann ein Christ sich wirklich in irgendeiner Art von „Ehrung“ wohl fühlen? Hat dies nicht den Geruch von „Paganismus“ und götzendienerischer Abwege an sich? Nenne niemanden Vater, nenne keinen Meister, sagt das Evangelium. Was hier fast nur wie eine biblische Redewendung erscheint, ist das nicht in Wahrheit die Sprache des Lobes und der Ehre, die allein Gott gebührt für das Gute, das er durch die Umsetzung seiner demütigen Diener vollbringt? Unsere Leistung, die sich ausdrückt, ad extra, in der Weise einer weltweiten Inkulturation von Worten der Anerkennung und der Ehre, werden einst in richtiger Weise verstanden im Sinne von, ad intra, als Erfüllung des „gesegnet mit allem geistlichen Segen“ (Eph 1, 3).

Bibliografie

Quellen

- A. A. S., Vol. LXI, 30, 90, Vatican 1969
 Synodus Episcoporum, 1974, Typis Poly, Vatican 1974
 Déclaration du SCEAM, Symposium, Des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, Rome 1974

Literatur

- Babe, Antoine*, Eglise d'Afrique! De l'émancipation à la responsabilité, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 1998
Bello, Théophile, Heilungen in den Kirchen Afrikas. Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes, in: ZThG (15) 2010, 29–30
Eboussi Boulaga, Fabien, La dé-mission, in: Spiritus 56 (1974)
Ela, Jean-Marc, La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique noire, CLE, Yaoundé 1971
 –, Le Cri de l'homme africain, l'Harmattan, Paris 1980
 –, De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain, Centre Lebreton, Paris 1981
 –, L'Afrique des villages, Karthala, Paris 1982
 –, La ville en Afrique, Karthala, Paris 1983

- , *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985
- , *Cheik Anta Diop ou l'honneur de penser*, l'Harmattan, Paris 1989
- , *Quand l'Etat pénètre en brousse ... Les ripostes paysannes à la crise*, Karthala, Paris 1990
- , *Le message de Jean Baptiste. De la conversion à la reforme dans les Eglises Africaines*, CLE, Yaoundé 1992
- Ela, Jean-Marc, Luneau, René, Ngendakuriyo, Christiane*, *Voici le temps des héri-tiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Karthala, Paris 1981
- Hebga, Meinrad*, *Christianisme et Négritude*, in: *Diop, A. (Hg.)*, *Des prêtres Noirs s'interrogent*, Cerf, Paris 1957, 189–203, dt. *Diop, A., Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt a.M. 1960, neu herausgegeben in: *Kinkupu, L.S./Bissainthe, G./Hebga, M.*, *Des prêtres Noirs d'interrogent, Cinquante ans après ...*, Karthala-Présence Africaine, Paris 2006
- , *Eloge de „l'Ethnophilosophie“*, in: *Présence Africaine*, n° 123, 1982
- , *Le chrétien face à la Rose-croix. Limites de la tolérance*, Yaoundé, Centre Catho-lique Universitaire, 1986
- Mbima, Timothée Bouba*, *Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas*, in: *ZThG* 11 (2006), 89–109

Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie¹

Edgar Lüllau

1. Einleitung: eine Ortsbestimmung

Dieses Symposium zur afrikanischen Theologie erfüllt meinen Traum, den ich in Dagai, Nordkamerun, hatte: Gemeinsam mit afrikanischen und europäischen Theologen nachzudenken über die Erfahrungen von Glauben, Theologie und Leben in Kirche und Mission.² In Dagai, im Land der Daba-Kola, gründete die Europäisch Baptistische Mission (EBM, jetzt EBM-international) am 23. Oktober 1960 erstmals eine Gemeinde.³ Es folgte eine über den gesamten Norden sich ausbreitende intensive Gemeindearbeit der EBM im Auftrag des Kameruner Baptistenbundes (U.E.B.C.). Für den Deutschen Baptistenbund (BEFG) ist Kamerun seit 1891⁴ der privilegierte Ort für gemeinsame Erfahrungen in der Weltmission.

Der Norden Kameruns liegt im westafrikanischen Sahel, der wegen seiner langen Trockenzeit und seiner kurzen Regenzeit von Fachleuten als eine „Stressregion, in der ständig mit Katastrophen gelebt werden muss“⁵, charakterisiert wird. Dieses Gebiet geriet unter den Einfluss von zwei großen religiösen Erweckungsbewegungen, die in unterschiedlicher Weise die traditionelle politische, soziale und religiöse Kultur zu Veränderungen zwang. Anfang des 19. Jahrhunderts war es die innerafrikanische islamische Erweckungsbewegung (Djihad), ausgelöst durch den islamischen Theologen Usman Dan Fodio.⁶ Von dem Volk der Fulbe, einer Säule des schwarzafrikanischen Islams, wurde diese Bewegung, verbunden mit politischer und kultureller Dominanz, in das Gebiet der Völker im Norden Kameruns

¹ Der Vortrag auf dem Symposium der GFTP 2010 wurde unterstützt von einer Präsentation und Videoausschnitten über die Begegnung mit den Vertretern der traditionellen Religion der Kola und der Baptistenkirche in Nordkamerun.

² Ein für 2005 von Dr. S. D. Johnson, dem ehemaligen Direktor des baptistischen Institut de Theologie Ndiki (Südkamerun), geplantes Kolloquium über die Befreiungstheologie von J.-M. Ela konnte leider nicht stattfinden. J.-M. Ela antwortete auf die Einladung mit der Bitte um Verständnis, dass es ihm nicht möglich sei nach Kamerun zu kommen.

³ Rudolf Kassühlke taufte die ersten sechs Christen in Dagai, unter ihnen die späteren Pastoren Philippe Gadj (gest. 2010) und Matthieu Kovou.

⁴ Aussendung der ersten Baptistenmissionare in den Süden Kameruns durch die deutschen Baptisten.

⁵ H.-J. Maydell, *Agroforstliche Landnutzung im Einzugsbereich zentraler Orte im Sahel*. Forschungsberichte des BMZ, Band 47, Köln 1983, Zusammenfassung, 1.

⁶ Vgl. E. B. Blanckmeister, „Din wa dawla“. Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa, Reihe Ethnologie & Islam, Band 2, Emsdetten 1989.

getragen.⁷ Im 20. Jahrhundert (nach dem Zweiten Weltkrieg)⁸ kam Nordkamerun unter den Einfluss der christlichen Erweckungsbewegung, getragen von europäischen Missionen, unter anderem auch der EBM. Um 1900 begann auch für die Völker Nordkameruns die europäische Kolonialherrschaft (für eine kurze Zeit die deutsche, anschließend die französische Vorherrschaft).⁹ Beide religiöse Bewegungen, die innerafrikanisch-islamische und die europäisch-christliche, profitierten in ihrem Unternehmen von der Unterstützung der jeweiligen Kolonialherrschaft, bzw. von der neokolonialen Zeit der Unabhängigkeit. Die Fulbe konnten mit Hilfe der Kolonialmacht die „Heidenvölker“, die „Kirdi“, in ihre politischen Einflussbereiche (Lamidate) eingliedern. Die christlichen Missionen waren insbesondere wegen ihrer sozialen Werke, die Krankenarbeit und die Schularbeit, unter den „Kirdi“ sehr erfolgreich. Beide Bewegungen bewirkten, jede auf ihre Weise, einen noch nicht abgeschlossenen Veränderungsprozess bei den „Kirdi-Völkern“, der die Fundamente ihrer traditionellen religiös-sozialen Kultur erschütterte.

Der Ort Dagai im Kanton Kola (Regierungsbezirk Diamaré, Provinz Extremer Norden) ist nur ein kleines Dorf südwestlich von Maroua am Rande der Berge Nordkameruns. Um 1960 umfassten die Kola rund 3.300, die Daba etwa 25.000 bis 30.000 Personen.

Mein aktueller Ort der Reflexion ist Deutschland. Hier bedenke ich die zwei fast gleich langen Perioden meines Dienstes, 1974 bis 1991 in Kamerun (EBM/U. E. B. C.) und 1992 bis 2009 in Deutschland in den Gemeinden des BEFG. Dabei denke ich auch an ein Wort von Kurt Tucholsky, das er unter dem Stichwort „Schnipsel“ 1932 in der Wochenzeitschrift „Weltbühne“ schrieb:

„Das Christentum ist eine gewaltige Macht. Daß zum Beispiel protestantische Missionare aus Asien unbekehrt wieder nach Hause kommen -: das ist eine große Leistung.“¹⁰

⁷ Vgl. Ulrich Braukämper, *Der Einfluss des Islam auf die Geschichte und Kulturentwicklung Adamauas. Abriss eines afrikanischen Kulturwandels*, Wiesbaden 1970, insbesondere den Abschnitt ‚Ful und Islam‘, 12–16. Vgl. ebenso den Beitrag aus kolonialer Zeit, 1949, von (Captaine) Cardaire, *Contribution à l'Étude de l'Islam Noir. Mémoire* II du Centre IFAN Cameroun, Douala.

⁸ Erste (lutherische) Missionen begannen schon ab 1920 mit ihrer Arbeit im Norden. In den Bergen des Extremen Nordens fing die Evangelisationsarbeit (protestantischer Mission und der Katholischen Mission) nach dem Zweiten Weltkrieg an. Eine Motivation, die Arbeit auch in den bisher für die Mission unzugänglichen Norden Kameruns auszuweiten, bestand darin, mit einer Evangelisationsarbeit unter den „Animisten“ die weitere Expansion des Islams zu verhindern. Vgl. J. v. Slageren, *Aux origines des Églises protestantes du Cameroun*, in: J.-P. Messina / J. v. Slageren (Hgg.), *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Yaoundé/Paris 2005, 118.

⁹ Vgl. M. Midel, *Fulbe und Deutsche in Adamaua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung*, Europäische Hochschulschriften III/425, Frankfurt a. M. 1990.

¹⁰ Kurt Tucholsky, „Gruß nach vorne – Prosa und Gedichte“, *Weltbühne* 5.4.1932, Reclam Nr. 8626, Stuttgart 2002.

Mein Vortrag hat zwei Schwerpunkte. Ich beschreibe zuerst, wie ich zu einem neuen Blick auf die afrikanischen Religionen gekommen bin. Mein Kollege in Dagai, Pastor Matthieu Kovou, eröffnete mir den Weg zu einem besseren Verstehen und zu einer Begegnung mit den Vertretern der Religion der Kola.¹¹ Der zweite Schwerpunkt ist die auf dieser Erfahrung aufbauende „Entdeckung“ der Theologie der Befreiung durch die Bücher des katholischen Priesters Jean-Marc Ela, der in Tokombéré, im Norden Kame-runs in den Jahren 1971 bis 1985 als Missionar unter den „Kirdi“ arbeitete. In meinem Vortrag gehe ich so vor, wie ich in Dagai gelebt hatte: Dort war ich am Tage mit den täglichen Überlebensfragen konfrontiert und konfrontierte diese am Abend mit den Texten der Bibel. Der Kontext des Lebens (Afrika im Dorf) und der Text der Bibel, beide Texte müssen zueinander gebracht werden. An dem Ort, „an dem ständig mit der Katastrophe gelebt werden muss“¹², ist es nötig, die Bibel noch einmal neu zu lesen¹³. Dabei gilt es auch auf diejenigen zu achten, deren Stimme sonst nicht gehört wird.

2. Ein neuer Blick auf die afrikanischen Religionen

„Nur durch eine veränderte Wahrnehmung unserer traditionellen Religionen und Gebräuche kann sich ein wahrhaft afrikanisches Christentum entfalten.“¹⁴ So hat es Dr. Timothée B. Mbima zu Recht in seinem Vortrag über den Beitrag von Jean-Marc Ela zum Aufbau einer afrikanischen Theologie bemerkt. Er fordert eine neue Sorgfalt der Sprache und einen größeren Respekt für die afrikanischen Religionen. Ein neuer Blick gelingt erst, wenn man sich von einheimischen Führern leiten lässt. Davon will ich berichten. Was aber bedeutet heute ein neuer Blick auf die alte Religion mitten im Prozess der Mutation durch den Druck der Moderne?

2.1. „Hier ist Gott!“. Drei Steine unter dem Hirspeicher

Das Wort des Apostels Paulus „Nicht dass wir Herren wären über euren Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude; denn ihr steht im Glauben“¹⁵,

¹¹ Für eine erste umfassende Arbeit über die Religion der Kola siehe die Abschlussarbeit von Pastor David Ngalvou Dawai aus Dagai, *La Conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Travail de fin d'études théologiques*, Ecole de Théologie Protestante de Ndoungue, Cameroun 1991 (Die Konzeption von Gott im Volk der Kola im Lichte des Alten Testaments).

¹² Siehe Anm. 5.

¹³ Dem (geographischen) Ort kommt für das neue Lesen der Bibel in der Tat eine entscheidende Bedeutung zu. Der Ortswechsel erfordert eine neue Perspektive. Er ist vielleicht vergleichbar dem, was Paulus in 1 Kor 9, 20–22 schreibt: „Den Juden bin ich wie ein Jude geworden ...“.

¹⁴ T. B. Mbima, *Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas. Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie*, in dieser Ausgabe, S. 166–185.

¹⁵ 2 Kor 1, 24.

war mein erster Predigttext im Mai 1976 in der Baptistenkirche in Maroua. In meiner Predigt dachte ich dabei an die 16 Jahre der Gemeindegarbeit im Norden.¹⁶ Dass dies „denn ihr steht im Glauben“ aber nicht nur auf die Zeit seit Gründung der ersten christlichen Gemeinde in dem Land zu begrenzen ist, sondern auch die Geschichte der afrikanischen Religiosität im kulturellen sozialen System der Familien und Völker Nordkameruns einschließt, konnte ich bei der ersten Predigt noch nicht erahnen.

Am Anfang unseres Dienstes in Kamerun bestand meine Aufgabe darin, die Besucher einer Pastorenschule in Maroua im Abschlussjahr in dogmatischen Fächern zu unterrichten.¹⁷ Mit den älteren Evangelisten kamen wir dabei auf die traditionellen Gottesvorstellungen in den Religionen ihrer Völker zu sprechen. „Davon muss Matthieu Kovou erzählen, er weiß am besten von uns Bescheid“, sagten sie. Und wir verabredeten uns, darüber im französischen Sprachunterricht, den meine Frau Hildegard gab, zu sprechen.

Es war Mittwoch, der 2. Februar 1977, ein Tag, den wir nicht vergessen sollten. Damals begann für uns eine Entdeckungsreise in die afrikanische Religionsgeschichte, und Matthieu Kovou wurde mein Lehrer. Er erlaubte mir einen neuen Blick auf die afrikanische Religion. Matthieu kam etwas verspätet zum Unterricht. Wir sahen, wie er auf dem Gelände der Mission umherging und anscheinend etwas suchte.¹⁸ Als er unser Haus betrat, legte er ein zugeknottetes Taschentuch auf den Tisch, öffnete es, und wir sahen drei Steine: einen schwarzen, einen roten und einen weißen. „Das ist Gott“, sagte er („Cest Dieu“), in der Kolasprache: „Baydlav“. Wir versuchten zu verstehen und wurden uns der Begrenztheit unserer sprachlichen Verständigung bewusst. „Das ist Gott“ versuchte ich im Sinne von „Hier ist Gott, hier ereignet sich Gott“ zu verstehen. Wir diskutierten, ob der europäische Begriff für Gott, im Französischen „Dieu“, zutreffend sei. „Dieu“ – „Baydlav“ – bedeutet übersetzt „Der Allerschöpfung“, „Der in der Höhe wohnt“. Er ist der Mächtigste, der nur das Gute für den Menschen will, ganz im Gegensatz zu anderen bösen Mächten, die es auch gibt, die aber nicht so mächtig sind, wie „Baydlav“, verehrt mit diesen drei Steinen.¹⁹

¹⁶ Die Kameruner Baptistenkirchen im Süden Kameruns bestanden zu dieser Zeit schon seit mehr als 130 Jahren, so dass das Verhältnis der Deutschen Baptisten zu den Kameruner Baptisten der U.E.B.C. eher dem von Schwestern als dem von einer Mutter- zu ihrer Tochterkirche glich.

¹⁷ Für diese Aufgabe sollte ich, so der Generalsekretär der EBM Helmut Grundmann, nicht zu viele meiner Bücher mitnehmen. Mein Konzept von Dr. Eduard Schütz, meinem Lehrer für Systematische Theologie am Seminar in Hamburg, sollte dafür ausreichend sein. Mein Protest dagegen war keine Ablehnung der Theologie meines Lehrers, sondern nur Misstrauen gegenüber der Qualität meiner Unterrichtsnotizen. Eine missionstheologische Vorbereitung auf diesen Dienst fand nicht statt.

¹⁸ Diese Szene des Unterrichts habe ich zwei Tage später am 4. Februar 1977 in einem Brief an A. Bohlen festgehalten.

¹⁹ D. N. Dawai, *La conception de Dieu*, 28–33 beschreibt ausführlich die Gebete und Opferungen für Gott über diesen drei Steinen, die Gott (Bay-Woudlav) repräsentieren.

Die drei Steine liegen traditionell im Gehöft unter dem Hirsespeicher. Dort bringt das Familienoberhaupt die Opfer für „Baydlav“. Wird z. B. ein Trankopfer dargebracht, dann schüttet das Oberhaupt der Familie etwas von dem vorbereiteten Bier auf die Steine und betet zu Gott. Danach darf jedes Familienmitglied von dem Bier trinken. So wird Gott, „Baydlav“, um das Wohlergehen, z. B. eine gute Ernte gebeten. Wer in unwürdiger Weise davon trinkt, das heißt wer durch bestimmte Vergehen schuldig geworden ist und trotzdem am großen „Kuli“, dem Opfer, teilnimmt, wird krank oder stirbt. Am Opfer teilhaben heißt am „Kuli“ teilhaben. Dieses Opfer für Gott brachte immer die Wahrheit an den Tag. Deshalb bedeuten diese drei Steine auch „die große Macht“, die man fürchtet.

Matthieu erzählte von seinem Vater, einem bedeutenden „Deuter des Steinorakels“, zu dem viele auch von weither kamen, um ihn zu konsultieren. Wie sollte man ihn benennen, fragten wir uns. War er ein „Feticheur“? Das deutsche Wort „Zauberer“ erschien mir unangemessen. Ich schlug vor, ihn „Priester“ (prêtre) zu nennen, weil er die Rat suchenden Menschen auf dem Weg zu einer göttlichen Antwort auf ihre Fragen begleitete.

Einer der „Großen Priester“ des Kola-Volkes in Dagai und ihrer Religion ist der „Seher“ Lublai auf dem Kolaberg. Er hatte die Begabung und Aufgabe, auf dem Kola-Berg für jeden Einzelnen und den ganzen Clan in die Zukunft zu schauen. Aber kurz bevor die Mission nach Dagai kam, verlor er seine Kraft zu sehen. Das Zeremoniell auf dem Berg musste abgebrochen werden, ohne seither jemals wieder aufgenommen worden zu sein. „Hatte die alte Religion ihre Kraft verloren, und ist die alte sozial-religiöse Ordnung in Auflösung begriffen?“, fragten wir uns.

Als wir nach Abschluss der Pastorenschule und der Ordination der ersten Nordkameruner Pastoren 1977 mit Pastor Matthieu Kovou unseren pastoralen Dienst in der Kirche in Dagai begannen, blieben wir weiterhin im Gespräch über diese offenen Fragen nach der Kraft der alten Religion. Meine Notizen nach diesem ersten Gespräch zeigen die ganze Problematik des Versuchs, mit europäischer Logik und Sprache und erst recht mit der europäischen Theologie, diese religiöse Kultur der Völker in den Bergen und Ebenen des Nordens zu würdigen. Wir hatten in den nächsten Jahren Gelegenheit dem letzten Hüter der Tradition und Priester der Kola-Religion, dem letzten Seher auf dem Kola-Berg, dem Hüter der Ahnenverehrung aus der Chef-Familie und Regenmacher zu begegnen.

2.2. *„Niemand hat Gott jemals gesehen. Er ist der Höchste, der Mächtigste“*

Wie viele andere Völker in den Bergen und Ebenen Nordkameruns haben auch die Kola, zu dem Volk der Daba gehörend, ihre „Gründererzählung“. Sie handelt von einem Urahn oder dem Ersten auf ihrem Wohngebiet, der ihnen die Erlaubnis gab, sich auf seinem Berg niederzulassen. Deshalb verehrten sie ihn.

Aus dem Ort „Telende“, nahe Nigeria, wanderten die Kola vor vielen Generationen während eines Krieges aus und kamen in das damals noch unbewohnte Gebiet der Kola-Berge. Nur ein einzelner Mann lebte dort. Er war unverheiratet, lebte von der Jagd, kannte keinen Ackerbau und kein Feuer („er aß das Fleisch roh“). Die Kola nannten ihn „Lefde“ und baten ihn um die Erlaubnis, auf seinem Berg zu wohnen.

Die Kola wählten unter sich einen Chef, den „Bay-Kola“, den Ersten aus der Reihe der heute noch regierenden Cheffamilie.²⁰ Nach dem Tod des Jägers Lefde, dem ersten Bewohner der Berge, dem „Herr der Berge“, baute der Chef der Kola über dem Grab eine Hütte für Lefde. Dort wurde regelmäßig einmal im Jahr ein Fest zu Ehren von Lefde gefeiert.²¹

Pastor Matthieu verwies uns auf Nachfrage an Tartar, einen alten, erblindeten Mann, der in dem Nachbardorf Welwel wohnte und nicht nur die ersten Weißen im Norden Kameruns erlebt hatte, sondern früher auf dem Berg „das religiöse Fest für Lefde“ ausrichtete.

Am 20. August 1984 besuchten wir Tartar. In Begleitung von seinem Enkel Esaie Hamadou Kesseki und dem Evangelisten Jacob Zouga (später Pastor) als Übersetzer brachen wir auf. Wir fanden einen alten freundlichen Mann, der in der Morgensonne vor seinem Hirschespeicher saß: Tartar. Nach der Begrüßung fragte ich ihn nach seiner Begegnung mit den ersten Weißen. Er lächelte und antwortete: „Du bist heute zu Fuß zu mir gekommen, um mich zu grüßen und hast mir Zitronen und Reis als Geschenke gebracht. *Die ersten Weißen konnten noch nicht gehen, die mussten wir tragen.*“ Sein Enkel lachte natürlich über diese hintergründige, schlagfertige Antwort. Ich bin still geworden.

In mir stiegen Bilder hoch, die ich aus Büchern kannte, in denen Kolonialherren wie Missionare auf Sänften durchs Land getragen wurden. Ich erinnerte mich aber auch an Berichte der deutschen Kolonialverwaltung über die so genannten „Räubergruppen“ der „Heiden“ in den Bergen. Sie hatten den deutschen Kolonialtruppen und den Fulbe-Herrschern wegen ihrer Überfälle auf den wichtigen Postweg von Süd nach Nord, der durch ihr Gebiet führte, enorme Probleme bereitet.²² Mit diesen Kämpfen gegen

²⁰ Aus unseren Notizen von 1978: „Fünf Generationen der Cheffamilie sind noch bekannt: Zerbai, Neihayenk, Biveng (zu seiner Zeit kamen zum ersten Mal die Foulbe in das Gebiet der Kola), Betché und jetzt Bouba, der sich bei seiner Einsetzung islamisieren ließ (eine Vorbedingung der Administration).“ Inzwischen, im Jahr 2010, ist einer seiner Söhne Chef der Kola.

²¹ Es gibt verschiedene Versionen der Geschichte von der Ursprungsgestalt Lefde. Der Chefsohn, der mit uns auf den Kola-Berg ging, erzählte uns am Grab von Lefde, dass dieser der erste der Kola sei und seine Familie von ihm abstamme. Eine noch andere Version bietet Markus Bär in einem Bericht über Yekunya Gawai, den Massai aus Mayam, von dem noch berichtet wird.

²² M. Midel, Fulbe und Deutsche, 325: „Auch im nördlich gelegenen Maroua-Gebiet machte sich der Widerstand autochthoner Gruppen stark bemerkbar [...]. Dieser Engpass [Postweg Garoua-Kousséri zwischen den Orten Guider und Ndoukoulou] befand sich in den Händen der autochthonen Gruppen im Gebiet Matafal, Lam und Musgoy, denen es durch die Sperrung des Gebietes gelang, den Karawanenverkehr zu unterbinden. [...] Den Räu-

die Fremdbestimmung durch Fulbe und Deutsche verteidigten sie ihre Autonomie und ihre Würde.²³

Wir wollten mit Tartar aber vor allem über die Religion der Kola sprechen, über Bedeutsamkeit und Wirksamkeit des Opferritus (Kuli) für die verstorbenen Ahnen und über sein Wissen von Gott. Wenn der Vater einer Familie stirbt, übernimmt sein ältester Sohn die Pflege der Beziehungen zu den verstorbenen Ahnen und damit die Verantwortung für das Wohlergehen der Familie. Nach der Beerdigung auf dem Berg wird für den „Schatten“²⁴ des Verstorbenen (Vater oder Großvater) ein Krug in einer kleinen Hütte des Gehöftes aufgestellt. Hier werden bei rituellen Feiern Opfer für die Ahnen erbracht.²⁵

Ich fragte Tartar, welcher Opferritus der stärkste, wirksamste sei, der Ritus für den Vater oder den Großvater? Tartar antwortete ohne Zögern: „Der Kuli maama‘ (für den Großvater) ist größer und stärker als der ‚Kuli baaba‘ (für den Vater), denn der Großvater ist älter und kannte die noch Älteren der Kola, die der Vater selbst nicht mehr gesehen und erlebt hatte.“ Ich fragte weiter, welcher Ritus stärker, wirksamer sei, der für den Großvater oder der für Lefde, dem Herrn der Kola-Berge? Tartar antwortete, dass der Kuli für Lefde alle anderen Riten für die Ahnen überrage, denn er sei der Erste gewesen, er gab ihnen das Anrecht, dort zu wohnen, er müsse seinen Segen geben zum Bestellen der Felder.

Ich setzte zu meiner letzten Frage an, der Frage nach Gott. Die Kola, so sagte ich, kennen und verehren Gott unter dem Namen „Baydlav“. Welcher Opferritus (Kuli), welches Gebet, ist größer und wirksamer, der Ritus für Lefde oder das Gebet zu Baydlav, fragte ich Tartar. „Natürlich ist der Ritus des Kuli für Baydlav, das Gebet zu ihm, mächtiger als alles. Er ist der Höchste.“ Ich wagte noch einmal zu fragen: „Warum ist das so?“ Tartar

bergruppen gelang es, die Deutschen wie die Fulbe in gemeinsamen Aktionen effektiv zu stören und zu verunsichern. Die Straße Maroua-Ndoukoula-Matafal war nach wie vor unsicher [1904]. Ndoukoula war ein kleiner Fulbe-Posten im Siedlungsgebiet der Daba und Gisiga in der Nähe des Mayo Louti. Die dort lebenden Fulbe waren von ‚Heiden‘ angegriffen worden, gegen die die Kolonialtruppe unter v. Raben einschritt im Januar 1907.“

²³ Aus unseren Notizen vom 22. August 1984 nach der Begegnung: „Tartar erzählt von den früheren Kriegen gegen den Nachbarstamm Hina und gegen die Fulbe in Ndoukoula. ‚Unsere Kinder konnten damals nicht so frei und ungezwungen herumlaufen und überall spielen wie heute. Überall konnte ein Feind lauern und unsere Kinder rauben, das haben die Weißen geschafft, dass diese Kriege beendet wurden.‘ Tartar erzählt von den großen Festen für Lefde, an denen der ganze Stamm teilnahm. Aber heute ist das alles ganz anders, die Tradition des Kolastammes wird nicht mehr so weitergehen.“

²⁴ Auf Nachfrage bestätigte Matthieu, dass es sich der Kola-Sprache zufolge um den Schatten des Verstorbenen handle (franz. l'ombre) und nicht um seine Seele (franz. l'âme), die die im Ahnenkrug Wohnung nehme.

²⁵ Es gibt umfangreiche ethnologische Studien über dieses besondere und mit vielen Variationen auftretende Phänomen der ‚Ahnenkrüge‘ bei den ‚nicht-islamischen Völkern‘ in den Bergen Nordkameruns, die uns zum größten Teil allerdings erst nachträglich zugänglich wurden: R. Lukas, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Dissertation 1972. Eine der ersten Arbeiten über das Thema: P.H. de Lauwe, Pierre et poteries sacrées du Mandara, Cameroun Nord, 1937.

lächelte, so als könne nur ein unwissender Europäer solche Fragen stellen. „Meinen Vater“, so antwortete er, „habe ich gekannt, gesehen und angefasst, unsere Vorfahren haben Lefde gekannt, gesehen, berührt. Aber niemand hat jemals Gott, Baydlav, gesehen. Kein Mensch kann Gott, Baydlav, sehen. Er ist der Höchste, der Mächtigste, das Opfer für ihn, das Gebet zu ihm übersteigt an Kraft und Wirksamkeit alle anderen.“²⁶

Ich wandte mich an seinen Enkel Kesseki. „Hast du gehört, was dein Großvater von Gott erzählt? Er weiß etwas von Gott, dass uns Christen und Heiden allen gemeinsam ist. Verachte als Christ nicht die Religion deiner Väter, sie haben über Generationen hinweg ein tiefes Verständnis von Gott bewahrt.“ Und zu Tartar gewandt sagte ich: „Tartar, du hast mich heute etwas Wichtiges von Gott gelehrt, dem ich nur zustimmen kann. Gott ist der Eine, außer ihm ist keiner Herr. Wenn heute dein Enkel Christ geworden ist und den Kuli für die Ahnen nicht mehr praktiziert, dann nur deshalb, weil er als Christ an Gott, Baydlav, glaubt, von dem du uns erzählt hast und der seinen Sohn Jesus Christus in die Welt sandte, durch den wir alle dem Gott vertrauen können, der uns erlöst und befreit von allem Übel.“²⁷ Nicht nur für mich, sondern auch für den Evangelisten Jacob Zouga, der unser Gespräch von Französisch oder Fulfulde für Tartar in die Sprache der Kola übersetzte, forderte die Frage nach einem „neuen Blick auf die traditionelle Religion“ den noch jungen Glauben fundamental heraus.²⁸

Die „Kirdi“ in den Bergen Nordkameruns, wie die vielfältigen großen und kleineren Völker verallgemeinernd und oft herabwürdigend genannt wurden, waren es noch nicht gewohnt, dass die Mission die Religion ihrer Väter als Dialogpartner der Religion der Weißen würdigte.²⁹ Das Wort

²⁶ Vgl. A. T. Sanon, Die traditionelle afrikanische Religion und ihre Spiritualität, in: Afrika-nische Spiritualität und christlicher Glaube, Theologie der Dritten Welt, Band 8, Freiburg i. Br. 1986 (Französisch: „L'Afrique et ses formes de vie spirituelle“, Kinshasa 1983). Sanon schreibt dort, 18: „Zusammenfassend einige Punkte für die pastorale Reflexion: 1. Für die traditionelle Mentalität der Bobo in Burkina Faso wie auch für die Bibel verbindet sich die religiöse Erfahrung mit drei wesentlichen Intuitionen: Niemand hat je Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und doch gibt es zwischen Himmel und Erde Verbindung; für diese Behauptung bürgt die Tradition der Gemeinschaft.“

²⁷ Das, was Jesus dem Schriftgelehrten nach dem Gespräch über das höchste Gebot und über Gott, den Einen sagte (Markus 12,28–34), „Du bist nicht weit entfernt vom Reich Gottes“, trifft in gleicher Weise auf Tartar zu.

²⁸ Jacob Zouga wurde später zum Pastor der U.E.B.C. ordiniert. Ende Dezember 2005 kam er tragischerweise ums Leben. Als er anderen zur Hilfe eilte, die von einem wilden Bienenschwarm angegriffen wurden, wurde er selbst von ihnen gestochen und ist später im Krankenhaus in Guider an den Folgen gestorben.

²⁹ M. Farely berichtet aus seiner Zeit im Norden, dass die Administration in einigen Regionen der Berge die Praktizierung der traditionellen Religion verboten habe. Wer beim Kult für seine Ahnen überrascht wurde, konnte mit einer Geldbuße oder mit Gefängnis bestraft werden. „Diese alten Gebräuche der Zeit der Unwissenheit muss man hinter sich lassen. Wenn ihr eine Religion haben wollt, dann lasst euch islamisieren oder werdet Christen“, zitiert er einen Präfekten. Vgl. M. Farely, *Africaines d'hier et de demain*, Neuchâtel 1967, 103.

„Kirdi“, bei aller noch unklaren Herkunft³⁰, bezeichnete die Völker in den Ebenen und Bergen Nordkameruns, die sich einer Islamisierung widersetzen. Die Fulbe haben für diese Völker die Bezeichnung „haabe“ (sing: kaado), was übersetzt heißt: Heide, Mensch ohne Gott, auch: Sklave.³¹ Sie wurden deshalb entweder islamisiert, oft auch mit Gewalt, oder zu Sklaven gemacht, sei es für den eigenen ‚Hausbedarf‘ oder für den sehr gewinnbringenden Sklavenhandel mit Arabien.

Als wir einige Wochen nach unserem Besuch hörten, dass Tartar gestorben war³², dachten wir nicht nur an das Sprichwort „Wenn ein Alter stirbt, brennt eine ganze Bibliothek“, sondern wir wurden uns bewusst, dass wir gerade noch im letzten Augenblick in Tartar einem der letzten großen Vertreter der Religion der Kola begegnet waren, der uns einen „neuen Blick auf die afrikanische Religion“ eröffnete. Es erschien uns so, als ob Tartar, der letzte große Priester der Religion der Kola, mit seinem Tode gewartet hätte, damit er der Kirche in Dagai und seiner Familie, noch einmal eine letzte Botschaft sagen konnte. Tartar hat uns gelehrt, dass auch die Daba-Kola, weder „Kirdi“ (ohne Gott) noch „Haabe“ (Sklaven) sind, sondern „ein Volk mit Gott“.³³

2.3 „Halt, bis hierher darfst du gehen, entweihe nicht den heiligen Ort meiner Ahnen“

„Es gibt noch einen, der in echter, ununterbrochener Traditionskette den ‚Kuli der Ahnen‘ bis heute pflegt“, sagte uns Pastor Matthieu. „Das ist Mbadvou aus der Cheffamilie vom Kola-Berg.“ Zusammen mit seinem jüngsten Sohn Daniel besuchten wir Mbadvou. Er erzählte uns aus seinem Leben und zeigte uns seine Ahnenhütte. Nach dem Tode des Vaters stritt Mbadvou mit seinem Bruder Betché um die Nachfolge an der Spitze des Kola-Volkes. Die Kolonialverwaltung verwies ihn des Landes. Sein Bruder

³⁰ Vgl. das Kapitel „Le ‚Kirdi‘ dans l’histoire passée et présente“ in: Z. Betché, Guiseppa Maggi. Regard sur l’œuvre humaniste et missionnaire d’un médecin de brousse, L’Harmattan, Paris 2008, 153–169.

³¹ Vgl. D. Noye, Dictionnaire Foulfouldé-Français. Dialecte Peul du Diamaré Nord-Cameroun, Paris 1989, 141. Siehe auch A. Klingenheben, Die Sprache der Ful, Hamburg 1963, 369.444.

³² Notiz im Brief vom 26. September 1984: „In diesen Tagen ist Tartar gestorben.“

³³ Vgl. E. Lüllau, Den Gott, der befreit neu entdecken, ZThG 12 (2007), 12. „Wir kennen Gott schon“, antwortete selbstbewusst der Chef in den Bergen von Meri, Nord-Kamerun, dem Missionar Farely, als dieser erklären wollte, dass er ihm, dem Heiden, die wahre Erkenntnis Gottes bringen wolle. So hatte es auch der Südkameruner Priester Simon Mpeke, genannt Baba Simon, erlebt, als er seinen Evangelisten zu den Zoula in den Bergen Nord-Kameruns schickte mit dem Auftrag ‚Erzähle von Gott, der alles geschaffen hat, die Berge, die Hirse, die Ebene und dass sie an Gott glauben sollen und ihn lieben sollen.‘ Als der Evangelist zurückkehrte und von Baba Simon gefragt wurde, was man ihm geantwortet hätte, sagte der Evangelist: „Sie haben mir gesagt, wenn das alles ist, was du zu erzählen hast, dann lohnt es sich nicht, dass du dich weiter bemühst, das wissen wir schon!“, in: G. Cador, On l’appelait Baba Simon, Yaoundé 2000, 153.

Betché wurde der Lawan der Kola³⁴, aber Mbadvou nahm den Kuli der Familienahnen der Cheffamilie mit und zog aus dem Kola-Gebiet. Im Alter, nachdem sein Bruder verstorben war und dessen Sohn Bouba Lawan geworden war, durfte Mbadvou in seine alte Heimat zurückkehren. Im hinteren Teil des Gehöftes befand sich die Ahnenhütte. Mbadvou ging uns voran. Dann befahl er: „Halt, bis hierher darfst du gehen, entweihe nicht den heiligen Ort meiner Ahnen.“ Wir blieben stehen. Das war das erste, was Mbadvou uns lehrte, dass sein Ort der Tonkrüge mit den „Schatten seines verstorbenen Vaters und seines Großvaters“ von uns als sakraler Ort zu respektieren und zu meiden war. Diesem Ort durfte nur er sich nähern.“ Aber heute, so sagte er uns, kann auch ich diesen Ort nicht näher betreten, weil ich nicht vorbereitet bin.“ Das Problem: Er trug an dem Tag die Kleidung der Fulbe, erläuterte später sein Sohn.

Heilige Orte, denen man sich nicht ohne Gefahr unvorbereitet nähern durfte, kannten wir in unserer christlichen Religion nicht. Es hatte uns berührt, wie respektvoll Mbadvou sich diesem Ort näherte, sich hinkniete, sorgfältig die Steine entfernte und dann das Tor aus Hirse-Stengeln öffnete, ehrfurchtsvoll in die offene Ahnenhütte schaute und uns so einen Blick auf die Tonkrüge seiner Ahnen gewährte. Es herrschte eine andachtsvolle Stille. Keiner sprach ein Wort. Wir sahen die Tonkrüge für die verstorbenen Väter der Cheffamilie der Kola. Es wurde uns ein Blick in eine ganz und gar alte afrikanische, religiös-soziale Tradition gewährt. Wie lange mag diese ununterbrochene Traditionskette in die alte Geschichte der Völker Afrikas zurückreichen, die in dieser Weise, mit Variationen, den nicht-islamischen Völkern Nordkameruns eigen ist? Was wir sehen ist der gegenwärtige Entwicklungsstand einer sozial-religiösen Integration der Verstorbenen in die Lebenswirklichkeit der Lebenden. Die afrikanische Kultur ist nicht statisch, unveränderlich, sondern unterliegt einer Geschichte der Begegnung und Veränderungen.³⁵

Jean-Marc Ela schreibt in seinem Buch „Mein Glaube als Afrikaner“ aus seinen Erfahrungen in Tokombéré:

„Bei den Bergbewohnern in Nordkamerun, wo der Ahnenkult sehr hoch entwickelt ist, besitzt jeder Familien-Älteste ein Tongefäß, das seinen Vater oder Großvater darstellt. [...] Im gesamten Berggebiet von Nordkamerun wohnt die Seele des Verstorbenen in einem leeren Tongefäß, das meistens unter dem Hirsespeicher steht, der das Herzstück im Heim der Bergbewohner ist. [...] Der Ahnenkult veranschaulicht einen wesentlichen Aspekt afrikanischer Symbolik.“³⁶

³⁴ Lawan ist der Titel der traditionellen Fulbehierarchie für den Chef eines Bezirks innerhalb eines Lamidats. Das Kolagebiet gehört zum Lamidat Maroua.

³⁵ Zu den Variationen und Entwicklungsstadien der Verehrung der Ahnen im Norden Kameruns siehe u. a.: J.-G. Gauthier, *Tombes et rites funéraires au pays Fali (Nord-Cameroun)*, in: ders., *Typologie des sépultures et identification culturelle – Populations du Cameroun et du Tchad*, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Année 1996, Volume 8, Numéro 8–3–4.

³⁶ J.-M. Ela, *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br. 1987, 28 f.

Nach einer Beschreibung dieser Riten, fügt er, um Missverständnisse zu vermeiden, hinzu:

„Es wäre also ein vorschnelles Urteil, als ‚heidnisch‘ oder gar ‚götzendienlich‘ einzustufen, was lediglich eine ‚anthropologische‘ Realität ist. Hier muss ein schwerwiegendes Missverständnis ausgeräumt werden. Wenn ich das Wort ‚Kult‘ der Ahnen verwende, dann weise ich jenen Sinn zurück, der sich in der Vorstellung vieler Christen mit dem Ausdruck verbindet. ‚Kult‘ ist im Grunde eine ungenaue Bezeichnung im afrikanischen Kontext, wo der Mensch in einer Gemeinschaftsbeziehung die Achtung zum Ausdruck bringt, die er den Gründern der Sippe schuldet.“³⁷

[In der Präsentation des Vortrages wurde hier eine Zeichnung von Saidou Goni aus seiner Serie: „Mahlgemeinschaft beim Opfer für die Ahnen“ gezeigt, die einen guten Eindruck von der starken Gemeinschaftsbeziehung in der Achtung der Ahnen gibt, von der Ela schreibt.³⁸]

2.4. Lublai, der Seher auf dem Kolaberg

Jedes Volk braucht einen Seher, der mehr und weiter sieht, als es die sichtbare Welt erlaubt, und Deuter, die die äußeren Zeichen als Antwort auf Lebensfragen auszulegen verstehen.³⁹ Die Daba-Kola holten vor vier Generationen von dem benachbarten Volk der Hina eine „Seher-Familie“, die diese religiöse Funktion für das Volk der Kola ausüben konnte, denn sie selbst hatten keinen Seher. Wir besuchten den Seher Lublay auf dem Kolaberg, um ihn kennen zu lernen, um zu hören, welche Aufgaben er hatte, welches Charisma er in der Tradition seiner Familie verwaltete, und wir hofften, auch etwas von seiner Technik zu sehen.

Der Seher auf dem Kolaberg sah vor langer Zeit für das ganze Volk der Kola in die Zukunft. Seine drei letzten großen Prophezeiungen sind noch bekannt:

- Die erste Schau lautet: „Etwas Weißes wird über den Fluss kommen und sich auf unserer Seite festsetzen, hier wohnen und Macht ausüben.“

Als die EBM 1957 in Dagai ihre Arbeit begann, sagten sich die Kola: „Seht, das hat unser Seher schon vorausgesagt.“

- Die zweite Schau lautet: „Der Kola-Stamm wird sich auflösen und sich in alle Richtungen zerstreuen.“

In der Tat, viele Kola haben früh angefangen, in die größeren Städte Maroua, Garoua und Yaoundé zu ziehen.

³⁷ Ebd., 33.

³⁸ Saidou Goni, Schüler aus einer Guiziga Familie in Dagai, hat in den Schulferien, während die anderen Schüler sich Geld verdienten, in der „Operation Sahel Vert“ in meinem Büro Szenen aus dem täglichen Leben gemalt, z. B. eine Serie über die Beschneidung der Guiziga, die traditionelle Religion der Guiziga, die Arbeit der Frauen im Sahel u. a.

³⁹ „Wenn ein Volk keine Vision hat, verwildert es, wenn es sich an die Weisung hält, wird es glücklich.“ Sprüche 29, 18 (Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache).

- Die dritte Schau ist etwas unklarer erhalten und lautet etwas so: „Etwas Braunes wird vom Norden auf unser Gebiet zukommen.“

Insgesamt weisen diese drei Visionen Veränderungen und Gefahren für den Bestand des Volkes der Kola auf.⁴⁰

Die Aufgabe des Sehers aber war auch, für die einzelnen Mitglieder des Volkes in die Zukunft zu schauen. Diese Prophezeiungen gab der Seher seinen „Kollegen“⁴¹ weiter, bei denen sich jeder nach Bedarf Rat holen konnte, um zu erfahren, was der Seher für ihn vorausgesagt hatte.

Der Kola-Chef berief die Zusammenkunft des Sehers und seiner vier „Kollegen“⁴² aus den Dörfern der Kola zur Zeremonie des Sehens in die Zukunft ein. Jeder „Kollege“ bereitete für jedes Mitglied seines Dorfes einen Holzstab vor, dessen Identität mit der Person er sich merken musste. Dafür bekamen sie vom Kola-Chef ein „Medikament“ (Produkt einer Pflanze). Die letzten Vorbereitungen umfassten Singen, Tanzen und ein besonderes mit Medikamenten angereichertes Hirsebie, das der Seher trank. So wurde er in den Zustand des Sehens versetzt. Danach legte der Kola-Chef dem Seher ein Medikament unter den Sitz, um ihn in „Verwirrung“ zu versetzen, sodass er die Identität der Stäbe mit den Personen nicht erkannte.⁴³ Dann, auf dem Höhepunkt, legten die „Kollegen“ ihm die Stäbe vor. Der Seher schlug mit seinem Stab darauf und sagte (im Zustand der Trance?) einen Spruch für jeden Stab. Diese Sätze mussten sich die „Kollegen“ merken, um sie bei Gelegenheit den betreffenden Personen ihres Dorfes sagen zu können. Diese Prozedur wurde tagelang durchgeführt. Die „Kollegen“ legten ihre Stäbe immer wieder in unterschiedlicher Reihenfolge dem Seher vor. Dieser musste, auf diese Stäbe schlagend, immer wieder denselben Spruch zu demselben Stab sprechen, ohne zu wissen, von welcher Person er sprach. Dreißig bis vierzigmal wurde diese Zeremonie wiederholt, an der niemand, außer Lublay mit seinen „Kollegen“ teilnehmen durfte.

[*Videoausschnitt*: Auf dem Kolaberg erste Begrüßung des Sehers Lublay. Im Hintergrund hütet ein Junge die Ziegen. Es ist der Neffe von Lublay, den er für seine Nachfolge vorbereitet. Das Gespräch zwischen Pastor Matthieu

⁴⁰ Nach dem Vortrag sagte mir Dr. Zachée Betché, dass er bei seinem letzten Besuch in Dagai von Vertretern der Cheffamilie eine Deutung der dritten Weissagung hörte, die sagt, dass die Kola eines Tages wieder an ihrem Ort zurückkehren werden. Ich erinnere mich, dass wir auch eine solche Andeutung hörten, ohne sie aber in Verbindung mit der hier geschilderten dritten Vision zu bringen.

⁴¹ „Kollege“ ist hier eine etwas unklare Bezeichnung für die Personen, die diese Botschaften weiterzusagen hatten. Lublay erzählte, dass er sie aussuchte.

⁴² Einer von ihnen war Yekunya aus Mayam, der die religiöse und soziale Funktion des „Massai“ für sein Dorf ausübte. Die Leute aus Mayam kamen ursprünglich von den Guiziga und haben dieses religiös-soziale Amt mitgebracht.

⁴³ Beachtenswert ist hier, wie die politische und die religiöse Führung des Volkes grundsätzlich getrennt waren (der Chef konnte nicht sehen, der Seher hatte kein politisches Amt). Aber beide brauchten einander und waren dazu bestimmt, für das Wohl des Volkes zusammenzuarbeiten.

und dem Seher Lublay. Lublay schlägt die Stöcke und spricht in der Kola-Sprache die Sprüche des Sehers.]

Bevor die Mission nach Dagai kam (vor 1957), fand auf dem Kola-Berg die letzte Zusammenkunft mit dem Seher statt. Daran nahm auch Yekunya teil, jetzt Christ, der damals zum ersten Mal als Nachfolger seines Vaters das Amt des Massai ausgeübt hatte und uns von diesem letzten Treffen erzählte. Nach dem ersten Durchgang der Prophezeiungen geriet der Seher bei der Wiederholung der Zeremonie immer wieder durcheinander und verwechselte die Sprüche. Seine vier Kollegen merkten, dass er versagte und nicht mehr dieselben Sprüche zu den entsprechenden Personen aussprach. Immer wieder wurde diese Prozedur wiederholt, damit der Seher sich auf Stab und Spruch konzentrieren konnte. Aber Lublay verwechselte die Sprüche. Die Zusammenkunft wurde aufgegeben und nie wieder aufgenommen.⁴⁴

Als nach dem Scheitern des Sehers die Mission nach Dagai kam und der Massai Yekunya sich bekehrte, ließ ihn der alte Chef Betché zu sich bestellen und sagte zu ihm: „Jetzt wissen wir, warum der Seher Lublay nicht mehr sehen konnte, du warst in ihrer Mitte und ausersehen Christ zu werden.“⁴⁵ Aber trotzdem, so bestätigte uns Yekunya, trafen die ersten Sprüche Lublays zu. Zu seinem eigenen Stab sprach Lublay (ohne zu wissen, dass es ihn betraf) den Spruch, dass dieser keine Kinder haben werde. Und für Matthieu Kovou kam der Spruch, dass er nicht Nachfolger seines Vaters wird (Chef im Dorf Zama und Orakeldeuter). Deshalb musste Matthieu außerhalb seiner Familie aufwachsen, denn sein Vater fürchtete, dass Matthieu zur Religion der Fulbe übertreten werde, sich also islamisieren lassen würde. Aber als die Mission nach Dagai kam, war er einer der ersten Christen. Er wurde Evangelist und dann Pastor.

Mit dem Ende des Sehens des Sehers hatte die traditionelle afrikanische Religion der Kola viel von ihrer ursprünglichen Kraft, den Bestand des Volkes und der Familien zu sichern, eingebüßt.

Bevor wir unseren Besuch bei Lublay beendeten, fragten wir ihn noch nach seinem „Steinorakel“, das er für Ratsuchende ausübte. Die in den Völkern Nordkameruns und darüber hinaus weit verbreitete Divination mittels des Steinorakels ist in vielen ethnologischen Arbeiten ausführlich dar-

⁴⁴ In „Der Frosch und die Hyäne. Erzählungen und Berichte von der baptistischen Mission in Dagai“ (1997) haben *Markus und Evelyn Bär* einen noch in viele Einzelheiten gehenden Bericht über „Die Massai“, die Geschichte Yekunyas und die Geschichte der Kola aufgeschrieben.

⁴⁵ Als Yekunya sich bekehrte, waren die Missionare sehr vorsichtig und ließen ihn längere Zeit auf die Taufe warten, da sie von seiner Funktion auf dem Kola-Berg wussten. Als zu unserer Zeit die Ältesten der Gemeinde diskutieren, ob Yekunya Ältester werden könne, kam eine lebhafte Diskussion auf, weil Yekunya auch als Christ immer wieder Träume hatte und sie im Gottesdienst erzählt. Einmal sagte er: „Es gibt nur drei oder vier wahre Christen im Dorf.“ Und ein andermal erklärte er, dass sie nicht mehr die Kleidung der Fulbe tragen sollten, sondern die Kleider ihrer Väter.

gestellt.⁴⁶ Wir haben schon davon gesprochen, dass auch Matthieus Vater ein weit bekannter Deuter des Steinorakels war.⁴⁷

Während wir bei Lublay waren, wartete ein Mann auf ihn, der um Rat fragen wollte, weil seine Kinder gestorben waren. Auf konkrete Fragen gibt das Orakel eine Antwort mit Ja oder Nein. Lublay holte aus seinem Gehöft den Sack mit den Orakelsteinen (Kieselsteine) und legte sie vor sich hin. Andere Steine legte er im Kreis vor sich und begann sie zu bewegen, bis vier oder drei Steine vor ihm lagen. Dann erklärte er: „Vier Steine für einen Mann bedeutet, wenn er krank ist, dass er sterben wird. Und hier drei Steine für eine Frau bedeuten, wenn sie krank ist, dass sie sterben wird.“

[*Videoausschnitt*: Lublay holt seine Orakelsteine, breitet sie vor sich aus, mischt sie und spricht seine Deutung aus. Gespräch mit Pastor Matthieu über die Lage der Steine und ihre Bedeutung. Zum Abschluss ein Blick in die Ahnenhütte.]

Lange noch haben Matthieu und Lublay über die Lage der Steine und ihre Bedeutung miteinander diskutiert.⁴⁸

Eine letzte Frage stellten wir Lublay bei unserem Abschied: „Wer wird dein Nachfolger sein?“ Er deutete auf einen Jungen, der in der Ferne die Ziegen hütete. Es war der Sohn seines Bruders, der die Fähigkeit zu sehen besaß. Lublay war dabei ihn einzuweisen.

Nach unseren Besuchen auf dem Berg begrüßte mich Lublay in Dagai immer sehr freundlich. Als er einmal nach dem Markttag in Dagai, schon etwas belebt durch das Hirsebier, über die Missionsstation zu den Bergen nach Hause ging, grüßte er mich von weitem und rief laut: „*Hier ist Lublay! Pastor, ich, Lublay, bin zuständig für die Heiden, du Pastor für die Christen und der Koranlehrer für die Fulbe!*“ Ich fühlte mich geehrt, von dem alten Seher der Religion der Kola als gleichrangigen Geistlichen neben ihm und dem Koran-Lehrer anerkannt worden zu sein.

Kurze Zeit später starb sein Neffe auf dem Kola-Berg, der ausersehen war ihm nachzufolgen. Diesen Verlust hatte Lublay nicht mehr verkraftet. Einige Zeit danach starb er. Einen Seher in der Religion der Kola gibt es nicht mehr.

⁴⁶ Siehe die ausführliche Darstellung in der Arbeit von J. F. Vincent, *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun*, 1971, 89–97.

⁴⁷ Von der besonderen Reputation der Deuter des Steinorakels der Daba berichtet Guy Pontié in seiner umfangreichen Studie über die Guizga: „*Les Guizga du Cameroun septentrional*“, Orstom, Paris 1973, 186, Anm. 3: „Il n'est pas rare qu'un Guizga aille consulter un *mi pi dahas* [Deuter des Steinorakels] Daba (ils sont particulièrement réputés) si son *mit pi dahas* habituel se déclare incompétent“: dt. Es kommt nicht selten vor, dass ein Guizga einen Deuter des Steinorakels der Daba konsultiert (sie sind ganz besonders berühmt), wenn sein gewöhnlicher Deuter sich als nicht kompetent erklärt.

⁴⁸ Ethnologen beschreiben, dass das Steinorakel keineswegs nur als „Geomantie“ (Kunst aus Linie oder der Lage von Steinen Antworten wahrzusagen) angesehen werden kann. Auch wenn es fast mathematische Dimensionen erreicht, ist es andererseits auch eine „einfache“ Kunst, weil es nur auf ganz wenige zu deutende Zeichen aufbaut. Gleichzeitig ist bei dem Deuter eine gute Kenntnis der Lebenswirklichkeit in den Bergen vorauszusetzen, ebenso wie eine gute Portion psychologisches Einfühlungsvermögen. Vgl. J. F. Vincent, *Divination*, 97.

2.5. Der Regenmacher

Eine Notiz vom 7. Juli 1984: „Die Hirse vertrocknet, schicke uns Regen, führe die Wolken zurück“, so singend und tanzend zogen gestern Abend wieder die Kinder durch das Dorf und sangen auch vor unserer Tür. Sie baten um einen Eimer Wasser und begossen sich damit gegenseitig und zogen dann tanzend und singend weiter. Symbolisch brachten sie damit ihre Bitte um Regen zum Ausdruck. Die Hirse auf den Feldern vertrocknet, die Halme knicken um. Wir spüren, wie die Menschen immer mehr Angst bekommen.

Wir erlebten in den Jahren 1983–85 eine Dürreperiode und Hungersnot, verursacht durch zu wenig und zu ungünstigen Regen, und wir verstanden, was die Fachleute meinten, wenn sie den Sahel als eine „Stressregion“ bezeichneten, „in der ständig mit Katastrophen gelebt werden muss“. Unsere Hauptaufgabe bestand in dieser Zeit darin, für die Bevölkerung Hirse in der Stadt einzukaufen, um das Überleben zu sichern. Gleichzeitig lief unsere langfristig angelegte Aktion der Aufforstung („Grüne Sahel-Zone“) mit den Schülern aus Dagai kontinuierlich weiter. In dieser Zeit forderte der Lawan Kola alle Religionen auf, für Regen zu beten: die Heiden, die Fulbe und die Christen, jede Religion sollte zu Gott um Regen beten. Bei den Gesprächen über die traditionellen Überlebensstrategien in solchen Trockenperioden erzählten die Kola, dass sie in ihrer Religion den „Regenmacher“ um seine Hilfe und sein Gebet zu Gott baten.

Unser Evangelist Jacob Zouga führte den „Regenmacher“ der Kola zu uns, einen alten blinden Mann, der in unmittelbarer Nähe des Gehöfts des Lawans wohnte. Er wollte nicht in unser Haus kommen. So saßen wir vor unserem Haus im Sand, und er erzählte von den drei Steinen, einem schwarzen, einem roten und einem weißen, über denen er das Opfer und Gebet zu Gott, „Baydlav“, um Regen zelebriert.⁴⁹ Damit sind wir wieder am Anfang angelangt, als uns Pastor Matthieu mit diesen drei Steinen zeigte: Hier ist Gott.

Am Sonntagnachmittag, nach dem Aufruf des Lawans an alle Religionen zum Gebet für Regen, waren wir Christen in der Kapelle in Dagai zum Gebet versammelt. Während unserer Gebete begann es zu donnern. Als wir nach dem Gebet nach Hause liefen, regnete es in Strömen, so dass wir alle nass wurden. Gott in seiner Güte hat die Gebete aller Religionen in Dagai erhört.

3. Erste Gedanken und Fragen zur Begegnung mit der Religion Afrikas

Darf das eingangs zitierte Wort des Apostel Paulus, „denn im Glauben steht ihr“, wirklich auch auf die Religion der Kola bezogen werden und nicht nur auf den Glauben der ersten Christen seit Oktober 1960? Darf die afrika-

⁴⁹ R. Lukas, Nicht-islamische Ethnien, 487–488, belegt bei vielen Ethnien die Existenz von „so genannten Regensteinen“, folgert aber daraus, dass es sich eher um „magische als um religiöse Zeremonien“ handeln könnte. Es ist aber zu fragen, ob die ethnologische Unterscheidung von Magie und (wahrer) Religion, die Wirklichkeit afrikanischer Religiosität wiederzugeben vermag.

nische Religion, die ja viel älter ist als die Tradition des Christentums, ja sogar älter als die Tradition der Religion Abrahams und Israels, in das Wort des Hebräerbriefes „Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten ...“ einbezogen werden?⁵⁰ Hat Gott, der Vater Jesu Christi, „vorzeiten“ auch geredet zu den Alten in Afrika?⁵¹

Hinter den immer wiederkehrenden Fragen der älteren Pastoren, Evangelisten und Ältesten: „Sind unsere Väter, die in der alten Religion gestorben sind, verloren?“ stand diese Frage, woher sie ihr Wissen um Gott erhalten haben. Pastor Matthieu Kovou sagte mir nach unserem Besuch bei Lublay auf dem Berg: „Dies ist wirklich eine schwierige Frage, aber ich glaube, dass Gott unseren Vätern früher die Möglichkeit geschenkt hatte, in die Zukunft zu schauen und für die Gegenwart die Zeichen richtig zu deuten. Das Steinorakel meines Vaters traf immer ein. Das haben sie nicht aus sich selber, das haben sie von Gott, Baydlav. Das Opfer für Gott, Baydlav, war immer etwas ganz anderes als das Opfer für die Ahnen. Das darf man nicht verwechseln.“

„Hat das Christentum die Religion der Kola zerstört?“, fragte ich Matthieu. „Die erste Erschütterung unserer Religion brachte der Islam. Wer sich islamisieren ließ, über den hatte der Kuli der Ahnen keine Macht mehr. Das hat uns zu denken gegeben.“ So lautete seine Antwort.

David Ngolvou ist der Erste, der den Versuch unternahm, die Religion seiner Ethnie auf dem Hintergrund der Bibel zu deuten. In seiner Einleitung spricht er davon, dass die Europäer, die nach Afrika gekommen sind, immer so von Gott gesprochen hätten, als ob die, zu denen sie sprechen, keinen Begriff und keine Kenntnis von Gott hätten. Ist der Gott, der in der traditionellen Religion angebetet wird, der Gott der Bibel?⁵² Das ist seine Ausgangsfrage, die er dann im Laufe seiner Arbeit mit einem differenzierten Ja beantwortet. Dazu befragte er (1990) die Kola nach ihren Gedanken über Gott und die Praxis traditioneller Spiritualität. „Die ganze Tradition der Kola erkennt Gott und verehrt ihn als den ‚großen König‘, den ‚Kö-

⁵⁰ Hebr 1, 1–2: „Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat.“

⁵¹ Vgl. Ch. Aurenche, *Sous l'arbre sacré*, Cerf, Paris 1987, 85–86. Der Priester und Mediziner in Tokombéré berichtet dort: „Ich erinnere mich an die Besuche bei den großen Alten, Nglissa, der große Priester der Mouyang und Chédéché, der große Priester auf dem Berg Zouglo. Nglissa sagte mir eines Tages: ‚Ich spreche mit Gott, und Gott sagt mir, was geschehen wird.‘ Als ich ihn mit etwas Überraschung anschaute, fragte er mich, ob mir das auch passiere. Ich antwortete ihm: ‚Für mich ist das viel schwieriger. Wenn ich keinen Respekt hätte vor dem, was er mir sagt, würde ich ihn von den Wurzeln seiner Existenz trennen und mich von ihm entfernen.‘“ Sein 1996 erschienenes Buch *„Tokombéré, au pays des Grands Prêtres“* trägt den bezeichnenden Untertitel *„Religions africaines et Évangile peuvent-ils inventer l'avenir?“*: dt. ‚Können die Religionen Afrikas und das Evangelium (gemeinsam) in die Zukunft führen?‘

⁵² D. N. Dawai, *La conception de Dieu*, 3–4.

nig im Himmel über alle Könige.“ So zitiert er Djawro Zourmba und beschreibt, wie Gott, Baydlav, verehrt mittels der „drei Steine“, im Leben der Kola als ein Gott, der Gutes tut und der die Wahrheit offenbart, erfahren wurde. Diese Studie ist ein erster beachtenswerter Schritt, der Religion der Väter Achtung entgegenzubringen.

In dem schon zitierten Artikel von Zachée Betché (Le „Kirdi“ dans l’histoire passée et présente, dt.: Die „Kirdi“ in Vergangenheit und Gegenwart)⁵³, schreibt er zu Recht, dass noch nicht alles über die traditionelle Religion der Kirdi gesagt ist. *„Ihr Monotheismus ebenso wie die Vergleichspunkte mit dem Judentum wie mit dem Christentum verdienen eine vertiefende Arbeit.“* Dies sei Aufgabe der Theoretiker der Religion, die in allen existierenden Religionen eine Fülle von Paradigmen finden könnten, die die Verständlichkeit dieser Religionen bezeugen könnten.⁵⁴

Unsere Recherchen zur afrikanischen Religion waren nicht nur von privatem Interesse motiviert, sondern hatten die wichtige pastorale Funktion, die Christen ins Gespräch zu bringen mit der Religion ihrer Väter.⁵⁵ Für 2011 planen wir einen Besuch in Dagai und hoffen mit Pastor Matthieu noch einmal das Gespräch über afrikanische Religion und christlichen Glauben fortsetzen zu können.

4. Jean-Marc Ela und die Befreiungstheologie

Den ersten Anstoß zur afrikanischen Befreiungstheologie verdanke ich Paul Zourmba Voulou, gebürtig aus Dagai, Lehrer am kirchlichen CEG Mokolo. Er kam mit den Büchern von Jean-Marc Ela in der Hand zu mir⁵⁶ und sagte begeistert: „Diese Bücher musst du lesen! Ela beschreibt unsere Situation richtig! So ist es!“ Ich wurde neugierig, hatten wir doch immer wieder tief gehende Gespräche über Kirche und Gesellschaft in Dagai. Ich schätzte die offenen, kritischen Gespräche mit Paul Z. Voulvou.⁵⁷ Diese Lektüre fesselte mich, weil hier ein Priester, aus Südkamerun kommend, zur gleichen Zeit vergleichbare Erfahrungen unter den „Kirdi“ theologisch und soziologisch reflektierte. Schon die erste Seite von „Mein Glaube als Afrikaner“ sprach mich an:

⁵³ Z. Betché, Guissepe Maggi, 153–169.

⁵⁴ Ebd., 161f.

⁵⁵ Insbesondere als die Ful-Bibel (AT und NT) „Deftere Allah“ 1983 vollständig erschien, wurde die Lektüre des Alten Testaments Anlass zu intensiven Fragen der Pastoren und Evangelisten nach der traditionellen Religion Afrikas.

⁵⁶ J.-M. Ela, *Le Cri de l’homme africain – questions aux chrétiens et aux Eglises d’Afrique*, L’Harmattan, Paris 1981 (Der Schrei des afrikanischen Menschen, Fragen an die Christen und Kirchen Afrikas) und J.-M. Ela, *Ma foi d’Africain*, Karthala, Paris 1985, dt. *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br. 1987.

⁵⁷ Ein Interview mit Paul Zourmba Voulvou über den „Individualismus in Afrika“ erschien damals in: „Blickpunkt Gemeinde“ 2/1986.

„Dabei bleibt das Christentum mit seinen eigenen Widersprüchen konfrontiert, weil es im Verlauf der Missionsgeschichte lange Zeit einen kulturell entfremdenden Einfluss auf die afrikanischen Völker ausgeübt hat, in dem es sie zum brutalen Bruch mit ihren kulturellen Wurzeln und damit zum Verlust ihrer ‚Authentizität‘ zwang. Heute noch, nach einem Jahrhundert der Evangelisierung, bleiben die jungen afrikanischen Kirchen unter der kulturellen Vormundschaft der westlichen Mutterkirchen. Man versteht daher, dass in christlichen Kreisen Afrikas Zentren der Reflexion entstehen, die die verkannten oder verachteten Kulturen aufzuwerten suchen, damit die Ortsgemeinden ihren Glauben entsprechend ihrer eigenen Begabung zum Ausdruck bringen können.“⁵⁸

In der Tat, wir Missionare waren verunsichert durch die Beziehung Afrikas zum Unsichtbaren, dem Schwerpunkt ihrer Welt, wie es an den Problemen von Krankheit und Heilung, deutlich wird.⁵⁹ In einem weiteren Schritt klingt dann auch das Thema der Befreiung an:

„Ist nicht die Befreiung der Unterdrückten – zu einem Zeitpunkt, da die Afrikaner wie auch andere Völker mit dem Schock der Modernität in seiner unlösbar verbundenen technologischen und kulturellen Erscheinungsform konfrontiert sind – die wesentliche Voraussetzung jeder echten Inkulturation der christlichen Botschaft? Um diese Achse kreisen schwerpunktmäßig die Texte, die in diesem Buch zusammengestellt sind.“⁶⁰

Schon in dem leider nicht ins Deutsche übersetzten Buch ‚Le Cri de l’homme africain‘, dt. ‚Der Schrei des afrikanischen Menschen‘, von 1980 wird die Theologie der Befreiung als kontextuelle Neulektüre des Evangeliums beschrieben:

Eine abhängige Kirche mitten in einem unterdrückten Volk: das ist der globale Kontext, in dem es nötig ist, das Evangelium neu zu lesen und die neuen Aufgaben des Christentums in Schwarzafrika neu zu definieren. Die afrikanische Theologie wurde von den Befreiungsprojekten erarbeitet, die die Denkweise der Dritten Welt beherrschen.⁶¹

Auch der sehr aufmerksame Predigthörer Jean-Bosco Taiwa, Direktor der Grundschule Dagai, war für mich ein wertvoller, kritischer Begleiter in den missionarischen Fragen von Kultur und Befreiung. Nach unserem letzten Besuch in Dagai 2003 schrieb er mir in einem Brief:

„Erinnere dich an den Sonntag, als ich dich nach Hause begleitete, nach dem du über den ‚Paganismus‘ gepredigt hattest. Ich wollte dich noch besser über das Problem aufklären. Aber du hast das Problem heruntergespielt, und ich war schließlich still, denn ich kannte die Naivität der Missionare. Ich sprach von den Schülern, die ihr ‚gris-gris‘ tragen, um in die nächste Klasse versetzt zu werden,

⁵⁸ J.-M. Ela, Ma foi, 13, dt. Mein Glaube, 7.

⁵⁹ Vom Umgang der afrikanischen Kirche mit Krankheiten der Besessenheit siehe den Bericht von Pastor Théophile Bello, Krankenheilung in Afrika. „Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes“, in: ZThG 15 (2010), 29 f.

⁶⁰ J.-M. Ela, Ma foi, 17, dt. Mein Glaube, 11.

⁶¹ J.-M. Ela, Le Cri, 15.

von den Mitarbeitern der sozialen Werke der Kirche, die Amulette haben, um ihren Job nicht zu verlieren, und von der Landbevölkerung, die die Kräfte der Natur verehren.

Ich denke, dass es Zeit ist, die Art und Weise der Evangelisierung der schwarzen Völker zu verändern, und da denke ich, dass die Befreiungstheologie, dazu am besten in der Lage ist, verbunden mit einer systematischen und einer das Ganze umfassenden Analyse der Situation.

Um das etwas düstere Thema zu verlassen, schreibe ich dir, dass deine Bäume gut wachsen und es überall Schatten gibt. Die Vögel profitieren am meisten davon, das ist wahrer Schutz der Umwelt.⁶²

Leider konnten wir das Gespräch über eine neue Evangelisierung und die Befreiungstheologie⁶³ nicht fortsetzen, weil er einige Monate später starb.

Die Theologie von Jean-Marc Ela wurde in den Beiträgen von Zachée Betché und Timothée B. Mbima schon ausreichend dargestellt. Ich verweise auch auf meinen Aufsatz „Den Gott, der befreit, neu entdecken“ (ZThG 12/2007). Hier möchte ich nur einige unerledigte Anfragen aufgreifen, die diese im „Kontext der Kirdi Norkameruns“ entstandene Befreiungstheologie meines Erachtens bis heute an die Theologie stellt. In seinem letzten großen Memorandum seiner Theologie (2003 „Repenser la Théologie africaine“) konzentrieren sich die Gedanken von J.-M. Ela darauf, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erst dann zu ihrer vollen Entfaltung kommen kann, wenn die Kirche sich auf das Evangelium von der Befreiung besinnen kann.⁶⁴

Der Ort meiner Frage ist jetzt Deutschland in der Rückschau auf meine Zeit als Pastor in den evangelisch-freikirchlichen Gemeinden in Deutschland und den Baptistengemeinden in Afrika.⁶⁵

⁶² Als junger Mann kam Jean-Bosco Taiwa von unserem College Mokolo als Lehrer und Direktor nach Dagai. Als Schüler veröffentlichte er in der Schülerzeitung des CEG ein Gedicht mit dem Titel „Verloren“, das treffend die Problematik einer Generation im Übergang widerspiegelt. Jean-Bosco Taiwa, der schon schwer erkrankt diesen Brief seinem Sohn diktierte, ist einige Zeit später verstorben. Leider haben wir, die afrikanischen und die europäischen Pastoren, insgesamt gesehen ‚unsere Elite‘ in den Werken zu wenig in die eigentliche Kirchenarbeit einbezogen. Wir haben sie in Bezug auf die Bibellektüre zu sehr als „Laien“ betrachtet, statt auf ihre Fragen aus ihrer Bibellektüre zu hören.

⁶³ Vgl. J.-M. Ela, Gott befreit, 213: „In Anbetracht der afrikanischen Herausforderung wird deutlich, dass die wahren Missionare nicht mehr die sind, die wir dafür halten.“

⁶⁴ Ebd., 52 und 354: „Die einzige Botschaft, die für den afrikanischen Menschen heute Bedeutung hat, ist die vom befreienden Gott.“

⁶⁵ Heute in der Rückschau erkenne ich deutlicher als früher, dass nicht mehr die „konfessionelle Ökumene“ von Protestanten, Katholiken, Orthodoxen, Freikirchlern und Pfingstler usw. die alleinige Herausforderung der Kirchen ist, sondern eine wahrhaft weltweite Ökumene, d. h. eine Ökumene der Kirchen und Theologien in den früher so genannten „Ländern der Dritten Welt“ und der „westlichen“ Kirchen und Theologien. Für den Bereich Systematische Theologie bringt die Zeitschrift „Verkündigung und Forschung“ (1/2009) einen umfangreichen Literaturbericht zum Stichwort „Globalisierung“ als zentrales ökumenisches, theologisches und ethisches Thema. Insbesondere kommen die Bibelinterpretationen aus den Ländern Afrikas, Lateinamerikas und Asiens angesichts der Globalisierung zur Sprache. Sie weisen die westliche Interpretationshoheit zurück.

4.1. „Bei den Völkern ist uns ein erster Bote vorangegangen“

Das bekannte Wort, dass die Missionare „Gott nicht auf ihrem Schiff mitgebracht haben: Gott war schon da“⁶⁶, kann vielleicht in seiner Allgemeinheit schnell akzeptiert werden. Dass dies aber, in der Praxis erlebt, einen Prozess der Veränderung auslösen muss, habe ich versucht im ersten Teil des Vortrags verständlicher zu machen. An die Stelle des Gefühls der Überlegenheit, mit der einzig richtigen Offenbarung Gottes zu kommen, muss ein Lernprozess einsetzen, „mit Bescheidenheit von Gott zu reden“. Die Kirche soll nach dem Reich Gottes trachten, aber es ist ihr nicht das „Monopol über das Reich Gottes“ gegeben. Können wir uns in der Begegnung mit anderen Völkern darauf einlassen, nicht nur zu evangelisieren, sondern auch uns evangelisieren zu lassen? Warum kann diese Begegnung mit der „Andersheit des Anderen“ nicht zu einem Mittel werden, das Geheimnis Gottes in Jesus Christus tiefer zu verstehen, so wie es im Kolosserbrief von Christus heißt: *„ER ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare.“*⁶⁷

Mit dem Überlegenheitsgefühl des westlichen Christentums, so Ela, wurde aus der Geschichte der Evangelisierung auch eine Geschichte der Eroberung⁶⁸, in deren Kontext die religiöse Welt Afrikas mit dem Werk des Teufels gleichgesetzt wurde. Demgegenüber gilt es neu hinzusehen, dass, wie er schön formuliert, „uns bei den Völkern ein erster Bote vorangegangen ist“.

Dass die deutsche protestantische Theologie sich schwer tut in der Begegnung mit anderen Religionen, darauf macht der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier in seiner Bemerkung zu EKD Texte 77 (2003) *„Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien“* aufmerksam. Er lobt zwar die Intention des Textes, meint aber, dass von einer „verpassten Gelegenheit“ gesprochen werden muss. „Es ist ein Text entstanden, der nicht die Begegnung mit den anderen Religionen atmet, sondern der deduktiv aus den eigenen Prinzipien abgeleitet ist.“ Er konstatiert, dass implizit in dem Text eine „Theologie der Religionen“ entworfen wird, deren Kern die Rechtfertigungslehre ist, und die so zum interreligiösen Unterscheidungskriterium hochstilisiert wird.⁶⁹ Hinzuweisen ist hier

⁶⁶ J.-M. Ela, Gott befreit, siehe dazu das ganze Kapitel „Sich der Vielfalt öffnen“, 244–253.

⁶⁷ Kol 1, 15–16.

⁶⁸ Siehe dazu die Arbeiten von Horst Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914, Paderborn, 1982, ders. „Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zu Geschichte der Neuzeit“, Gütersloh 1992. Die Aufsatzsammlung von Horst Gründer, Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht, Münster 2004, enthält noch einmal die wesentlichen Aufsätze zur Problematik von Mission und Macht. Vgl. E. Kamphausen/W. Ustorf, Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung, in: Verkündigung und Forschung, München 2/1977, 2–57.

⁶⁹ T. Sundermeier, Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. 2007, 256–264. In „Verkündigung und Forschung“ 1/2 (2005), 146 schreibt T. Sundermeier zu dieser EKD-Studie: „Es wird eine rein innertheologische Antwort erstellt, die nicht erkennen lässt, dass man die anderen Religionen wirklich kennt.“ Hinzuweisen ist hier, dass

auf die wegweisenden Arbeiten des Missionstheologen Theo Sundermeier zur Frage der Begegnung mit den Fremden, die heute auch inmitten Europas stattfindet und deshalb hoch aktuell und politisch geworden ist.⁷⁰ Diese Begegnung mit der „Andersheit der Anderen“ war für mich eine unverzichtbare Etappe, die Befreiungstheologie als Anfrage an eine Revision der europäischen Theologie verstehen zu lernen.

4.2. „In der Missionspredigt hat Afrika den befreienden Gott nicht entdeckt“

Diese grundlegende Rückfrage an die Missionspredigt hatte J.-M. Ela schon in seinem 1980 im Norden Kameruns geschriebenen Buch „Le cri de l’homme africain“ gestellt:

„Der Gott in der Predigt der Missionare schien ein so weit entfernter Gott zu sein, so unwissend über die Geschichte der Kolonisierten, der Ausgebeuteten und der Unterdrückten, dass er sehr schwer mit dem Gott des Exodus zu identifizieren war, der sich der Knechtschaft seines Volkes annahm.“⁷¹

Jetzt fragt er uns noch einmal eindringlich, was wir, die westlichen Kirchen, als wir uns auf das missionarische Abenteuer in Afrika einließen, der einheimischen Bevölkerung von Gott erzählt haben.⁷² Diese Frage ist deshalb so dringend, weil Afrika, wie er meint, „keineswegs unheilbar religiös ist“ und weil, wie er behauptet, in der Begegnung zwischen Afrika und dem Christentum für die Afrikaner „Gott selbst in die Krise geraten ist“⁷³.

Es gibt über die Predigten der protestantischen Kirchen in Kamerun und hier insbesondere über die Predigten des Kameruner Baptistenbundes (U. E. B. C.) eine sehr umfangreiche theologische Arbeit von Dr. Timothée Bouba Mbima mit dem Titel: „Predigt des Evangeliums und das öffentliche Leben. Ein Beispiel einer Kirche aus der protestantischen Missionsarbeit in Kamerun: U. E. B. C.“⁷⁴ Seine Ausgangsfrage ist:

nicht nur in Bezug auf die nichtchristlichen Religionen die Rechtfertigungslehre zum Unterscheidungskriterium geworden ist, sondern auch innerhalb der europäischen Konfessionsfamilie, wenn es um die Frage nach Kirchengemeinschaft geht. Das Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben“ der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) über das kontroverse Thema Glaube und Taufe setzt ein bei dem anscheinend alleinigen obersten Kriterium, dem Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft, um von dort aus die Lehre der Kirche usw. zu behandeln. Siehe: Dokumentation Von einander lernen – miteinander glauben (BALUBAG), in: ZThG 15 (2010), 313 ff.

⁷⁰ T. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

⁷¹ J.-M. Ela, Le Cri, 41.

⁷² J.-M. Ela, Gott befreit, 60 und 52: „Dieses Ereignis [die Entstehung des ‚schwarzen Christus‘] hat nur deshalb stattfinden können, weil die Afrikaner den befreienden Gott in den Missionspredigten nicht entdeckt haben.“

⁷³ Ebd., 59.

⁷⁴ T. B. Mbima, Prédication de l’Evangile et vie publique. Cas des Eglises protestantes camerounaises issues des missions: UEBC. Thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002, im Manuskript, 4.

„Das Ziel und der Beginn aller theologischen Arbeit ist die Verkündigung, die Proklamation der Frohen Botschaft von der Vergebung und der Gnade für das Volk Gottes. Aber dieser Botschaft wird heute widersprochen in der Form und nach ihrem Inhalt. Muss man sagen, dass die verkündigte Botschaft veraltet, überholt, nicht mehr aktuell und ohne Wert ist? Welche Glaubensbotschaft ist unseren Glaubenden übermittelt worden, die nicht nur ihre Identität suchen, sondern leben müssen mit einer unsicheren, düsteren Zukunft? Welche Antworten sind auf ihre Hoffnungen zu geben angesichts von: der Misere, des Hungers, der Unsicherheit, des Ausschlusses, des Hasses, des Durstes und der neuen Religiosität?“⁷⁵

Timothée B. Mbima untersucht anhand von vielen schönen Beispielen von Predigten „weißer und schwarzer Missionare“ die Predigten im Laufe der Geschichte der Baptistenkirche in Kamerun vom Anfang bis in die Gegenwart, indem er Predigttypen vorstellt wie z.B. Predigten vom Himmel, Predigten, die die Traditionen verwerfen, die sich auf das persönliche Seelenheil konzentrieren oder zu moralisch guten Werken auffordern. Er analysiert auch die biblischen Exodusgeschichten und zeigt auf, wie mit diesen Texten von dem Gott gepredigt werden kann, der die Schreie seines Volkes hört. Mbima zitiert in seiner Arbeit die Frage von J.-M. Ela: *„Darf man den Glauben und das Heil, ja sogar die Kirche selbst gefangen halten in ganz und gar nur religiösen Angelegenheiten?“*⁷⁶

Diese Arbeit müsste von der Mission jedem Missionar für Afrika zur Pflichtlektüre gemacht werden. Sie könnte aber auch in der Reihe „Baptismus-Studien“ (im Oncken Verlag) in Deutsch erscheinen, denn die Frage, ob die Predigten in den deutschen Baptistengemeinden den Gott erfahren lassen, der zum Leben befreit, ist angesichts der krisenhaften Stagnation der Baptistengemeinden in Deutschland und ihres theologischen Richtungsstreits eine höchst aktuelle Frage. Wenn wir uns gemeinsam fragen, welchen Gott wir in Europa und in Afrika verkündigen, dann machen wir schon einen ersten Schritt hin zu einer kommenden, gemeinsamen Theologie.⁷⁷

J.-M. Ela gibt dieser Frage nach Gott in der Predigt noch eine tiefere Dimension. Er fragt, ob man nicht Gott selbst bedeutungslos macht, wenn man nicht endlich anfängt die Bibel neu zu lesen und zwar ausgehend von den Frauen und Männern, die unter dem Zugeständnis der Kirchen an Unrechts- und Unterdrückungssysteme gelitten haben oder noch leiden. Man

⁷⁵ Ebd., 4.

⁷⁶ Ebd., 118.

⁷⁷ Vielleicht können wir dann auch neue Wege der Bibelinterpretation lernen. Siehe den Beitrag von W. Kahl, „Akademische Bibelinterpretation in Afrika, Lateinamerika und Asien angesichts der Globalisierung“, in „Verkündigung und Forschung“ 1/2009 zum Thema Systematische Theologie ‚Globalisierung‘. Er stellt eine Aufsatzsammlung von Vorträgen eines internationalen Treffens der Bibelgesellschaft in Südafrika in 2000 vor und resümiert die Kritik des Nigerianer J. S. Ukpong, „Die historisch-kritische Exegese in ihrer positivistischen Ausrichtung wird abgelehnt, da sie die Gegenwart des Übernatürlichen als Realität ausblendet.“

kann nicht Gott bekennen, ohne alles daran zu setzen, sein Antlitz auf jedem menschlichem Gesicht aufscheinen zu sehen.⁷⁸

4.3. „Auch die besten Theologien der Gnade und der Sünde gehen an den Sorgen und Sehnsüchten der Völker vorbei“

Es ist fraglich, so J.-M. Ela in „Gott befreit“, ob die neue Generation in Afrika umgetrieben ist vom Zorn Gottes oder die Frage nach der Heilsgewissheit stellt. Das ganze dogmatische Erbe von der Reformation und Gegenreformation muss in Afrika neu überdacht werden, um Christus als den zu erkennen, in dem das Mitgefühl Gottes erscheint.⁷⁹ In dem Kapitel „Untergang der Paradigmen“⁸⁰ fordert er die Wiederaufnahme der Debatte um eine „Theologie der Erlösung“, die selbst in ihrer europäischen „Bestgestalt“ von Reformation oder Gegenreformation an den wahren Problemen der Unterdrückung und Armut Afrikas vorbeigehen. Ja, es scheint so, als sei das westliche Christentum mit einem seit der Moderne schon für Europa selbst verbrauchten Paradigma nach Afrika gekommen.

Der theologisch entscheidende Ort der Befreiungstheologie ist nicht die Sorge Luthers „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, sondern die Suche nach einem Gott, der sich als der die Armen und Unterdrückten befreiende Gott offenbart. Ist die Rechtfertigungslehre für die europäischen Christen, wie Ela schreibt, verbraucht? Kann sie nur auf solche Fragen antworten, wie Luther sie stellte und ist unwirksam für die heutigen Fragen nach Befreiung und Selbstbestimmung? Die afrikanische Befreiungstheologie stellt die Rechtfertigungslehre unter Verdacht, die Fragen nach der Dominanz über den Menschen (*Bündnis von Offenbarung und Macht*) zugunsten eines Seelenheils im Himmel vernachlässigt zu haben.⁸¹

4.4. Was bedeutet Theologie in der Ära der Globalisierung?

In einem als Video im Internet veröffentlichten Vortrag geht J.-M. Ela⁸² (November 2006) auf die Frage der Herausforderung der Theologie in der Zeit der Globalisierung (Welt als globales Dorf) ein:

⁷⁸ J.-M. Ela, *Gott befreit*, 61 und 80, siehe dazu auch den Aufsatz von J.-M. Ela, *Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden*, in: *ZThG* 12 (2007), 31–36.

⁷⁹ J.-M. Ela, *Gott befreit*, 15.

⁸⁰ Ebd., 43–55.

⁸¹ In dem oben genannten Beitrag von W. Kahl, *Akademische Bibelinterpretation in Afrika ...* V. u. F. 1/2009, 49, stellt er u. a. Elsa Tamez, Theologin aus Lateinamerika, vor mit ihrer befreiungstheologischen Neuinterpretation des Begriffs Rechtfertigung/Gerechtigkeit bei Paulus.

⁸² *Thinking about God and Living the Christian Faith in Our Global Village: Questions and Challenges from Africa*, Boston College Massachusetts November 14, 2006. Eine erste Übersetzung des in Englisch gehaltenen, aber nicht immer gut zu verstehenden Vortrages verdanke ich Bernadette Paulo Iga, Diplom-Dolmetscherin.

„Die folgenden Überlegungen beruhen auf der Offenbarung, die Gott uns mit dem Senden Jesu auf die Erde gemacht hat. Gott ist immer in der Geschichte da und nirgends sonst. Gott hat dadurch eine neue Nachricht gebracht, die die konkrete Situation der Menschen anspricht, in der das Menschenleben auf die eine oder andere Weise auf dem Spiel steht. Daher sollten wir auf die geschichtliche Bedeutung dieser Nachricht achten.“

Er spricht von dem Beitrag der afrikanischen Elite an der Krise, von der Abhängigkeit der Bauern, von denen, die auf dem Weltmarkt die Preise ihrer Produkte festsetzen, und dass der Theologe aufgefordert ist, hier die „strukturelle Sünde“⁸³ im Nord-Süd-Gefälle zu benennen. Die Welt ist ein „globaler Dschungel“ geworden, wo die Reichen das Schicksal der Armen besiegeln. Die Theologen an beiden Orten, im Süden und im Norden, sind gefordert, angesichts dieser Gefährdung der Menschheit glaubhaft von Gott zu reden.⁸⁴

5. Schlussgedanken

Die Befreiungstheologie konfrontiert die europäische Theologie und ihre Rechtfertigungslehre mit den eigenen Widersprüchen ihrer Geschichte, nicht nur in Afrika, sondern auch in Europa selbst.⁸⁵ Die immer säkularer werdende Gesellschaft Europas hat sich in einem langen Kampf die Freiheit, einen eigenen Glauben zu haben oder nicht zu haben, gegen die etablierten Kirchen erstreiten müssen.⁸⁶

Seelsorge und Predigt in Deutschland führten mich immer mehr zu der Frage, welches Bild von Gott vermittelt wird in unseren Gemeinden? Zu viele verabschieden sich aus unseren Gemeinden, weil ihnen unsere Frömmigkeit zu wenig lebensförderlich erscheint. Wenn ein Abschiedsgespräch möglich war, habe ich ihnen gewünscht, dass sie „den Gott, der befreit, wieder neu entdecken“ mögen.

⁸³ J.-M. Ela zitiert hier Papst Johannes-Paul II.

⁸⁴ In „Verkündigung und Forschung“ 1/2009 zum Thema Systematische Theologie ‚Globalisierung‘ stellt Dirk Smit, 59–69, unter dem Titel „Schrei nach Leben“ fünf neuere afrikanische Stimmen zur Globalisierung vor. „Feststehe, dass Globalisierung die Krise des Nationalstaats in Afrika nur weiter vertiefe.“

⁸⁵ Die europäische Theologie scheint diesen „Verdacht“, dass die Rechtfertigungslehre keine ausreichende Antwort auf die Frage nach der Dominanz über den Menschen anbieten kann, noch nicht zur Kenntnis genommen zu haben (siehe Anmerkung 66). Allerdings kommen baptistische Theologen im Zusammenhang mit der Frage nach der Religionsfreiheit zu kritischen Rückfragen an die lutherische Rechtfertigungslehre. Vgl. M. Rothkegel, Glaube als Geschenk, in: ZThG (15) 2010, 290–312. Rothkegel schreibt dort (293): „Festzuhalten ist hier erst einmal, daß sich vom Standpunkt einer evangelischen Gnadenlehre aus die gewichtige Frage stellt, weshalb dem Menschen Wahlfreiheit in Glaubensdingen zugestanden werden sollte, wenn es eine solche, theologisch gesehen, ohnehin nicht geben kann.“

⁸⁶ Vgl. E. Lüllau, Jesus, der Befreiungstheologe. Predigt über Johannes 8, 31b–32, in: ZThG 12 (2007), 294–297.

„Wie kann das Wort Gottes wieder aktuell werden, wenn die Worte der Offenbarung und des Glaubens in den heutigen Gesellschaften nicht mehr ankommen, wo sich die Menschen nicht nur von den kulturellen Ausdrucksformen der Verkündigung, sondern auch von der Verkündigung selbst entfernt haben?“⁸⁷

Diese Frage von J.-M. Ela gilt der Erfahrung in Afrika und in Europa gleichermaßen. Hier sehe ich eine gemeinsame Basis für eine künftige Zusammenarbeit afrikanischer und europäischer Theologien. Dazu bedarf es noch viel Übersetzungsarbeit von einer Sprache in die andere, von einer Kultur in die andere und vor allem Foren der Begegnung. Unser Symposium hat einen wichtigen Anfang gemacht. Hier könnte auch die künftige Chance der „EBM-international“ liegen, die ja auf der 1891 begonnen Zusammenarbeit der Deutschen Baptisten mit den Kameruner Baptisten aufbaut, in eine vertiefende theologische Zusammenarbeit zwischen Afrika und Europa zu investieren.

In einer solchen interkulturellen Begegnung hat jeder die Chance, die eigene kontextuelle Begrenztheit seiner Theologie wahrzunehmen und mit den Anderen in einen Transformationsprozess einzutreten. Denn für uns und unsere Theologie gilt: *„Unser Identität liegt nicht hinter uns, sondern vor uns!“*.

Oder mit den Worten des Johannes (1 Joh 3, 2):

„Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn ER offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“⁸⁸

Zum Abschluss das Gedicht „Verloren“, von Jean-Bosco Taiwa, Direktor der Grundschule Dagai, geschrieben um 1978 als Schüler und veröffentlicht in der Schülerzeitschrift des CEG Mokolo. Sein Gedicht führt uns noch einmal an den Anfang zurück, der Suche nach Identität als Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung:

Verloren!

Ich bin wirklich verloren
Hin und her gerissen zwischen zwei verschiedenen Welten
Der meines Vaters und der der Weißen
Mein Vater ist verantwortlich für meine Verlorenheit
Warum hat er mich zur Schule geschickt?
Oh, er glaubte, dort würde ich weiß!
Das ist ein großer Fehler seinerseits.
Der Aufenthalt im Wasser verwandelt niemals einen Baumstamm
in einen Fisch.
So bin ich also verloren.

⁸⁷ J.-M. Ela, Gott befreit, 28.

⁸⁸ Französische Übersetzungen (Segond/TOB) übersetzen statt des im Deutschen geläufigen „wenn es offenbar wird“, wenn er erscheinen wird, „lorsqu'il paraîtra“. Die in den Kirchen Nordkameruns benutzte „Fulbibel“, „Deftere Allah“ übersetzt, wenn *Christus* erscheinen wird, „to Almasiihu wanji“.

Ich bin nicht wie die Weißen.
 Ich bin nicht wie mein Vater.
 Wenn ich in mein Dorf gehe, dann wedeln die Totems
 nicht mehr mit dem Schwanz zu meinem Empfang,
 sondern ihr Fell sträubt sich und sie fliehen.
 Der Weiße, er verstößt mich,
 weil ich nicht die Höhe seiner Zivilisation erreicht habe.
 Wo also ist meine eigene Persönlichkeit?
 Oh, wie ich das Los derjenigen beneide, die im Dorf geblieben sind!
 Sie sind dazu bestimmt, in ihrer Heimat zu sterben
 und werden niemals über deren Grenze sehen.
 Muss ich hart arbeiten, nur um meine Verlorenheit zu bestätigen?
 Muss ich mich selber opfern?
 „Nur so wirst du glücklich“, sagen die einen.
 „Du wirst gegen den mangelnden Fortschritt Afrikas kämpfen“,
 sagen mir die anderen.
 Ich bin verloren ...
 Ich bin wirklich verurteilt ...

Bibliografie

- Aurenche, Christian*, sous l'arbre sacré. Prêtre et Médecin au Nord-Cameroun, Paris 1987
 –, Tokombéré au pays des Grands Prêtres. Religions africaines et Évangile peuvent-ils inventer l'avenir?, Paris 1996
Bär, Markus und Evelyn (Hgg.), Der Frosch und die Hyäne. Erzählungen und Berichte von der baptistischen Mission in Dagai, 1997, Manuskript
Bello, Théophile, Heilung in Afrika. „Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes“, in: ZThG 15 (2010), 29–30
Betché, Zachée, Guiseppa Maggi. Regard sur l'œuvre humaniste et missionnaire d'un médecin de brousse, L'Harmattan, Paris 2008
Blanckmeister, Elsa Barbara, „Di:n wa dawla“. Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa, Reihe Ethnologie & Islam, Band 2, Emsdetten 1989
Cador, Grégoire, On l'appelait Baba Simon, Yaoundé 2000
Cardaire, (Capitaine) Contribution à l'Étude de l'Islam Noir. Mémoire II du Centre IFAN Cameroun, Douala 1949
Braukämper, Ulrich, Der Einfluss des Islam auf die Geschichte und Kulturentwicklung Adamauas. Abriss eines afrikanischen Kulturwandels, Wiesbaden 1970
Dawai, David Ngavou, La Conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Travail de fin d'études théologiques, Ecole de Théologie Protestante de Ndoungue, Cameroun 1991
Ela, Jean-Marc, le Cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique, Paris 1980, Nachdr. 1993
 –, Ma foi d'Africain, Éditions Karthala, Paris 1985, dt.: Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987
 –, Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, Paris 2003, dt.: Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003
 –, Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden, in: ZThG 12 (2007), 31–36

- Farelly, Maurice*, africaines d'hier et de demain, Neuchatel 1967
- Gründer, Horst*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914, Paderborn 1982
- , Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992
- , Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht, Münster 2004
- Kahl, Werner*, Akademische Bibelinterpretation in Afrika, Lateinamerika und Asien angesichts der Globalisierung, in: Verkündigung und Forschung 1/2009, Gütersloh
- Klingenheben, August*, Die Sprache der Ful, Hamburg 1963
- Lukas, Renate*, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Dissertation, Frankfurt a. M. 1973
- Lüllau, Edgar*, Den Gott, der befreit neu entdecken. Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie, in: ZThG 12 (2007), 117–139
- , Jesus, der Befreiungstheologe, Predigt über Johannes 8,31b–32, in: ZThG 12 (2007), 294–297
- Maydell, Hans-Jürgen von* (Mitverf.) Agroforstliche Landnutzung im Einzugsbereich zentraler Orte im Sahel. Forschungsberichte des BMZ, Band 47, Köln 1983
- Mbime, Timothée Bouba*, Prédication de l'Evangile et vie publique. Cas des Eglises protestantes camerounaises issues des missions: UEBC. Thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002, Manuskript
- Messina, Jean-Paul/Slageren, Jaap von* (Hgg.), Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours, Yaoundé/Paris 2005
- Midel, Monika*, Fulbe und Deutsche in Adamaua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung, Europäische Hochschulschriften III/425, Frankfurt a. M. 1990
- Noye, Dominique*, Dictionnaire Foulfouldé – Français. Dialecte Peul du Diamaré Nord-Cameroun, Garoua/Paris 1989
- Pontié, Guy*, Les Guiziga du Cameroun septentrional, Orstom, Paris 1973
- Rothkegel, Martin*, Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit, in: ZThG (15) 2010, 290–312
- Sanon, Anselme Titianma*, Die traditionelle afrikanische Religion und ihre Spiritualität, in: *Mulago gwa Cikala Musharhamina* (Hg.) Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube, Herder, Theologie der Dritten Welt, Band 8, Freiburg i. Br. 1986; Französisch: „L'Afrique et ses formes de vie spirituelle“, Kinshasa 1983
- Smit, Dirk*, Schreie nach Leben. Eine (süd-) afrikanische Stimme, in: Verkündigung und Forschung, 1/2009, Gütersloh
- Sundermeier, Theo*, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996
- , Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext, Frankfurt a. M. 2007
- Tucholsky, Kurt*, Gruß nach vorne – Prosa und Gedichte, Reclam Nr. 8626, Stuttgart 2002
- Voulvou, Paul Zourmba*, Individualismus in Afrika. Interview mit Edgar Lüllau in: Blickpunkt Gemeinde 2/1986, Kassel

Literatur im Internet

- Ela, Jean-Marc, Thinking about God and Living the Christian Faith in Our Global Village: Questions and Challenges from Africa, Boston College Massachusetts November 14, 2006. Aufrufbar unter: <http://frontrow.bc.edu/program/ela/>
- Gauthier, Jean-Gabriel, Tombes et rites funéraires au pays Fali (Nord-Cameroun), unter : <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:41803>
- , Typologie des sépultures et identification culturelle – Populations du Cameroun et du Tchad, Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, Année 1996 Volume 8 Numéro 8–3–4, im Internet unter: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bmsap_0037-8984_1996_num_8_3_2456
- Lauwe, Paul-Henry de, Pierres et poteries sacrées du Mandara (Cameroun Nord), in: Journal de la Société des Africanistes, tome 7,1, 1937 Paris, 1937 in: Persee: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0037-9166_1937_num_7_1_1623?_Prescripts_Search_isPortletOuvrage=false
- Vincent, Jeanne-Françoise, Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun, Journal des Africanistes vol. 41, n° 1, 1971 in Persee: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0037-9166_1971_num_41_1_1686?_Prescripts_Search_isPortletOuvrage=false

Was passiert, wenn das Manna nicht mehr vom Himmel fällt?

Eine (selbst-)kritische Bewertung der Arbeit
der Europäischen Baptistischen Missionsgesellschaft und
die Herausforderungen der Gegenwart

Christoph Haus

Frühmorgens wache ich auf vom prasselnden Regen, der auf das Blechdach meiner schlichten Missionarshütte prasselt. Es ist Zeit, an die Arbeit zu gehen. Ich gehe in den Garten, melke die Ziege und pflücke ein paar frische Pampelmusen. Ich trinke ungezuckerten Kaffee und esse Fladenbrot. Dann mache ich einen Rundgang durch die Missionsstation und sehe nach dem Rechten, immer wieder aufgehalten von frohen und dankbaren Menschen. Ich nehme einige kleine Kinder auf den Arm und helfe, einen Ochsen aus dem Graben zu ziehen.

In einem schlichten Steingebäude ist die Predigerausbildungsstätte untergebracht. Sie gehört der afrikanischen Kirche die hier ihre Pastoren ausbildet. Von dem Wunsch nach gut ausgebildeten Pastoren beseelt, haben viele Ortsgemeinden jungen Studenten ein Stipendium gegeben, damit sie hier studieren können. Schon früh am Morgen sind die eifrigen Studenten dabei, theologische Probleme zu erörtern. Betretene Mienen auf den sonst so fröhlichen Gesichtern weisen mich zu einer Gruppe von Studenten, die sich über der Auslegung des Jonabuches heftig zerstritten haben. Wer gibt uns die Antwort auf unsere Probleme, fragen sie stumm, die sonst so ausgelassen sein können. Ich nehme meine Biblia Hebraica. Unter den Blicken von 20 dunklen Augenpaaren untersuche ich die kritische Stelle. Aufmerksame Helfer tupfen mir immer wieder den Schweiß von der Stirn. Das Problem ist kompliziert. Ich denke über eine einfache und einleuchtende Erklärung nach. Minuten später rufe ich alle Studenten zusammen. In kurzen knappen Sätzen erläutere ich ihnen, dass es sich bei der fraglichen Stelle im Hebräischen um eine aramaisierende Form handelt und liefere ihnen die richtige Auslegung dieser Stelle.

Als ich fertig bin, sehe ich in erleichterte und bewundernde Augen.

Ich halte meine Vorlesung.

Gegen Mittag gehe ich zeitig nach Hause und mache mir mein Mittagessen.

Am Nachmittag bereite ich meinen Unterricht für den nächsten Tag vor, die Studenten verteilen Medikamente, die ihre Gemeinden gesammelt haben, an Bedürftige. Gegen Abend setze ich mich unter das Blätterdach auf meine Veranda und schreibe einen Brief an die Lieben daheim und berichte vom

Wachstum der Gemeinden und dem Krankenhaus, dass die Kirchenleitung mit eigenen Mitteln gebaut hat. Auf die besorgte Nachfrage meiner Mutter in ihrem letzten Brief, ob ich noch etwas brauche, bestelle ich bei ihr zwei Schwarzbrote, Ostfriesentee und 500 Gramm Mac Barrens Mixture Nr. 5.¹

So hatte ich mir vorgestellt, würde mein Missionarsdasein aussehen.

Die Wirklichkeit war ganz anders.

Als ich 1992 in Maroua/Nordkamerun als Missionar ankam, wurden mir von meiner neuen Gemeinde und dem Technischen Zentrum Maroua² lange Bedarfslisten präsentiert, was alles benötigt würde und was ich besorgen sollte. Sonst könne die Arbeit hier nicht weitergehen.

Ich besprach das mit einem holländischen Missionar, der ebenfalls erst ganz frisch im Dienst war und der berichtete von ähnlichen Erfahrungen: Er kam sich vor, wie der Weihnachtsmann, weil ihm endlos lange Wunschzettel präsentiert wurden.

Ich diskutierte dieses Problem mit meinem kameruner Pastorenkollegen (von dem ich im Laufe meiner Zeit in Kamerun mit Sicherheit mehr gelernt habe, als er von mir). Er gab mir seine Sicht der Dinge: Das liegt an der jahrzehntelangen Erziehung durch euch. So habt ihr als Mission hier angefangen. Ihr seid mit dem Evangelium gekommen und das war begleitet von Autos, Häusern, Schulen, Kapellen, Krankenstationen, die ihr bezahlt habt. Ihr habt uns dieses Denken so beigebracht.

Eines der schwierigsten Probleme, denen Missionsgesellschaften aus dem Norden am Anfang des 21. Jahrhunderts gegenüberstehen, ist die Abhängigkeit von der Außenfinanzierung, die sich in vielen von Missionsgesellschaften gegründeten Kirchen entwickelt hat. Das ist bei der EBM nicht anders.

Diese Abhängigkeit geht Hand in Hand mit der Abhängigkeit afrikanischer Regierungen von Entwicklungshilfe aus Europa, den USA oder von der Weltbank. Darum möchte ich in einem ersten Teil die Blick auf den afrikanischen Kontinent lenken und die Frage stellen:

1. Warum ist Afrika das Armenhaus der Welt?

Warum ist das so?

Die These des schwedischen Schriftstellers Henning Mankell: „Afrika ist arm, weil wir reich sind“, ist falsch.³

Die Forderung von Popstar Bono und Jeffrey Sachs, Berater des Generalsekretärs der Vereinten Nationen: Wenn die Weltgemeinschaft statt der

¹ Die Anregung für dieses Missionars-Klischee entnahm ich dem Buch von Georg Heinzen „von der Nutzlosigkeit erwachsen zu werden“, Reinbek bei Hamburg 1985, 142.

² Anmerkung: Das Technische Zentrum Maroua („Centre Technique de Maroua“) ist ein Ausbildungsbetrieb mit damals siebzig Auszubildenden, deren Direktor ich war. Es liegt gegenüber der Baptistengemeinde Maroua, in der ich an der Seite eines kameruner Pastoren am Sonntag gepredigt oder Gottesdienste geleitet habe.

³ Henning Mankell, „Zeigt das wahre Afrika“, 12. 1. 2006, in: „Zeit Online“.

derzeit ca. 30 Milliarden Dollar Entwicklungshilfe das doppelte nach Afrika gibt, dann wird die Armut bekämpft, ist eine Illusion.⁴

Warum? Fakten: Seit 1960 wurde 6 × mehr Entwicklungshilfe nach Afrika gegeben, als nach dem Zweiten Weltkrieg durch den Marshallplan.

Der hatte nach heutigen Maßstäben ein Volumen von 75 Milliarden Euro.

Afrika hat seit 1960 mehr als 500 Milliarden Dollar an Entwicklungshilfe erhalten.⁵

Es gibt aber nicht den steilen Aufstieg, den z. B. Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg erlebt hat. Im Gegenteil. Fast alle afrikanischen Staaten haben rückläufige wirtschaftliche Entwicklungen. Löbliche Ausnahmen sind Südafrika und Botswana.

Afrika ist reich!

60 % des weltweiten Kaffees / 50 % des Goldes / 90 % des Kobalts / 50 % des Platins kommen aus Afrika. 90 % des Coltans, ein seltenes Erz zur Herstellung von Handys, PC's und Lenksystemen kommen aus Kongo, Burundi und Ruanda. Kongo ist das zweitärmste, Burundi das drittärmste und Ruanda das 12.ärmste Land der Welt.⁶

Im Sommer 2010 war ich in einem afrikanischen Land zu Besuch, das zur Zeit Nummer 16 der ärmsten Länder ist. Das Land hat Gold, Diamanten, Kobalt, Phosphate, Öl. Die Bodenbeschaffenheit, das Klima und die Vegetation ist dort so gut, dass dieses Land den ganzen Afrikanischen Kontinent mit Mais, Reis, und Hirse versorgen könnte. Tausende und Abertausende Intellektueller haben aber das Land verlassen.

Es leben heute mehr Ärzte und Krankenschwestern dieses Landes außerhalb ihrer Heimat als im Land.

Das ist Land bettelarm.

Es gibt eine korrupte Elite. Im Land zählt nicht, was man weiß, sondern wen man kennt und wen man schmiert. Ich war in der Hauptstadt als der Staatspräsident unter dem Jubel seiner bezahlten Anhänger der Bevölkerung verkündet hat, dass er 2000 Rinder in einer Reihe von Dörfern verschenkt hat. Aus seiner eigenen Tasche bezahlt. Das Budget für sein Präsidialamt schätzt man auf 50 Millionen Euro pro Jahr. Verglichen mit Nigeria ist die Schweiz ein armes Land.

Die Schweiz war noch im 19. Jahrhundert ein bettelarmes Land. Das Armenhaus Europas. Ein Drittweltland mit keinen natürlichen Rostoffen. Heute ist das Pro-Kopf-Einkommen in der Schweiz eines der höchsten der Welt. Nicht, weil die Schweiz Entwicklungshilfe bekommen hat, sondern, weil sie eine funktionierende Marktwirtschaft und einen intakten Rechts-

⁴ Christine Brinck, „Kontra Bono!“, 28. 5. 2009, in: „Zeit Online“.

⁵ Bundeszentrale für politische Bildung, in: http://www.bpb.de/themen/7WPFM,o,o,Grundz%FCge_des_Marshallplans.html.

⁶ Vijay Mahajan, „Afrika kommt“, Kulmbach 2009, 54.

staat schuf sowie auf dem weltweiten Korruptionsindex von Transparency International ganz am Ende steht.⁷

Nigeria befand sich vor 25 Jahren noch an der 45. Stelle der reichsten Länder. Heute ist es das 25. ärmste von 207 Ländern. Das entspricht einem Abstieg von 137 Plätzen.

Entwicklungshilfe, Schuldenerlass und Steuereinnahmen fließen zu einem viel zu großen Teil in die Taschen einer kleinen Gruppe. Da es politisch unkorrekt ist, die Mittelverwendung genau zu kontrollieren, ist es auch schwer, festzustellen, wie viel Gelder in den Taschen der politischen Elite verschwinden. Aber es ist zu viel. Politisch korrekte „Budgetzuschüsse“ sind fatal. Ein Ziel der weltweiten Entwicklungshilfepolitik ist es, dass 30–40 % der Entwicklungshilfe als pauschale Budgetzuschüsse zu den Haushalten der afrikanischen Staaten gegeben werden. Dies soll Selbstständigkeit, Unabhängigkeit fördern und den Beigeschmack des kolonialistischen Paternalismus vermeiden. Die Hauptverantwortung der Mittelverteilung liegt bei den Regierungen der Empfängerstaaten. Fatal ist dabei, dass diese Budgetzuschüsse quasi zur Unterschlagung einladen, weil es inopportun ist, diese Form der Entwicklungshilfe zu kritisieren. Zitat eines EU-Beamten aus Ostafrika: „Budgethilfe in Afrika ist Korruptionsförderung auf direktem Wege“.⁸

Die Aussage, dass der Kolonialismus an der Armut in Afrika Schuld sei, stimmt auch nur noch bedingt. Es ist richtig, dass in der Afrika-Konferenz in Berlin 1884 afrikanische Staaten als künstliche, instabile Gebilde willkürlich erfunden wurde. Teilweise wurden traditionelle Königreiche auseinander gerissen. Woanders wurden in einem neuen künstlichen afrikanischen Staat Völker miteinander vereinigt, die vor der Kolonialzeit nicht einmal Handelsverbindungen miteinander hatten.

Aber auch wenn die afrikanischen Staaten in den ersten Jahrzehnten der Unabhängigkeit noch von den ehemaligen Kolonialmächten dominiert wurden, es gab Zeit genug, sich davon zu emanzipieren.⁹ Auch dass man immer wieder die Auswirkungen der Sklaverei heranzieht, kann heute nicht mehr gelten.

Es stimmt: Millionen arbeitsfähiger Afrikaner wurden als Sklaven nach Nordamerika verschleppt und damit den afrikanischen Volkswirtschaften Arbeitskraft entzogen, während die wirtschaftliche Entwicklung in Amerika durch die billigen Arbeitskräfte begünstigt wurde. Aber Afrika hat inzwischen genug Zeit und Entwicklungshilfe erhalten, um dieses Dilemma aufzuarbeiten. Und daran ist es gescheitert.

Der deutsche Botschafter von Kamerun hat erst nach seinem Ruhestand Kritik an der deutschen Entwicklungshilfeindustrie geübt: „Die sehr üppig

⁷ Henryck M. Broder, in: Spiegel online, 23. 12. 2004.

⁸ Volker Seitz, „Afrika wird arm regiert“, München 2009, 58.

⁹ Walter Michler, Weißbuch Afrika, Reinbek bei Hamburg 1999, 101.

ausgestattete deutsche Entwicklungshilfebürokratie hätte keine Daseinsberechtigung mehr, wenn es keine Armut mehr gäbe.“¹⁰

Und der kritische afrikanische Ökonom James Shikwati mutmaßt, dass man in Europa die Armut in Afrika gar nicht wirklich verändern wolle, weil in Europa viel zu viele Helfer davon profitieren.¹¹ Tausende von Consultants verdienen heute ihr Geld damit, Machbarkeitsstudien anzufertigen, ohne die weder Brot für die Welt noch der EED Projekte genehmigen. Und was das auf der afrikanischen Seite für Verzerrungen hervorbringt, ist unglaublich: Jetton de Presence heißt das Zauberwort. Afrikanische Beamte bekommen Tagegelder (Sitzungsgelder), damit sie überhaupt erst einmal an Informationsveranstaltungen für Entwicklungshilfeprojekte teilnehmen, plus Reisekosten, leicht verdientes Geld.

2. Von der allgemeinen Situation Afrikas zur Zusammenarbeit afrikanischer Kirchen mit Missionsgesellschaften

Die Haltung vieler afrikanischer Kirchen, dass sie arm sind, keine eigenen Ressourcen haben, ist auch ein Ergebnis der jahrzehntelangen Policy europäischer Missionsgesellschaften, die EBM mit eingeschlossen.

Wenn eine afrikanische Kirche über 50 Jahre daran gewöhnt war, dass eine europäische oder amerikanische Missionsgesellschaft zu 100 % die Ausbildung ihrer Pastoren finanziert, wie sollen Ortsgemeinden dieser Kirche überhaupt ein Gespür dafür finden, dass die Ausbildung ihrer Pastoren eine gemeinsame Aufgabe von Kirchenleitung und Ortsgemeinden ist?

Wenn das Mana 40 Jahre lang vom Himmel gefallen ist, wie soll dann ein Verständnis von Eigenverantwortung, Teilhabe und Ownership¹² entstehen? Auch wenn hier viele Teilnehmer aus meinem afrikanischen Lieblingsland Kamerun sind, möchte ich die theologische Ausbildung in Kamerun im theologischen Seminar in Ndiki als ein kritisches Beispiel nehmen. Um es gleich klarzustellen, in Ndiki geschieht eine qualitativ hervorragende theologische Ausbildung. Seit Jahrzehnten verlassen gut ausgebildete Theologen dieses Seminar um in den gemeinden der UEBC als Pastoren zu dienen. Meine Kritik richtet sich in keiner Weise gegen Qualität oder Standard dieses Theologischen Seminars, sondern gegen die Abhängigkeit von Außenfinanzierung:

Von den 55.000 Euro Gesamtkosten kommen 45.000 Euro von der EBM, dem EMW und dem EED. 10.000 Euro werden aus Einschreibegebühren

¹⁰ Volker Seitz, Afrika, 158.

¹¹ James Shikwati, „wer Afrika helfen will, darf kein Geld geben“, in: FAZ vom 4. 4. 2007.

¹² Anmerkung: Der englische Begriff „ownership“ lässt sich in kein adäquates deutsches Wort übersetzen. „Eigentumschaft“ klingt unverständlich, Verantwortung trifft es auch nicht wirklich. Es geht und die Tatsache, dass einem Menschen eine Sache, eine Idee gehört, in ihm verwurzelt ist, von ihm getragen und verantwortet wird. Aus diesem Grund wird im Folgenden der englische Begriff weiterverwendet.

und durch die von der Kirchenleitung übernommenen Gehälter bestritten, das sind 18 % Eigenfinanzierung und 82 % Finanzierung aus Europa. Die Studierenden wohnen und essen dort kostenlos und haben Anspruch auf medizinische Beihilfe im Krankheitsfall und erhalten zum Lebensunterhalt ihrer mit ihnen zum Studium gezogenen Familien ein Stipendium.¹³

Bei dieser Fragestellung gibt es natürlich Missionsgesellschaften und auch afrikanische oder asiatische Kirchenleitungen, die dieses Problem verlegen macht und die durchaus zu Veränderungen bereit sein würden. Dazu muss man aber verstehen, was die Ursachen dieses Problems sind. Letztlich werden wir sehen, dass die Abhängigkeit von Missionsgesellschaften keine irreversible Gegebenheit ist.

Es gibt nämlich Kirchen im Süden, die ohne Mitwirkung von Missionsgesellschaften aus Europa oder den USA entstanden sind.

Auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 2010 gab es neben den traditionellen Großkirchen auch Vertreter von neuen Kirchen aus Afrika und Asien, die Ihren Stolz über ihre Unabhängigkeit von Missionsgesellschaften fast mit ein wenig Arroganz zur Schau getragen haben. O-Ton:

„es ist ja schön, dass bei dieser Konferenz auch viele Afrikaner und Asiaten sind. Aber die meisten von ihnen haben ihren Platz entweder in den Leitungsgremien von Kirchenleitungen oder Missionsgesellschaften im Norden gefunden oder sie arbeiten in Afrika oder Asien und sind auf der Gehaltsrolle von Kirchen aus Europa oder Nordamerika.“¹⁴

Es gibt aber auch Gruppen von Missionsgesellschaften und afrikanische oder asiatische Kirchenleitungen, die glauben, dass die Abhängigkeit der Kirchen im Süden ebenso eine unveränderbare Tatsache ist, wie die Tatsache, dass Kirchen im Norden die Reichen und die Kirchen im Süden die Armen sind. Und die haben sich natürlich in Edinburgh auch zu Wort gemeldet. Wie zum Beispiel eine Dozentin eines theologischen Ausbildungsinstitutes in Indien, die Ihr Salär aus den USA bezieht und sagte: „wie soll diese Eigenverantwortung gehen? Dann würde ich ja kein Gehalt mehr bekommen?“

Der Grund liegt nach meiner Auffassung in der Geschichte und der Tradition: Wo wir als EBM angefangen haben, Missionsarbeit zu tun, haben unsere Missionare Gemeinden gegründet, Schulen und Krankenhäuser gebaut (und finanziert). Auf vielen dieser „Missionsstationen“ lebt und arbeitet schon lange kein Missionar mehr. Aber sie tauchen bis heute als „Missionsstation“ EBM Gamboura, EBM Lunsar etc. voll im Budget der EBM auf, obwohl die Arbeit in den Schulen, Gemeinden, Krankenstationen von afrikanischen Mitarbeitern getan wird.

¹³ Zahlen aus dem Budget des IBFTN der UEBC 2009.

¹⁴ Diese Notizen habe ich mir während der Konferenz in einem offenen Kleingruppengespräch gemacht. Die Namen der Delegierten habe ich in der Situation leider nicht in Erfahrung bringen können.

Ein anderer Grund liegt meines Ermessens darin, dass die Missionszusammenarbeit zu sehr auf die Beziehung zwischen afrikanischen Kirchenleitungen und der Leitung der Missionsgesellschaft ausgerichtet war.

Im Bezug auf Missionsprojekte brauchten die Kirchenleitungen ihre Ortsgemeinden gar nicht. Es gab ja die EBM. In den Mitgliedsunionen, in denen sich die EBM seit langer Zeit und sehr stark engagiert, braucht die Kirchenleitung die Ortsgemeinden nur für ihre Legitimation durch die Wahlen alle fünf Jahre und für einen Teil ihrer Erträge. Ansonsten lebt die Kirchenleitung ganz gut von Zuschüssen und Projekten, sei es Fond PPTE, EBM, CEVAA, Wilde Gänzen, EED, EWM und viele kleinere Partner.

Darum gab es in den lokalen Gemeinden sehr wenig Ownership für die Projekte. Es waren halt die Projekte der Missionsgesellschaft.

Und: Das, was durch die EBM in Afrika geschieht, ist aber auch noch zu sehr von den Ortsgemeinden in Europa abgekoppelt. Natürlich kommt immer noch so ziemlich alle finanzielle Unterstützung aus den Gemeinden. Doch dadurch, dass eine Missionsorganisation zwischengeschaltet ist, entsteht bei Gemeinden in Europa nicht so leicht das Gefühl, dass es wirklich auf ihre Hilfe und ihren Einsatz ankommt. Hier könnte das Ziel sein, ebenfalls mehr „Ownership“ zu erreichen.

Ein Beispiel: Das Technische Zentrum Maroua, das direkt gegenüber von der Gemeinde Maroua liegt. Aber nicht von dieser Gemeinde gegründet oder ins Leben gerufen wurde, sondern von der Leitung des Gemeindejugendwerkes und der Kirchenleitung in Kamerun. Es war ein sehr langer Weg und erst nach 30 Jahren war man soweit, dass die Verantwortung für das operative Geschäft, die pädagogischen, ökonomischen und sozialen Ziele des Zentrums in der Verantwortung der Kameruner Kirche waren. Die Christen vor Ort sehen die sozialen Zentren vor allem als Arbeitgeber und Einkommensquelle an. Die Mitarbeiter des CTM haben mit den größten Betrag zum Erntedankopfer der Gemeinde Founangué beigetragen ...

Ein Blick nach Indien

Als die Baptist Missionary Society aus England und die Canadian Baptist Ministries ihre vielen hauptamtlichen Missionare nach Indiens Unabhängigkeit abgezogen hatten, hatte sie unzählige Kirchenbauten, Ländereien, Krankenhäuser, Schulen und Ausbildungsinstitute an die lokalen Baptistenbünde übergeben.

Das Ergebnis war nicht eine blühende Fortführung der Gemeindegründungsarbeit und der diakonischen Projekte, sondern endlose Streitereien, wem die Gebäude und Ländereien nun gehören.

In der Folge haben sich die Baptistenbünde gespalten und bis heute sind Gerichtsprozesse über Eigentumsstreitigkeiten anhängig. Da geht es um Eigentumsansprüche zwischen Baptisten, um Hausfriedensbruch, Mord aus niederen Gründen. Die Telugu Baptist Union hat sich inzwischen in so viele Bünde aufgespalten, dass keiner mehr den Überblick hat, wie viele es

eigentlich gibt. In Indien gibt es heute 37 offiziell registrierte Baptistenbünde. Wegen der Streitigkeiten hat die BWA die Mitgliedschaft dieser Bünde ausgesetzt. Interessanterweise hatte aber das Fehlen von funktionierenden Kirchenleitungen zu einem neuen Phänomen geführt: Auf einmal fangen Gemeinden mangels einer übergeordneten Koordination an, selbstständig als Ortsgemeinde nach ihrem missionarischen und diakonischen Auftrag zu fragen.

Beispiel: South Lalaguda Baptist Church

Das ist eine Gemeinde, die vor 85 Jahren von kanadischen Missionaren gegründet wurde. Und eine Gemeinde, die sich nach dem Abzug der Missionsgesellschaft wirklich auf eigene Beine gestellt hat.

Wenn man sie besucht, findet man eine große Tafel aus dem Jahr 2005 mit dem Leitbild und den Zielen der Gemeinde für die nächsten fünf Jahre. Eines der Ziele lautete, dass sie für Hunderte von Straßenkindern in ihrer Umgebung ein Kinderheim bauen wollten. Sie haben als Gemeinde eine Abteilung „Gemeindenähe Diakonie“ gegründet: „Hoffnung für sozial unterdrückte Menschen“. Und sie haben begonnen, Vorschulen zu errichten für Kinder von Eltern, die als Tagelöhner auf Reisfeldern oder in Ziegeleien arbeiten, um die Kinder vor Kinderarbeit zu schützen. Und sie haben mit dem Planen eines Kinderheimes begonnen. Die Anfrage an die Indienhilfe der EBM war eine Beteiligung an den Investitionskosten und den laufenden Kosten.

Die Ownership liegt in den Händen der Gemeinde. Und eine Gemeinde in Deutschland hat nun eine Partnerschaft begonnen mit dieser Gemeinde in Hyderabad. Es geht also auch anders.

Ich glaube nicht, dass wir besonders bei den Partnerschaften in der Weltmission, die 50 oder 60 Jahre alt sind, diesen Paradigmenwechsel von heute auf morgen schaffen können.

Als EBM haben wir die große Chance, dass wir sehr unterschiedliche Traditionsstränge und damit auch unterschiedliche Beispiele von Missionsprojekten haben. Ich möchte diese selbstkritische Betrachtung nicht beenden ohne meine Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, dass Gott in der Arbeit der EBM und anderer Missionsgesellschaften viel Gutes getan hat und bis heute viel Gutes tut. Wir können Gott danke sagen für viele Gemeinden, die entstanden sind. Für Missionare, die mit Hingebung und Berufung das Evangelium von der Erlösung in Wort und Tat verkündigen.

3. Aus dem Geschilderten ergeben sich 8 Ziele

1. Rückbesinnung auf Neutestamentliche Grundsätze von Mission

Die für mich bedeutsamste Wegweisung finde ich immer noch im Summarium von Apg 2, 43–47, hierin fasst Lukas auf prägnante Weise zusammen, was die Kriterien für Gemeinde sind bezüglich Verkündigung des Evangeliums und sozial-diakonischem Handeln:

Sie aber blieben beständig bei der Lehre der Apostel und bei der Gemeinschaft, beim Brechen des Brotes und bei den Gebeten. Es entstand aber in jedem Menschen Furcht, und ebenso geschahen viele Zeichen und Wunder durch die Apostel. Alle aber, die glaubten, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam, und zwar verkauften sie Eigentum und Grundbesitz und verteilten es an alle, je nachdem jemand Bedarf hatte. Sowohl wenn sie täglich einmütig im Tempel verweilten als auch wenn sie hausweise Brot brachen, hielten sie Mahlzeit in Jubel und Eindeutigkeit des Herzens, indem sie Gott lobten und Gunst beim ganzen Volk hatten. Der Herr aber fügte die Geretteten täglich der Gemeinschaft hinzu.

Mission, Verkündigung des Evangeliums, Teilen, soziales Handeln geschieht in der Ortsgemeinde und von der Ortsgemeinde aus. Wo das Evangelium verkündigt wird, dort wird miteinander gegessen. Wo miteinander gegessen wird, dort wird das Evangelium verkündigt. Und bezüglich des Teilens entwirft Lukas ein Konzept der Vermögensabschöpfung¹⁵ und nimmt dieses Konzept als unverzichtbaren Bestandteil in seine Gemeindefininition auf. Und das ist aus meiner Sicht auch heute noch Grundlage für Weltmission. Später mehr dazu. Der genannte Text berücksichtigt Mission im Kontext der Ortsgemeinde. Wenn es um Sendung in einen anderen (entfernten) Kontext geht, passt Apg 13, 2–3 und 14, 26–28. Interessant, dass Paulus und Barnabas durch ihre Missionsarbeit dafür sensibilisiert waren, zwischen Evangelium und Kultur zu unterscheiden. Deshalb sind sie es, die in Apg 15, 2 aufbegehren, und, zusammen mit anderen, die strittige Frage der Beschneidung in Jerusalem den Aposteln und Ältesten vorlegen sollen.

Auf jeden Fall ist die Ausbreitung des Evangeliums in der Zeit des Neuen Testaments für uns heute maßgeblich. Wir sehen, dass der Apostel Paulus kein finanzielles Kapital von außen verwendete, um Gemeinden zu gründen. Tatsächlich aber gab es einen Rückfluss von Geld von Missionskirchen zurück zur Mutter-Kirche, als es eine Hungersnot in Jerusalem (2 Kor 8) gab. Ein anderes Beispiel war, als die Gemeinde in Philippi zur finanziellen Unterstützung ihres Missionars Paulus (Phil 4, 15.16) beitrugen. Von daher ist es bedenkenswert, dass unsere ältesten Partnerbünde in Afrika, die UEBC, die BCSL und die UFEB¹⁶ in der Leitung so strukturiert sind, dass es zu einem Widerspruch zwischen diesem biblischen Prinzip deren

¹⁵ Ulrich Wendel, Bibelarbeit zu Apg 2, 43–47 auf der „Theologischen Woche“ 1997 in Minden.

¹⁶ UEBC = Union des Eglises Baptistes du Cameroun; UFEB = Union Fraternelle des Eglises Baptistes en Republic Afrique Central; BCSL = Baptist Convention of Sierra Leone.

bischöflicher Leitungsstruktur kommt. Die Ortsgemeinde ist nur bedingt frei, insofern sie ihren Pastor/Evangelisten von der Kirchenleitung verordnet bekommt und dieser, laut Verfassung der Kirche, automatisch Finanzverwalter der Ortsgemeinde ist. Der Pastor ist gegenüber der Kirchenleitung zur Loyalität verpflichtet, sonst kann er „strafergesetzt“ werden. Wenn er aber loyal ist, dann kann es sein, er bekommt bei der nächsten Runde eine schöne große Gemeinde in der Stadt. Ich sehe im Moment in den zentralistischen Bischofskirchenprinzipien dieser Mitgliedsbünde die größte Hürde. Damit wird jede Eigeninitiative im Keim erstickt.

2. Entkoppelung der Verkündigung des Evangeliums von materiellen Vorteilen

Wenn Geld von außen und andere materielle Vorteile die Verbreitung des christlichen Evangeliums begleiten, erhalten Menschen den falschen Eindruck über das Evangelium selbst. Wenn mit der Verkündigung des Evangeliums einhergeht, dass man materielle Vorteile hat, wie eine medizinische Versorgung oder günstige Schulausbildung für die Kinder, können diese Vorteile interessanter werden, als das Evangelium selbst. Der Missionswissenschaftler Glenn Schwartz berichtet von zwei Missionaren, die in Westtansania arbeiten. Als sie ankamen, fragte der Pastor der Gemeinde, wo sie arbeiten wollten: „Wo sind eure Container?“ Als sie sagten, sie hätten keine Container, darauf fragten die Leute: „Was für Missionare seid ihr denn? Keine Container?“¹⁷ Es war in den Köpfen der Menschen vor Ort fest verankert: Wenn Missionare im Auftrag des Herrn kommen, dann kommen sie mit Autos, Plänen und Geld für neue Gebäude, medizinischen Geräten etc.

Die Grundlage der Verbreitung des Evangeliums ist doch aber etwas anderes: Menschen erkennen, dass Trennung von Gott durch Jesus überwunden werden kann.

3. Ownership vor Ort als Grundlage von Missionszusammenarbeit

Die Initiative für eine Gemeindegründung oder ein sozial-diakonisches Projekt muss vor Ort entstehen und verankert sein. Ein Beispiel hatte ich bereits aus Indien erwähnt (z.B. Aidsdesk Südafrika). Hier sind es inzwischen zwanzig Ortsgemeinden der Baptist Convention, die durch gegenseitige Inspiration, Unterstützung der Kirchenleitung lokale Aidsprojekte initiiert haben:

- Kinderbetreuung in ihrer Kapelle
- ambulante Hauspflegedienste
- Aidswaisenheime
- Tagespflege

¹⁷ Glenn Schwartz, „is there a cure for dependency among mission-stablished churches?“, in: <http://www.amausa.org>.

Die Baptist Convention hat die EBM um Unterstützung gebeten. Die geschieht durch unsere Missionare Esther und Matthias Dichristin, die die ehrenamtlichen MitarbeiterInnen dieser Gemeinden schulen und unterstützen z. B. durch Zuschüsse zum Budget.

Wenn die EBM morgen sagen würde, „wir müssen uns zurückziehen“, würden diese Projekte weiterleben, weil sie in der Verantwortung der lokalen Ortsgemeinden und der Kirchenleitung liegen.

Zum Beispiel die Augenklinik in Gotlam/Indien: Bridge of Hope ist ein Zusammenschluss verschiedener Baptistengemeinden in Südostindien. Auf dem Gelände der Hauptgemeinde in Gotlam hat man das Vorhandensein menschlicher Ressourcen genutzt, denn zur Gemeinde gehörte eine qualifizierte und erfahrene Augenärztin. Sie hatte ihre gut bezahlte Stellung in einer staatlichen Augenklinik aufgegeben, als man den Auftrag erkannte, vielen Augenkranken Menschen in der dörflichen Umgebung das Augenlicht wieder schenken zu können. Es gibt zwar einen großen Zuschuss zum Betrieb dieser gemeindlichen Augenklinik, aber die Ownership liegt vor Ort.

Ein beeindruckendes Beispiel für Pastorenausbildung in der Ownership der nationalen Kirchenleitung bzw. der Ortsgemeinden ist das Seminar in Obera/Argentinien. Die AGA¹⁸ hatte sich aus dem großen argentinischen Baptistenbund herausgelöst und selbstständig gemacht. Man sah dann die Notwendigkeit einer guten Ausbildung für die haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen der fünfzig Gemeinden. Man gründete eine Bibelschule inkl. Seminar, das mit einem hauptamtlichen Leiter ausgestattet wurde. Die Gemeinden haben dann die am besten ausgebildeten Pastoren für 20 % freigestellt, damit sie im Blockunterricht am Seminar unterrichten konnten. Die EBM gibt einen kleinen, mittelbaren Zuschuss. Aber den Großteil des Gesamtbudgets trägt die AGA.

In diesem Sinn ist es unsere gemeinsame Aufgabe, Initiativen, Projekte, Aktionen aufzuspüren, die von Gemeinden und Menschen in Afrika, Indien und Lateinamerika begonnen wurden und in ihrer Verantwortung sind. solche Projekte und Initiativen gibt es. Und diese Ownership zu fördern lohnt sich vor allem da, wo diese Ownership an solche materiellen Grenzen stößt, dass begonnene gemeindenahen diakonischen Projekte nicht vollendet werden können.

4. Die Durchlässigkeit innerhalb der EBM muss erhöht werden

Ein Veränderungsprozess im Denken und Handeln kann dadurch gefördert werden, dass wir innerhalb der EBM voneinander lernen. Wir haben 27 Mitgliedsbünde auf 4 Kontinenten. Ich hatte das Privileg, die Projekte und Missionsarbeiten auf allen 4 Kontinenten kennenzulernen. Es wäre ein

¹⁸ AGA, Asociación de Iglesias Bautistas Germano-Argentinas heißt wörtlich übersetzt: „Bund der deutsch-argentinischen Baptistengemeinden“.

großer Gewinn, wenn es nicht mehr nur die Kommunikationslinie EBM-Kirchenleitung gibt, sondern die Kommunikation zwischen Kirchenleitungen und Projektleitern aus Indien, Afrika und Lateinamerika.

5. Vereinbarungsklarheit – Kooperationsverträge.

Wenn wir unsere gegenseitigen Erwartungen, Hoffnungen und Überzeugungen klar formulieren und miteinander vereinbaren, dann ist eine Nachhaltigkeit besser gewährleistet. Deshalb haben wir begonnen, für eine Reihe von Projekten „project agreements“ zu vereinbaren, die von EBM und den Mitgliedsunionen unterschrieben werden. Hierin werden die gegenseitigen Ziele, Erwartungen und Pflichten beider Parteien festgelegt und eine zeitliche Limitierung inkl. Auswertung vereinbart. Solche Kooperationsvereinbarungen zwischen EBM und einer Mitgliedskirche im Süden ist jedoch nur ein Zwischenschritt. Denn eine wirkliche Lösung ist erst erreicht, wenn an beiden Enden (Afrika und Europa) Ortsgemeinden (auch mehrere) Verantwortung bzw. Patenschaft für ein Projekt, für ein Stipendium usw. übernehmen. Denn was die EBM vereinbart, ist ja zunächst wie ein ungedeckter Scheck, solange es nicht in Europa konkrete Unterstützer und Förderer gibt.

6. Nutzen vorhandener kultureller Türöffner

Eigentlich gibt es in der afrikanischen Kultur eine ganz tief verwurzelte Verantwortung für Familie, Sippe, Dorf und Stamm. Die ist aber vielerorts überlagert worden von einem „all-inclusive“ Verständnis von Missionsarbeit. Deshalb ist es ein Ziel, die traditionelle Initial-Quellen für sozial-diakonische Projekte nicht mit Geld aus Europa zuzuschütten, sondern sie wirksam einzusetzen.

7. Keine Budgetzuschüsse für Kirchenleitungen

Wir dürfen nicht den gleichen Fehler machen, wie die staatliche Entwicklungshilfe und den Kirchenleitungen Budgetzuschüsse geben. Die Leitung eines Bundes von Gemeinden muss in voller finanzieller und personeller Verantwortung der Kirche vor Ort liegen. Das geht aber Hand in Hand mit der Erstellung von Projektvereinbarungen, denn wir können nicht gleich im Anfang unsere 20 Millionen CFA Budgetbeihilfe ersatzlos streichen. Also müssen die Beträge auf einzelne Projekte der Kirche verteilt werden, und die Weiterleitung an die Leiter der Projekte muss auch kontrolliert werden ...

8. Churches helping churches to fulfil God's Mission in the world

Dies ist das Leitbild der EBM. Gemeinden (in Europa) helfen Gemeinden (in Afrika, Lateinamerika, Indien) – Gemeinden in Afrika, Lateinamerika

und Indien helfen Gemeinden in Europa. Und wie dieses gegenseitige Helfen inhaltlich gefüllt wird, beschreiben Absatz 1 und 2 der Schlusserklärung Edinburgh 2010:

„Im Vertrauen auf den dreieinigen Gott und im erneuten Bewusstsein der Dringlichkeit sind wir aufgerufen, die frohe Botschaft vom Heil, von der Vergebung der Sünde, vom Leben in seiner ganzen Fülle und von der Befreiung der Armen und Unterdrückten zu verkörpern und zu verkündigen. Wir sind zu solchem Zeugnis und solcher Evangelisation aufgefordert, die uns zu lebendigen Zeichen der Liebe und Gerechtigkeit werden lassen, die dem Willen Gottes für die ganze Welt entsprechen. Im Gedenken an Christi Opfertod am Kreuz und seiner Auferstehung für das Heil der Welt und in der Kraft des Heiligen Geistes sind wir zu aufrichtigem Dialog, respektvollem Engagement und demütigen Zeugnis von der Einzigartigkeit Christi unter Menschen anderen – und keinen – Glaubens aufgerufen. Unser Handeln ist von kühnem Vertrauen auf die Botschaft des Evangeliums geprägt; es baut Freundschaft auf, strebt nach Versöhnung und übt Gastfreundlichkeit.“¹⁹

¹⁹ Edinburgh 2010, „common call“ Absatz 1 und 2 und in <http://www.edinburgh2010.org>.

Die deutsche baptistische Kamerun-mission um 1900 im Kontext ihrer Zeit

Missionsanthropologische Beobachtungen

Michael Kißkalt

Anthropologische Fragestellungen sind in der Kolonial- und Missionsgeschichte von hoher Relevanz.¹ Die anthropologischen Konstanten in der Begegnung mit dem Fremden werden in der deutschen Missionswissenschaft (und darüber hinaus) seit vielen Jahren thematisiert.² So untersucht ein Forschungsprojekt am Theologischen Seminar Elstal die anthropologischen Implikationen der deutschen Baptistenmission in Kamerun um 1900. Dabei geht man auch der Frage nach, wie die deutschen baptistischen Missionare die Kameruner und sich selbst in Beziehung zu den Kamerunern wahrnahmen. Welche Stellungen nehmen Männer und Frauen ein? Welche Themen werden mit den Geschlechtern verbunden? Wie stark war die deutsche baptistische Kamerunmission in ihrem Bild vom Afrikaner von der Atmosphäre der Kolonialzeit beeinflusst? Inwiefern haben sie von ihrer christlichen Überzeugung oder von ihrer baptistischen Identität her eigene Akzente gesetzt?

Die Thematik bietet nicht nur einen exotischen Rückblick auf eine ferne geschichtliche Situation. Sondern aus den Erfahrungen der Vergangenheit lernt man für die Begegnung mit dem Fremden, dem Anderen heute und hier. Angesichts der aktuellen Diskussionen um Migration und Integration hat diese Frage eine hohe Relevanz. Die sich immer stärker vernetzende und zusammenrückende Welt fordert von engagierten Menschen interkulturelle Kompetenzen. Christen sahen sich schon immer als Weltbürger, besonders auch durch den Auftrag, Gottes Liebe und Gerechtigkeit in die Welt zu tragen. Schließlich ist die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden, mit dem Anderen eine grundsätzliche Frage danach, wie Christen in ihrem missionarischen Sein und Tun die Menschen um sich herum wahrnehmen; und wie sie sich reziprok selbst wahrnehmen in ihrem Umfeld. Fühlen sie sich im Zentrum oder an den Rand gedrängt? Welche Haltun-

¹ 2003 fand z. B. in Utrecht ein französisch-belgisch-niederländisches Kolloquium zum Thema statt (vgl. Oliver Servais/ Gerard van't Spijker, *Anthropologie et Missiologie XIX^e–XX^e siècles*, 2004). Im September 2005 befasste sich die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft auf ihrer Jahrestagung in Breklum mit der Thematik (vgl. *Zeitschrift für Mission* 1–2/2006).

² Vgl. Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

gen machen es Christen schwer, auf den Fremden, den Anderen zuzugehen und ihr Leben für ihn zu öffnen?

Bei der Erörterung der Thematik ist zu beachten, dass diese Fragen in einer bestimmten geschichtlichen Situation gestellt werden. Jeder Mensch denkt und handelt als Kind seiner Gesellschaft und als Kind seiner Zeit. Dementsprechend muss man die Schriften, das Denken und Handeln der Missionare um 1900 in ihrem Kontext verstehen: Noch haben keine zwei Weltkriege die Erde und die Kulturen verwüstet. Noch waren die Christenmenschen in Europa überzeugt davon, dass die christliche europäische Kultur allen anderen Kulturen und Religionen überlegen ist. Noch waren sich die meisten nicht bewusst, wie stark ihre Glaubensüberzeugungen europäisch geprägt waren.

Auch baptistische Missionare lebten nicht in einem luftleeren Raum, sondern ihr Denken und Fühlen sowie ihr Engagement waren geprägt von geistigen und politischen Strömungen ihrer Zeit. Baptistengemeinden wurden und waren Teil des „euphorischen“ Kolonialismus und von pietistisch geprägten Erweckungsbewegungen, die im 19. Jahrhundert zur Gründung und Ausrichtung einer Reihe von evangelischen Missionsgesellschaften geführt haben. Um die Jahrhundertwende nahm die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Weltmission feste Konturen an, und man begann, die Erfahrungen der Missionsgeschichte und der Weltmissionare zu systematisieren und den werdenden Pastoren und Missionaren mit auf den Weg zu geben.

Der folgende Abschnitt beschreibt zuerst der Missionsatmosphäre, in der die deutschen Baptisten am Ende des 19. Jahrhunderts ihre missionarischen Aktivitäten in Kamerun begannen. Dann werden unter Berücksichtigung ausgewählter Quellen Grundhaltungen der deutschen baptistischen Mission erörtert, die ihrer Zeit einerseits entsprachen andererseits auch in Spannung zu ihr standen.

1. Die missionstheologische Atmosphäre um 1900 im Spiegel der Missionstheologie von Gustav Warneck³

Die Wirksamkeit und die Theologie dieser breiten weltmissionarischen Bewegung in der Kolonialzeit hat Gustav Warneck in vielerlei Weise zur Sprache gebracht und niedergeschrieben. Seine Missionslehre ist also nicht etwas originell Neues, sondern Warneck systematisiert, was Kirchen und Missionsgesellschaft, Christenmenschen im Allgemeinen und Missionare im Besonderen, tatsächlich gedacht und getan haben. Besonders mit der Gründung der Allgemeinen Missions-Zeitschrift (AMZ) 1874 und mit seinem Standardwerk „Evangelische Missionslehre, 5 Bde., 1892–1903, übte Warneck einen nachhaltigen Einfluss auf die deutsche Weltmission aus.

³ Gustav Warneck (1834–1910) gilt als Vater der deutschen Missionswissenschaft. Von 1896 bis 1908 wirkte er als Prof. für Missionswissenschaft an der Universität in Halle.

Im Blick auf die einschlägigen, im deutschen Baptismus üblichen Kirchen- und Missionszeitschriften ist davon auszugehen, dass auch die Verantwortlichen im Bund der Baptisten und in den Gemeinden die Schriften von Gustav Warneck eifrig gelesen haben. Darum findet man in baptistischen Missionszeitschriften manche Begriffe und Gedanken, die man im baptistischen Kontext eigentlich nicht vermutet (z. B. Volkschristianisierung).

Anthropologische Ansätze in der Missionstheologie Warnecks

Die zentrale Missionsmotivation besteht für Warneck in der Universalität des Heils in Christus. Weil Christi Heil universales Heil ist, darum ist das Christentum eine Weltreligion. „Weil alle Wurzelgedanken des Evangelii auf ein allgemeines Weltheil hinauslaufen, darum schließt die evangelische Geschichte mit dem Missionsbefehle ab, und darum bildet dieser Missionsbefehl eine Zentralaufgabe der christlichen Kirche.“

Dementsprechend ist die Kirche kein Zusammenschluss von „menschlichen Naturverbänden“ sondern eine „soziale Neubildung von universalem Charakter.“ Die Fülle Christi wohnt in ihr, „wenn sie zur Gemeinschaft einer vom Geiste Christi durchwohnten Menschheit geworden ist.“⁴ Die Öffnung der Völker durch die Kolonialisierungsbewegungen sieht die Kirche als Gottesgeschenk an, als offene Tür, durch die die Mission nun, von Gott gerufen, Zugang hat zu den Völkern.⁵ Dabei ist das Evangelium offen und „anschmiegsam [...] an alle nationalen wie sozialen menschlichen Naturverbände.“ Dank seiner „universalen Anpassungsfähigkeit“ kann christliche Kirche überall in der Welt entstehen. Schließlich haben die Völker ja ein Gefühl für das sittlich Gute oder Schlechte, eine Art Gewissen, an dem die Evangeliumsverkündigung anknüpfen kann. zu schreiten hat.

Ziel der Mission ist die Christianisierung, die mit der Gründung von Volkskirchen einhergeht. Wenn man den Menschen in der Evangeliumsverkündigung „Jesus vor Augen malt“, werden sich natürlich einzelne Menschen angesprochen fühlen und bekehren, doch ist das Ziel letztlich die Bekehrung von Familien, Volksgruppen und Völkern, die Durchdringung des Volksganzen mit dem Evangelium. Auf diese Weise werden ganze Gesellschaften christlich ethisch geprägt, und es entstehen Volkskirchen mit dem gesunden Mittelstand eines Volkes als Kern, „indem der ganze Volksacker mit dem Evangelium besät und die ganze Volksatmosphäre mit einer christlichen Luft erfüllt wird.“⁶ Gewiss ist eine christianisierte Volksgemeinschaft nicht die ideale Kirche, aber die empirische Kirche, innerhalb derer sich die Kraft des Evangeliums verstärken kann.

⁴ Vgl. Werner Raupp (Hg.), Mission in Quellentexten. Geschichte der deutschen evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910, Erlangen/Liebenzell 1990.

⁵ Ebd., 369.

⁶ Ebd., 372.

Diese Volkschristianisierung, rät Warneck, sollte sich *nicht* nach dem Modell des Staatskirchentums, sondern nach dem der Freikirchen vollziehen, die er als „Modell für die Missionskirchen der Zukunft“ ansieht.

Mission als Volkschristianisierung sollte also die Volkssprache pflegen, die Kindertaufe praktizieren, christliche Schulen gründen, die natürlichen menschlichen Verbände (beruflich, gesellschaftlich, national) respektieren und die Volkssitten nicht europäisieren sondern schonen.⁷

Bei diesem Missionsziel sieht Warneck als besonderes Problem die tatsächliche „Einwurzelung des Christentums in das Volksleben“, die „volkliche Artung des ganzen Christianisierungsprozesses“. Nur wenn dies gut verläuft, kann das Ideal der „Selbständigkeit heidenchristlicher Kirchen“ erreicht werden. Doch „steht der Rassencharakter mancher Missionsobjekte der Erreichung ihrer vollen kirchlichen Selbständigkeit entgegen ... Es ist weit weniger der Mangel an intellektueller Befähigung als die Charakterschwäche, die in der Rassenart liegt.“⁸ Das apostolische Wort „nicht Jude, Grieche ..., sondern alles und in allen Christus“ darf nicht idealistisch verstanden werden; es hebt die Rassenunterschiede nicht auf. „Die Geringerwertung der Farbigen, namentlich der Neger ... ist tatsächlich in der Rassenart begründet... Der Rassencharakter kann durch das Christentum veredelt und bei einzelnen Individuen so regenriert [!] werden, daß er seine schlimmen Eigenschaften fast verliert; aber völlig ausgerottet wird er nicht, ganz gewiß nicht bei dem Gros der Rasse, auch nicht der christianisierten Rasse.“⁹

Dementsprechend können sich das Missionspersonal erst zurückziehen und „Eingeborene“ Leitungsaufgaben in der selbstständig werdenden Kirche übernehmen, wenn diese Kirchen religiös, sittlich und disziplinär nicht mehr gefährdet sind. Dann können sich diese Kirchen an die Kolonialkirchen anschließen, eine Verbindung mit heimatlichen Kirchenkörpern eingehen oder sich als absolut selbstständige Freikirchen organisieren. Letzteres sieht Warneck als angesichts der harten Wirklichkeit nicht zu verwirklichendes Ideal.¹⁰

Fazit zu Gustav Warneck in anthropologischer Perspektive

Die Missionsanthropologie Gustav Warnecks hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits nähert sich Warneck den nichteuropäischen Völkern respektvoll an, indem er davon ausgeht, dass Gott bei ihnen, in ihrem natürlich und geschichtlich gewachsenem Leben, schon am Werke ist, be-

⁷ Ebd., 373 f.

⁸ Ebd., 374 f.

⁹ Ebd., 375; vgl. Warneck 3,3, 33 f; Vgl. Julius Richter (Hg.), Die evangelischen Missionen. Illustriertes Familienblatt, 10/1904 (Gütersloh), 117 f: Hier wird positiv apologetisch hervorgehoben, dass die „Qualität der Heidenchristen“ besser sei, als ihr Ruf. So seien z. B. nur 4 % der Straftäter in Witwatsrand/Südafrika Christen ... – Ein zweifelhaftes Lob!

¹⁰ Raupp, Mission in Quellentexten, 375; vgl. Warneck 3,3, 286–291.

vor der christliche Missionar ankommt. Von daher hält er die Gründung indigener Volkskirchen für möglich und fordert sie auch. Andererseits hegt er ein hohes Ideal von Christsein und Kirche, das in seiner spirituellen Form deutsch-pietistisch geprägt ist, in seiner institutionellen Form evangelisch-landeskirchlich. Dieses Ideal in seiner Grundstruktur will er den Völkern zur vollkommenen Erfüllung vorlegen, damit er ihnen ihre Selbstständigkeit auch zugestehen kann. Dass er hier am Beispiel der Afrikaner zu dem Ergebnis kommt, dass sie es grundsätzlich nicht schaffen, wundert einen bei diesem vom Geist seiner Zeit geprägten Ansatz (rassistisches Vokabular) nicht.

2. Das Afrikanerbild evangelischer Missionare um 1900

Dass Gustav Warneck, und mit ihm die Missionare dieser Epoche, mit dieser Missionsanthropologie ein typisches Kind seiner Zeit war, zeigt der Historiker Torsten Altena in seiner Studie: *Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918* (= Internationale Hochschulschriften; Bd. 395, Münster 2003).¹¹

In seinen vergleichenden Studien kommt Altena zu dem Ergebnis, dass die deutschen Missionare als Kinder ihrer Zeit zum Paternalismus neigten und die Afrikaner im Großen und Ganzen als Kinder ansahen.¹² Die Missionare hatten die führenden Stellungen inne und leiteten die Hauptstationen. Afrikanische Mitarbeiter standen unter ihrer Aufsicht und hatten allenfalls untergeordnete Verantwortung. Dennoch hatten diese Missionare im Vergleich zu den Deutschen, die wegen administrativer, politischer, geschäftlicher oder anderer Aufgaben in den afrikanischen Kolonien weilten, ein tendenziell positiveres Afrikanerbild. „Der afrikanische Mensch als Ausgangspunkt und Objekt ihrer Arbeit sollte nicht diskriminiert oder herabgestuft werden; ganz im Gegenteil sollte er nach ihrem philanthropischen Verständnis durch die Vermittlung des Christentums bereichert und erhöht werden.“ So ist die zeitgemäße rassistische Sprache, die man immer wieder auch unter Missionaren findet, nicht unbedingt auf rassistische Grundhaltungen der Missionare zurückzuführen.¹³

Interessant ist auch die Beobachtung Altenas bei der Auswertung der vielen Schriftstücke verschiedenster Konvenienz, dass nicht nur die Inhalte derselben sondern auch deren Intentionalität beachtet werden muss.¹⁴ Mis-

¹¹ In Kurzform vgl. Torsten Altena, Das Menschenbild deutscher Missionare im kolonialen Zeitalter am Beispiel Afrikas – eine historische Perspektive, in: ZMiss 32 (2006), 62–79.

¹² Vgl. Jacob Hofmeister, Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun. Erster Band, Rielingshausen 1921, 5: „Die Heidenmission ist ein Kind der Heimatgemeinde“. Auch nach dem Raub des Kindes durch den Weltkrieg dürfe die Mutter das Kind nicht vergessen.“

¹³ Vgl. Altena, Menschenbild, 64; Zitat: ebd.

¹⁴ Vgl. ebd., 65f.

sionspublikationen ist häufig die Intention der Propaganda zu eigen. Von daher vereinfachen sie und bringen Ideen und Mentalitäten zum Ausdruck, an denen die Leser gut anknüpfen können. Missionsbriefe zielen darauf, die Unterstützer in Europa zu motivieren. Darum wählen sie eine andere Sprache und haben andere Inhalte als z. B. Tagebücher oder politische Streitschriften oder Briefwechsel zwischen Missionsleitern.

Letztlich arbeitet Altena drei anthropologische Ansätze unter Missionaren dieser Epoche heraus:

Das *negativ-intentionale Afrikanerbild* betont die Verlorenheit und Minderwertigkeit des Afrikaners. Von daher ist Mission dringend notwendig und unterstützungswürdig. Wir als europäische Missionare mit unserem Missionsethos und unserer hohen menschlichen Entwicklungsstufe können ihnen helfen. Die Heiden brauchen uns und wir sind schuldig, ihnen zu helfen. Zielgruppe dieses Sprachspiels ist die Unterstützergruppe der Missionsfreunde oder auch die Kolonialverwaltung, von der man Unterstützung für die Missionsarbeit braucht. Julius Richter, Pfarrer in Schwanebeck und Komiteemitglied der Berliner Missionsgesellschaft und ab 1914 Professor für Missionswissenschaft an der Berliner Friedrich-Wilhelm-Universität schreibt 1902: „Wenn Israel anderthalb Jahrtausende brauchte, ehe es für den Empfang des Heilands gerüstet war, können die rohen Wilden Afrikas, die sich eben noch im Blute wälzten und in kannibalischen Mahlzeiten schwelgten, nun mir nichts dir nichts in das Reich Gottes eingehen?“¹⁵

Der von der Missionssache überzeugte Leser musste auf diese Frage natürlich mit „Nein“ antworten und damit zugestehen, dass das Missionsengagement noch eine ganze Zeit weiter unterstützt werden musste.

Das *positiv-intentionale Afrikanerbild* bezieht sich darauf, dass in der betreffenden Ethnie im Kern gute Ansätze für die Missionstätigkeit vorhanden sind. Die Menschen, unter denen man missionarisch aktiv ist, heben sich besonders heraus; ein Missionserfolg ist schon sichtbar oder wird nicht lange ausbleiben. Auch hier werden die Verhältnisse verklärt und überhöht, aber in diesem Fall auf positive Weise. Die betreffenden Menschen sind besonders schön, weniger kriminell als andere und offen für wesentliche Elemente des Evangeliums. Der Missionsfreund konnte so sicher sein, dass seine Missionsspende eine sichtbar gesegnete Wirkung entfalten wird. Besonders gerne werden die Lebensläufe einzelner Afrikaner hervorgehoben, die sich um die Missionsarbeit verdient machen oder gemacht haben.

Seltener ist, nach Altena, das *positiv-relativierte Afrikanerbild*¹⁶ anzutreffen, das sich weniger in Schriftstücken für die Öffentlichkeit wiederfindet, sondern z. B. in Reflexionen von erfahrenen Missionaren, die ihre ethnologischen oder sprachwissenschaftlichen Beobachtungen zu Papier bringen.¹⁷ Die afrikanische Mentalität und Religiosität wird grundsätzlich gewürdigt,

¹⁵ Julius Richter, *Die Mission und die nichtchristlichen Völker*, Berlin 1902 (= Beiträge zur Missionskunde 1), 12.

¹⁶ Vgl. Altena, *Menschenbild*, 74–76.

¹⁷ Vgl. viele Schriften des baptistischen Missionars Carl Bender.

wenn sie auch noch als gegenüber dem Christentum rückständig angesehen wird. Aufgabe der christlichen Mission sei es, die afrikanische Kultur zu bereichern oder zu verbessern (soweit sie nicht im Widerspruch zum christlichen Glauben stand). Doch wurde hier nach Altena oft in idealistischer Weise übersehen, dass die Verbindung afrikanischer Kultur mit europäischem Christentum letztlich doch zum Verschwinden afrikanischer Kultur geführt hat.

Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, welches Menschenbild die deutsche baptistische Kamerunmission hatte. Bei aller Begrenztheit der Quellenlage ist zu erahnen, dass Eduard Scheve die Kameruner anders wahrnahm, als die Kamerunmissionare vor Ort. Viele Quellen sind diesbezüglich noch nicht ausgewertet, aber im Blick auf die im Folgenden herangezogenen Quellen zeichnen sich schon gewisse Konturen ab.

Im Folgenden werden die Quellen zuerst im Blick auf die dreifache Analyse Altenas befragt, um sich dann anthropologisch besonders interessanten Problemen der damaligen Zeit zuzuwenden.

3. Missionsanthropologische Ansätze in der deutschen baptistischen Mission um 1900

3.1. *Der rückständige finstere Afrikaner, der sich vom Evangelium bewegen lässt*

In den von Eduard Scheve herausgegebenen Missionsberichten und Missionsaufrufen der ersten Jahre findet sich das einseitig *negativ gefärbte Afrikanerbild* (gegenüber den höher stehenden deutschen Missionaren), wie es Altena drastisch beschrieben hat, fast nicht. Erst in den späteren Missionsbriefen der Missionare Süvern und Hofmeister verstärkt sich diese Tendenz. Die *Missionsberichte von Jacob Hofmeister* erzählen ausführlich von seinen abenteuerlichen Missionsreisen im tropischen Urwald im Hinterland von Duala. Sie sind für die deutschen Leser in den Gemeinden geschrieben und dienen zur Motivierung der baptistischen Missionskreise. Von daher wird in diesen Berichten das negativ-intentionale Afrikanerbild zu Genüge bedient: Im ersten Band seiner Berichte¹⁸, der seine Erfahrungen in der Kamerunmission von 1905/06 beschreibt, schildert er wiederholt die Faulheit der Kameruner, ihre finstere Lebenswelt mit Zauberriten, Polygamie, Gewaltexzessen, Misshandlungen, zweifelhafte Rechtsprechungen der Häuptlinge und ihre übermäßige Branntweintrinkerei. Diese finsternen Heidenvölker brauchen den Dienst der deutschen Missionare und die Unterstützung der deutschen Baptisten, um überhaupt eine Chance zu haben, aus der Finsternis ins Licht zu kommen.

¹⁸ Jacob Hofmeister, *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun*. Erster Band, Rielinghausen 1921.

Andererseits betonen viele Missionsberichte dieser Zeit, wie sehr sich der Kameruner vom Evangelium anrühren und bewegen lässt. Hier spiegelt sich das *positiv-intentionale Afrikanerbild* nach Altena wider.

Sehr eindrücklich wird dies in der Zeitschrift *Blüthen und Früchte*, Scheves erste Missionszeitschrift (sieben Ausgaben 1894–1897), deutlich. In der Jubiläumsgarbe 1895 hält Scheve eindrucksvoll Rückblick auf fünfzig Jahre christliche Mission in Kamerun. Dabei zitiert er aus dem ersten Brief des ersten deutschen Missionars August Steffens, der seine Eindrücke beschreibt, als er mit dem Schiff in Viktoria ankommt: „Jetzt stieß ein Boot vom Ufer und herbeigerudert kamen unsere wackeren Glaubensgenossen, die wegen ihres biederer christlichen Sinnes, und wegen ihrer Standhaftigkeit für Wahrheit und Recht die Sympathie und Achtung der ganzen Christenheit genießen sollten.“¹⁹ Hier bezieht sich Steffens auf den Kampf der Kameruner Baptisten um Unabhängigkeit gegenüber der Baseler Mission, die diese Kirchen nach dem Rückzug der englischen Baptistenmission „gekauft“ hatte.

In einer Ausgabe von 1896²⁰ zitiert Scheve aus dem Quartalsbericht des Missionars Emil Süvern. Süvern, der davon erzählt, wie sich ein lange feindlich eingestellter Häuptling zum christlichen Glauben bekehrt und auch die Konsequenz auf sich nimmt, in Zukunft auf alle Branntweingaben aus der Bevölkerung zu verzichten, beschreibt dieses Ereignis als ein besonderes Gotteswunder, weil viele Häuptlinge aus Scham vor ihren Leuten nicht wagen sich zu Christus zu bekehren. Weiter erzählt Süvern von einer Frau, die wegen einer „verdorrten Hand“ bei einem Kameruner Missionslehrer Hilfe sucht, von ihm durch ein Bibelwort ermutigt wird, zum Gottesdienst kommt, sich bekehrt und geheilt wird. Und der Bericht schließt: „Wahrlich, ein beschämendes Beispiel für weiße Christen vom echten kindlichen Glauben.“

Auch Jacob Hofmeister berichtet wiederholt von der Offenheit der Kameruner, in deren Umfeld Gott, trotz aller „Finsternis“, besonders wirken kann.²¹ Dass diese Rede auf die Leser in Deutschland zielt, wird auch immer wieder deutlich: „Wie weit sind doch solche Heiden manchen Christen voraus, die wohl wissen, was Gott will, aber sich nicht bemühen, seinen Willen zu tun.“²²

¹⁹ Eduard Scheves Rückblick auf die Missionsgeschichte Kameruns anlässlich des 50jährigen Jahrestages der christlichen Mission in Kamerun: Vergangenheit und Gegenwart. 1845–1895, in: *Blüthen und Früchte* (BuF) 4/1895: Jubiläums-Garbe. *Blüthen und Früchte* aus Kamerun, West-Afrika, 3–20; Zitat: ebd., 11.

²⁰ Vgl. BuF 5/1896, 8.

²¹ Vgl. z. B. Hofmeister, *Erlebnisse* I, 204: „Unsere Freunde von Ngodobyagad machten sich schon früh reisefertig. Bei der Gelegenheit hörte ich ein Wort, das mich glauben lässt, daß die bisher verkündigte ihre Frucht nicht schuldig bleiben wird. Es wollte nämlich einer unter ihnen eine Torheit begehen, da sagte ihm ein anderer: ‚Hast du schon vergessen, was der Weiße gestern Abend gesagt hat? Du hast doch gehört, daß Gott alles sieht und daß er das nicht leiden kann.‘ Diese hatten nur ein einziges Mal das Wort Gottes gehört und setzten es gleich in die Tat um! Die Zauberer haben hier nicht mehr den festen Halt am Volke wie an anderen Orten.“ (Vgl. S. 218, 251.)

²² Hofmeister, *Erlebnisse* I, 253.

In allen diesen Anmerkungen bleibt das Bild bestehen, dass der heidnische Afrikaner gegenüber dem christlichen europäischen Missionar rückständig ist; dennoch findet man so positive, von Gott geschenkte Anlagen in diesen Menschen, dass die Mission nur noch die reife Frucht ernten muss. Die Mission in Kamerun lohnt sich also; und der deutsche Leser in seiner bisweilen laschen Christlichkeit könne von den Kameruner Christen einiges lernen.

3.2. *Der Kameruner als gleichbegabter und gleichberechtigter Mitmensch und Mitchrist*

Auch das von Altena erwähnte „positiv-relativistische Afrikanerbild“ findet sich vereinzelt in den Missionsschriften, vor allem in manchen Briefen und Berichten des Missionsleiters Eduard Scheve. In einer Predigt Scheves zu Psalm 121: „Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht.“²³ deutet er an, dass es im traditionellen afrikanischen Gottesglauben schon manche Elemente gibt, die mit dem biblischen Gottesverständnis übereinstimmen. Er zitiert einen heidnischen, kamerunischen Gebetstext, der immer wieder durch das Pfeifen des Beters unterbrochen wird, um die Gottheit wach zu halten oder aufzuwecken. Hier liege dann der Unterschied zum biblisch bezeugten Gott. Während in dieser Deutung noch die Haltung der Überlegenheit des europäischen christlichen Glaubens spürbar ist, verlässt Scheve an anderen Stellen die vorherrschenden patriarchalischen Vorverständnisse.

Am deutlichsten wird der baptistische Widerstand gegen gängige anthropologische Haltungen in der Frage des Miteinanders von schwarzen und weißen Menschen. Als der Kameruner Richard Mbene²⁴, der in Berlin ausgebildete Missionslehrer, 1897 nach Kamerun ausreist, schärft er den Missionaren ein, „stets mit Richard so zu verkehren, als sei er ein gleichberechtigter Mitarbeiter der Mission.“²⁵ Durch den Konjunktiv „sei“ relativiert Scheve die eigentlich geforderte Gleichstellung! In diese Richtung mag sich Scheves Haltung weiterentwickelt haben, also er 1898 in einem Brief gegen die Rassentrennung zwischen Schwarz und Weiß in Amerika protestiert²⁶ und sich entschieden gegen solche Trennungen auf den deutschen Missionsstationen wendet. Dabei nennt er die zu kritisierenden Missionare beim Namen:

²³ Vgl. BuF 6, 1896, 3–5.

²⁴ Vgl. zu seiner Lebensgeschichte: Heidenmission HM 5/1907, 36 f (Nachruf von Alfred Scheve).

²⁵ Scheve, Copierbuch II (ohne Seitenangabe); zitiert bei: Günter Balders, 100 Jahre Beteiligung deutschsprachiger Baptisten an der Mission in Kamerun; in: Anfänge der deutschen Baptistenmission in Kamerun. Vorträge zur 100-Jahrfeier in Berlin. EBM-Dokumentation, Bad Homburg 1992, 3–18, 11.

²⁶ Vgl. Scheve, Copierbuch II, 178. Einige Kopierbücher Eduard Scheves liegen noch unveröffentlicht im Archiv in Elstal.

„Es ist mir bekannt, welchen Unterschied man in Amerika zwischen Weißen und Farbigen macht – auch Br. Süvern, Wedel und Schw. Steffens verwahrten sich gegen Gleichberechtigung der farbigen Lehrer mit ihnen, selbst wenn letztere in Europa gute Ausbildung empfangen hatten – und konnten sich nicht mit dem Gedanken vertraut machen, mit farbigen Brüdern unter einem Dache zu wohnen. [...] Wenn solche ungerechtfertigten Gegensätze in Afrika von den Missionaren zum Austrag kommen, wenn man solche Scheidewände zieht und den farbigen Brüdern fühlen läßt, daß man so unnahbar über ihnen steht, dann wird der Gewinn für Jesu Reich sehr gering bleiben. Soweit ich die Afrikaner hier beobachtet habe, sind sie sehr ehrgeizig und fühlen sich leicht zurückgesetzt – was in den wirklichen Verhältnissen erklärlich ist. Behandelt man sie aber gleichberechtigt und mit Liebe, dann sind sie zu gewinnen und findet bald heraus, daß das Herz der Europäer nicht schlechter, aber auch nicht besser ist als das Herz der Afrikaner.“²⁷

Dass hier auf dem Missionsfeld in Kamerun ein heikles Problem vorlag, kann man an verschiedenen Stellen im Tagebuch²⁸ des Richard Mbene erahnen. Von ihm, als „farbigen Lehrer“ ist wahrscheinlich am Anfang des obigen Zitats die Rede. Als Missionslehrer zurück in Kamerun durfte er dann tatsächlich ein Zimmer im Missionshaus beziehen.²⁹ Später, im Dezember 1906, kämpfte Mbene darum, dass seine Braut im Missionshaus in Duala leben kann. Er wollte sie, nach Schließung des Mädcheninternats, auf keinen Fall wieder zurücklassen in ihre königliche Familie, weil sie dort wieder „afrikanisch verdorben“ würde. Unter den Missionaren wurde heftig darüber diskutiert, und es war vor allem der spätere Missionsleiter Carl Bender, der dafür plädierte, dass die Frau in der besonderen Situation ins Missionshaus einziehen könne.³⁰ Was unter den Missionaren noch diskutiert wurde, war für Eduard Scheve in Berlin schon klar.

Scheve nimmt junge Kameruner, Jungen und Mädchen, bei sich zuhause und im Diakonissenhaus auf, um ihnen die bestmögliche Erziehung und Bildung zukommen zu lassen. Hier entspricht er einer Grundlinie deutscher Kolonialpolitik, die eine Kameruner Elite in Deutschland ausbilden wollte. Dabei macht Scheve keinen Unterschied zwischen schwarzen und weißen Kindern. Sie alle schlafen in einem Zimmer, in einem Bett.

Es gibt also bei Eduard Scheve einige Anhaltspunkte, in Texten und Fotos, die eine Offenheit signalisieren, die die „rassistische“ Grundstimmung der Zeit durchbrechen. Zu seiner Zeit und auch später wird diese Praxis kritisiert, auch von seinem Sohn Alfred.³¹

²⁷ Zitiert in: Balders, *Mission in Kamerun*, 9 f; vgl. auch die Widmung des Duala-Königs Manga Bell im Gästebuch Scheves 2. 9. 2002 (Archiv Elstal).

²⁸ Noch unveröffentlicht im Archiv des BEFG in Elstal.

²⁹ Vgl. *Wahrheitszeuge* 1901, 15.

³⁰ Ob sie das dann wirklich konnte, ist aus den Quellen noch zu eruieren.

³¹ „Heute wissen wir, dass dieser Versuch verkehrt war.“ (Alfred Scheve, *Die Mission der deutschen Baptisten in Kamerun*, Neuruppin 1917, 9).

4. Baptistische Missionsanthropologie anhand konkreter Ereignisse und Herausforderungen in der deutschen Kamerunmission um 1900 – Indizien

Im Folgenden werden die erwähnten Beobachtungen im Spiegel aktueller Ereignisse auf dem „Missionsfeld“ in Kamerun weiter ausgeführt. Diese Beispiele spiegeln die Forschungslage des Autors wider und können lediglich den Rang von Indizien für die baptistische Missionsanthropologie einnehmen.

4.1. Spannungen zwischen den einheimischen Baptistengemeinden und den deutschen Missionen (Baseler Mission und deutsche baptistische Mission)

Die Trennung der englisch gegründeten Baptistengemeinden von der Baseler Mission wird in der protestantischen Missionsliteratur als ein besonders deutliches Beispiel der afrikanischen Sündhaftigkeit angeführt. Nachdem sich die Baptist Missionary Society aus dem nun deutsch regierten Kamerun zurückgezogen und 1886, unter Mitwirkung der deutschen Kolonialregierung, ihre Missionsstationen und Kirchen an die Baseler Mission verkauft hatte, trennten sich die Baptistengemeinden in Viktoria und in Duala einige Jahre später (1888/89) von der Baseler Mission. In der deutschen Missionsgeschichtsschreibung wurde diese Trennung gänzlich den „zuchtlosen Kameruner Baptisten“ zu Last gelegt, die sich jeglicher Kirchenzucht (zuerst von der Basler Mission her; später von der deutschen baptistischen Mission) entziehen wollten.³² Interessanterweise ergänzt Warneck in der erweiterten Neuauflage seines *Abrisses einer Geschichte der protestantischen Missionen* (1913) diese Information: „Sie waren zu sehr an Unabhängigkeit gewöhnt und vertrugen nicht die ernste Zuchtübung der deutschen Mission“.³³

Die deutschen Baptisten interpretierten die Abspaltung der Kameruner Baptisten von der Basler Mission zuerst als heroischen Bekenntnisakt. Umso schmerzhafter wurde dann 1897 die Trennung der Baptistengemeinden in Duala unter Leitung von Dibundu von der deutschen Baptistenmission erlebt. Ursache der Trennung waren Gerüchte, nach denen Dibundu in unmoralische Machenschaften verwickelt war.³⁴ Schon nach der An-

³² Z. B. Julius Richter, *Geschichte der evangelischen Mission in Afrika*, Allgemeine evangelische Missionsgeschichte, Bd. III: Missionsgeschichte Afrikas, Gütersloh 1922, 180 f); vgl. Gustav Warneck, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte, Berlin 1901, 220: „die ernste Zuchtübung der deutschen Mission veranlaßte sie zur Trennung“.

³³ Warneck, *Abriß einer Geschichte der Mission*, erweiterte Auflage, 1913, 289.

³⁴ Vgl. Brief Scheves an Süvern am 6. November 1894; Copierbuch I, 51: Hier werden genannt: „Mädchenhandel und Rumhandel“. Als „Mädchenhandel“ wird von den Deutschen der afrikanische Brauch des „Brautpreises“ genannt. Balders (*Mission in Kamerun*, 10) fügt aus anderen Quellen () noch hinzu: Polygamistentaufe (vgl. *Wahrheitszeuge* 1901, 294 f).

kunft des ersten Missionars August Steffens gab es Spannungen zwischen ihm und dem baptistischen Dualapastor Dibundu.³⁵ Das wirkliche Problem im Hintergrund des Konflikts war allerdings die Frage nach der Missionsleitung in Kamerun: der Kameruner Pastor Dibundu oder die Missionare, hier besonders der Missionar Süvern.³⁶ Geistig-geistlich führten die Missionare den Konflikt mit der Bethelgemeinde in Duala darauf zurück, dass sie der Gemeinde zu früh ihre Selbstständigkeit zugestanden hatten, so dass diese sich in ihrer moralisch-geistlichen Unreife gegen die Führung durch die deutsche baptistische Mission entschieden habe. Selbstständigkeit sei erst angebracht, wenn bei den Kamerunern „durch Belehrung und Beispiel“ das Fundament solide genug sei, und sie durch „gründliche Bibelkenntnis“ zu einer „höheren Stufe im geistlichen Leben“ gelangen können. Letztlich werde man aber auch dieses Problem meistern und durch „schwere Kämpfe“ zu „herrlichen Siegen“ fortschreiten. In Briefen von Missionaren und in den einschlägigen innerbaptistischen, deutschen Berichterstattungen dieser Zeit (1896) wird der schmerzhafteste Bruch thematisiert: „Bis jetzt sind wir mit der Bethelgemeinde noch nicht in ein glücklicheres Fahrwasser gelangt, durch die traurigen, verwickelten Zustände ihres gewesenen Predigers Dibundu haben sich die Verhältnisse noch nicht geklärt. Der ehrliche Versuch, unsere Gemeinden in Kamerun selbstständig, ohne Beeinflussung der gesandten Missionare zu machen, hat sich leider als zu verfrüht herausgestellt und uns traurige Erfahrungen machen lassen.“³⁷ Eine kulturelle Unterscheidung kam ihnen, ihrer Zeit gemäß, noch nicht in den Sinn. Letztlich wird die Trennung in der Gründung eines „Konferenzverbands“ um 1900 dadurch überwunden, dass sich die Bethelgemeinde in Duala von Dibundu trennte und wieder der Disziplin der deutschen Mission unterordnete.

4.2. Verhältnis zur deutschen Kolonialisierung

Um ein gutes und einvernehmliches Verhältnis mit der Kolonialregierung hat sich die deutsche baptistische Kamerunmission selbstverständlich bemüht. Über die positive Resonanz der evangelischen und auch baptistischen Kamerunmission in Regierungskreisen freute man sich. Auf allen Seiten herrsche doch die Einsicht, dass sich die Kolonialbehörde und die Mission wechselseitig in ihrem Anliegen unterstützen.³⁸ Scheves Sicht der Kameruner als „unsere Kameruner Landsleute“ war ihm letztlich ein Ar-

³⁵ Vgl. Brief Scheves vom 6. Oktober 1894; vgl. Scheve, Copierbuch I, 32 f.

³⁶ Vgl. Brief Scheves an Süvern am 6. November 1894; vgl. Scheve, Copierbuch I, 50–55; ausführlich zusammengefasst vgl. Balders, Mission in Kamerun, 10.

³⁷ BuF 6, 1896, 8 (aus einem Brief Wedels); vgl. zu den Ausführungen den gesamten Brief von Wedel.

³⁸ Hofmeister, Erlebnisse I: 222: „Es ist erfreulich, daß man in Regierungskreisen für die Arbeit der Mission immer mehr Verständnis zeigt. Wo die Mission ungestört ihre Arbeit tun kann, gibt es sicher keinen Aufstand, denn das Bestreben der Mission geht doch auch dahin, aus den Eingeborenen gesittete Menschen und gute Untertanen zu machen. Auch mit Bezug auf die Volkshygiene ist die Mission der Regierung eine unentbehrliche Handlangerin.“

gument dafür, dass die deutschen Baptisten sich in der Mission in Kamerun engagieren sollten.

Gegenüber dem arroganten und rücksichtslosen Verhalten der in Kamerun lebenden Deutschen war man kritisch. Manches Fehlverhalten der Kameruner führte man auf das schlechte Beispiel der deutschen Kolonialisten zurück. Missionar Hofmeister beklagt sich über einen deutschen Arbeiter, der beim Aufstellen von Telefonstangen den vorbeiziehenden Afrikanern ihr Vieh wegnimmt. Solche „Vertreter der weißen Rasse“ machten „ihren Rasseangehörigen keine Ehre als Kulturträger.“³⁹

Manche Vertreter der deutschen Kolonialregierung sahen die „Neger“ als bodenlos schlecht an und haben ihnen mit ihren brutalen Methoden letztlich nicht geholfen, „von einer tieferen auf eine höhere Stufe zu kommen“. Demgegenüber konstatiert die Missionarin „Schw. Hausschildt“:

„Immer wieder erfahre ich, daß, wenn man Liebe sät, man auch in Kamerun Liebe erntet. Die Heiden gewinnen Vertrauen, und ihre Herzen erschließen sich dann nach und nach auch der Liebesmacht des Herrn Jesu.“ Und diese Zeilen schrieb sie, nachdem sie mit Gefangenen [...] sehr liebliche Erfahrungen gemacht hatte. Gottlob, daß wir noch einen besseren Weg wissen als Strenge, Prügel, Kettenhaft, Hinrichtung und daß sich dieser Weg auch als probat erwiesen hat.“⁴⁰

Allerdings musste Scheve auch einen deutschen baptistischen Missionar wiederholt streng ermahnen, von der Prügelstrafe abzusehen: „Mit dem Stock und Zwang können wir nie Mission treiben.“⁴¹ Man müsse das Vertrauen und die Liebe der Kameruner Christen und auch der Heiden gewinnen, damit nicht alle Mühe umsonst sei.⁴²

In manchen Konfliktsituationen fühlen sich die baptistischen Missionare hin- und hergeworfen zwischen ihrer Loyalität gegenüber der deutschen Kolonialregierung und ihrem einführenden Respekt gegenüber den Kamerunern. Besonders deutlich wird dies bei Hofmeister, als er in seinem Tagebuch den Plan der Regierung, die Duala-Siedlungen am Kamerunfluss zu verlegen und dort nur Europäer anzusiedeln, kommentiert.⁴³ Er kommuniziert mit König Manga Bell und den Gemeindeältesten von Bonanjo, hört ihre Klagen und Argumente gegen die Verlegung von Bell-Stadt, zeigt aber andererseits Verständnis für die Kolonialpolitik, und fühlt sich am Ende „unangenehm berührt“. Er weicht einer eigenen politischen Haltung aus, indem er schreibt: „Nun die Zukunft wird es ja lehren, ob es weise war, so streng durchzufahren, oder ob tatsächlich der Platz dadurch gesünder wird.“ Immerhin führt er einige Argumente an, die die Entscheidung der Kolonialregierung in Frage stellen: Auch viele Eingeborene leben ordent-

³⁹ Vgl. Hofmeister, Erlebnisse I, 117.

⁴⁰ Vgl. Wahrheitszeuge 29 (1907), 230.

⁴¹ Scheve, Copierbuch II, 433.497: Verbot der Prügelstrafe; vgl. Balders, Mission in Kamerun, 12.

⁴² Vgl. Scheve, Copierbuch II, 498.

⁴³ Vgl. Hofmeister, Erlebnisse I, 260–262.

lich in „Wohnungen nach Europäerart“. Außerdem bräuchten die Europäer doch einheimisches Dienstpersonal, das bei ihnen wohnen müsste. Von daher wünschte er sich, einen Mittelweg zu finden. Hofmeisters Empathie für die Kameruner ist letztlich auch vom eigenen Interesse her geleitet. Im Grunde genommen überwiegt in seinem Herzen die Sehnsucht nach deutscher Ordnung und Sauberkeit, doch immerhin nagen manche Fragen nach Gerechtigkeit für alle an seinem internalisierten deutschen Ideal.

4.3. Haltung zu den einheimischen Gemeinden und Mitarbeitern

Von den Grundlegungen der englischen Baptistenmission her ist den Kameruner Baptistengemeinden der Gedanke der Selbstständigkeit in die Wiege gelegt worden. An diesem Anspruch auf Selbstständigkeit sind die Baseler Mission und eine Zeit lang auch die deutsche Baptistenmission gescheitert. In der Zusammenarbeit mit der deutschen Baptistenmission war nicht das Problem, dass sich die deutschen Missionare in die Leitung der Kameruner Gemeinden einmischen wollten. Es ging präzise um die Leitung der Missionierungsarbeit über Duala hinaus.⁴⁴ Später haben sich die deutschen Missionare wieder mit der Bethelgemeinde versöhnt. Bei aller deutsch-patriarchalischen Haltung, die die deutschen baptistischen Missionare als Kinder ihrer Zeit an den Tag legten, siegte am Ende doch der typisch baptistische Respekt vor der konkreten Gemeinde in ihrer besonderen menschlichen Ausprägung. Dieser Respekt vor dem Wirken Gottes unter den Kameruner Christen verband sich am Ende der Krise mit dem Willen zur christlichen Einheit.

Aufgrund der geringen finanziellen Mittel und der kleinen Zahl von Missionaren war die baptistische Mission angewiesen auf einheimische Mitarbeiter. Der Missionar Wedel schreibt:

„Wenn wir nun bedenken, daß fast ausschließlich die eingeborenen Brüder die Arbeit ausführen mußten, wo dagegen die Baseler Mission mit elf tüchtigen deutschen Missionaren daselbst gearbeitet hat, dann müssen wir es als ein besonderes Wunder der Gnade betrachten, was in dem kurzen Zeitraum durch die schwachen Werkzeuge ausgeführt worden ist.“⁴⁵

Nach Missionar Wedel sollten die bekehrten Kameruner sofort arbeiten lernen und selbst als Missionare aktiv werden!⁴⁶ Dementsprechend kündigt er Fortbildungen für Lehrer im Missionshaus an. Die deutschen Ge-

⁴⁴ Vgl. zu diesem Abschnitt: Scheve, Copierbuch I, 32–35 (Brief Scheves an Dibundu am 6. Oktober 1894); vgl. im größeren Zusammenhang: Balders, Mission in Kamerun, 10–11.

⁴⁵ BuF 3/1894, 14

⁴⁶ Vgl. aus dem Bericht des Missionars Wedel in BuF, 6, 1896, 6: „die dringendste Notwendigkeit in unserem Werk eine Schule sei zur Heranbildung tüchtiger Kräfte aus den Eingeborenen“ [...] „Wir können unmöglich so viele Missionare hier unterhalten, um diese Arbeit zu thun und es ist gewiß auch besser, wenn die bekehrten Kameruner sofort arbeiten lernen und selbst die Zeugen Christi an ihr Volk werden.“ In BuF 3/1894, 14 werden als Mitarbeiter aufgezählt: „66 Arbeiter auf unserem Missionsfelde in West-Afrika: 1300

meinden wurden immer wieder ermutigt, ihren afrikanischen Missionar zu unterstützen. Es gibt ganze Listen von Kameruner Missionaren und Mitarbeitern, denen sich deutsche Baptisten in einer Art Patenschaft zuordnen konnten. Dass Gemeinde sich in erster Linie durch ein ehrenamtliches Team entwickelt, in das sich die Hauptamtlichen integrieren, ist ein baptistisches Proprium, das nun auch in der Kamerunmission ihren Niederschlag findet.

Eduard Scheve hat sich früh um die Ausbildung einheimischer Kameruner Mitarbeiter bemüht. Darum hat er, in Einvernehmen mit der deutschen Kolonialpolitik, sein Haus für Jungen und Mädchen aus Kamerun geöffnet, um ihnen gute deutsche Bildung (im umfassenden Sinne) zu ermöglichen. Dass die deutschen Baptisten einen in Berlin ausgebildeten Kameruner, Richard Mbene, als Missionslehrer nach Kamerun entsandt haben, war zu dieser Zeit einzigartig.

4.4. Baptistische Bildungsarbeit in Kamerun

In der Gründung von Schulen waren die deutschen Baptisten nicht so eifrig wie die Missionare der Baseler Mission. Das Anliegen der Baptisten war die Bekehrung von Menschen und die Gründung von Gemeinden. Die Betonung der Schularbeit bei den Baselern war sicherlich der Grund dafür, dass sich die Gemeindebewegung der Baseler Mission langfristig erheblich rasanter entwickelte als die der Baptisten. Sicher steht bei den Baptisten der Mensch vor Gott im Zentrum des Interesses, von daher konzentrierte sich das Interesse auf Evangelisation und Gemeindegründung. Motivation für das Bildungsengagement der Baseler war ihre volksskirchliche Grunderfahrung (nicht nur: Mensch vor Gott, sondern auch der Mensch in der Gesellschaft) einerseits, aber auch explizit die Idee, dass Schulgründungen schnell zu Gemeindegründungen führen. Außerdem waren die finanziellen und personellen Möglichkeiten der Baptisten viel geringer als die der Baseler Mission. Von daher kann man aufgrund dieser unterschiedlichen Entwicklungen nicht auf besondere anthropologische Engführungen (Mensch als Bekehrungsobjekt) bei den Baptisten schließen.

In der Diskussion um die Sprache, die in den Schulen hauptsächlich gelehrt und in der in den höheren Klassen unterrichtet werden, hat sich die deutsche Baptistenmission, anders als die Baseler Mission (Unterricht in den regionalen Hauptsprachen), für das Deutsche entschieden, vor allem in den höheren Schulen. Die Kameruner selbst wollten die Sprache der Herrschenden lernen, um an der Machtverteilung im Land zu partizipieren. Von daher kann die Entscheidung der Baptisten für die verstärkte Einführung der deutschen Sprache im Schulunterricht weniger als koloniales Verhalten interpretiert werden sondern als Wille, den Kamerunern unter den gege-

Mitglieder, 35 Stationen, 38 Evangelisten und Lehrer (besoldet), 16 Helfer, 8 Bibelfrauen und 4 deutsche Missionare“

benen Umständen und Machtverhältnissen die bestmögliche Bildung zukommen zu lassen. Andererseits kritisiert der Kameruner Missionslehrer Richard Mbene in seinem Tagebuch die deutschen Missionare, dass sie sich nicht genug Mühe geben, Duala zu lernen und stellt von daher die Effektivität ihrer Mission und ihre Liebe zu den Kamerunern in Frage. Diese Nachlässigkeit hängt sicherlich mit dem Gefühl ihrer kolonialen Überlegenheit zusammen, aber wohl auch mit der Ungeduld der deutschen Missionare, den Kamerunern so schnell wie möglich das Evangelium zu predigen.

4.5. *Frauenbild: Die Missionarin und die Kamerunerinnen*

Die deutsche Baptistenmission legte besonderen Wert auf die Ausbildung von Mädchen in Kamerun. Sie gründete die erste Mädchenschule in Duala (Missionarinnen Frida Lutz und Dora Karls). Später zogen andere Missionen diesbezüglich nach. Dass deutsche Baptisten hier eine Vorreiterrolle einnahmen, mag daran liegen, dass Missionarinnen in Kamerun von Anfang an eine tragende Rolle spielten und sich dieser Problematik engagiert annahmen.⁴⁷ Die Mehrheit der baptistischen Missionare in Kamerun war über Jahre weiblich. Von daher wurden die kamerunischen Frauen, ihre Benachteiligungen und Leiden (z. B. Verkauf von Töchtern, Vermietung von Ehefrauen, Vielweiberei), von der Mission besonders wahrgenommen und in den Missionsberichten immer wieder thematisiert.⁴⁸

5. Fazit

Deutsche baptistische Missionare dachten und handelten in Kamerun als Kinder ihrer Zeit. Gemäß der deutschen Prägung ihres Glaubens fühlten sie sich den Kamerunern in ihrer Kultur überlegen, waren aber voller Offenheit und Hoffnung für die Menschen in Kamerun, die als Geschöpfe Gottes religiöse Anlagen in sich trugen, die sie für das Evangelium besonders empfänglich machten. Die hohen Bekehrungszahlen und das starke Wachstum der Gemeinden belegte dies. Ihre Berichte spiegeln einerseits ihr Überlegenheitsgefühl wider, aber auch ihre hingebungsvolle Liebe gegenüber den Kamerunern, denen sie auf vielen Wegen das Evangelium nahe bringen wollten, damit sie für das Jenseits Gottes gerettet werden, aber auch schon in ihrem aktuellen Leben Heilung und Fortschritt erfahren könnten. Das christliche Proprium ihrer Haltung, wie es gegenüber dem Engagement deutscher Beamter, Händler, Soldaten oder Arbeiter in Kamerun deutlich

⁴⁷ Vgl. die Missionsbeilage zu Nr. 4 des WZ 1894, 1–2: Das Frauen- und Familienleben in Kamerun: „Die Frau eines Missionars, oder die Missionarinnen, haben eine ebenso wichtige Arbeit zu tun, als die Missionare selbst ...“; vgl. Unsere Heidenmission 1904, 24 f; 1907, 10 f: Die Missionarin als „Landesmutter“.

⁴⁸ Z. B. Wahrheitszeuge 1899, 365 f; Wahrheitszeuge 1901, 181; Unsere Heidenmission 1904, 86; 1905, 46 f.

wird, besteht vor allem darin, dass sie den Kamerunern ein hohes Grad an menschlicher Würde (wenn auch in Sünde gebrochen) zugestehen und sie dementsprechend behandeln wollten. In manchen Situationen fühlten sie sich in ihren Identitäten als Christen und als deutsche Patrioten hin- und hergerissen, und standen erst am Anfang des interkulturellen Lernens mit allen Infragestellungen des eigenen Selbst. Eine Ausnahme bildet hier Eduard Scheve mit seinem – vielleicht durch seine Reisen und Begegnungen mit anderen Kulturen (Osteuropa, Amerika) – geweiteten Horizont, der gegenüber dem europäisch-kolonialistischen „philanthropischen Rassismus“ ein neues Denken und Verhalten wagte.

Im Vergleich mit der Basler Mission müsste man die besonderen Aspekte der baptistisch geprägten Mission herausarbeiten. Diese Arbeit konnte für diesen Aufsatz nicht geleistet werden. Manche Besonderheiten der baptistischen Mission wiederum mögen weniger mit der baptistischen Prägung, sondern eher mit der besonderen historischen Situation der aktiven Missionare und Missionarinnen zu tun haben (vgl. Engagement in den Mädchenschulen). Festzuhalten bleibt sicherlich, dass ihnen besonders die Bekehrung der individuellen Seelen am Herzen lag, und sie demgegenüber die gesellschaftliche und öffentliche Dimension ihrer Mission (z. B. im Aufbau von Schulen) lange Zeit vernachlässigt haben. Hier spiegelt sich die Prägung einer von der Erweckungsbewegung geprägten, gesellschaftlich bisher diskriminierten Freikirche wider, die in Deutschland und auch in Kamerun erst lernen musste, den sich ihr eröffneten Raum für gesellschaftliches Handeln zu nutzen.

Sodom und die Schwulen

Wolf Bruske

Wenn es um das Thema ‚Homosexualität und christlicher Glauben‘ geht, wird immer wieder als Belegstelle für die Meinung, dass Homosexualität dem Herrn ein Gräuel ist, die Erzählung von Sodom und Gomorra in *Gen 19, 1–26* angeführt. Dies hat lange Tradition, wurde doch vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert männliche praktizierte Homosexualität als Sodomie bezeichnet und damit klar auf diesen Text bezogen. Bis in die Gegenwart wird – überwiegend in evangelikaler und konservativer Theologie, die eine Vereinbarkeit von Homosexualität mit dem christlichen Glauben kritisch sieht – der Text von *Gen 19* als Beleg für diese Ansicht herangezogen. So habe ich es an einem theologischen Arbeitstag im Sommer 2009 erlebt.¹ Im selben Sinne bezeichnete die erkonservative katholische Pius-Bruderschaft die Polit-Parade des Christopher-Street-Day am 1. August 2009 durch Stuttgarts Innenstadt als „Umzug zur Propagierung der sodomitischen Unzucht“ und möchte nicht, „dass unsere Heimat ein Sodom und Gomorra wird“.² Und im Bibelkommentar Edition C, der in evangelikalen Kreisen weitverbreitet ist, weiß der Verfasser des Judas-Kommentars über die Sodomer ganz genau: „Die Sünde der Leute damals war die ‚Sodomie‘, die Homosexualität ...“³

Nun soll in diesem Artikel einmal genauer dargelegt werden, was eigentlich gemäß der Erzählung in *Gen 19* in Sodom geschah und was hier und in den vielen Erwähnungen von Sodom in der Bibel als die Sünde der Sodomer gesehen wird.

Eine Vorbemerkung ist dabei wichtig. „Wo bleiben die Lesben?“, fragte mich eine lutherische Pfarrerin, als ich ihr den Titel dieses Artikels nannte. Es fällt auf, dass gleichgeschlechtliche Liebe in der Bibel eigentlich nur in seiner männlichen Variante erwähnt wird. Eine Deutung des vertrauten Verhältnisses von Rut und Noëmi (*Rut 1, 16–17*) auf eine lesbische Bezie-

¹ Theologischer Arbeitstag des Landesverbandes Baden-Württemberg des BEFG in Stuttgart zum Thema Homosexualität und christlicher Glaube am 4. Juli 2009. Einer der beiden Referenten, Dr. Helmuth Egelkraut, Dozent am Theologischen Seminar der Liebenzeller Mission sowie an der Freien Hochschule für Mission, Korntal, der den Kontra-Standpunkt vertrat, begründete diesen ausführlich u. a. mit *Gen 19*.

² Aufruf der ‚Priesterbruderschaft St. Pius X.‘ zum Christopher-Street-Day 2009 in Stuttgart „Der Untergang des Abendlandes – Katholische Männer und Familienväter: Wacht auf!“; <http://www.ingo-breuer.de/2009/07/neues-schimpfwort-der-entchristlichten.html> (8. Oktober 2009).

³ Martin Holland, Judasbrief; in: Bibelkommentar Edition C Band 23, Jakobus-Brief, Judas-Brief, Gerhard Maier, Martin Holland, Neuhausen-Stuttgart 1988, 135.

hung halte ich für eine ‚Eisegese‘, die eigene Wünsche in den biblischen Text hineinlegt. *Röm 1, 26* wird zwar gewöhnlich im Sinne eines parallelismus membrorum auf lesbische Beziehungen gedeutet, was aber sehr zweifelhaft ist, da es eigentlich *expressis verbis* so hier nicht steht. Paulus könnte mit der Aussage, dass „die Frauen den natürlichen Verkehr vertauscht haben mit dem widernatürlichen“, auch ungewöhnliche und bis heute immer wieder übliche Sexualpraktiken gemeint haben, wie den heterosexuellen Anal- oder Oralverkehr oder bizarre Sexualpraktiken. In Anlehnung dazu, dass unmittelbar auf die Aussage über homosexuellen Geschlechtsverkehr in *Lev 18, 22* das Verbot des geschlechtlichen Umgangs mit Tieren in *Lev 18, 23* folgt, könnte auch dies hier gemeint sein.⁴

Der Grund dieses biblischen Schweigens liegt in dem anderen Verständnis der Antike von Geschlechtsverkehr, zu dem nach damaligem Verständnis zwingend ein männliches Glied und Sperma gehört. Alles andere war nach damaligem Verständnis kein Sex im heutigen Sinne. Lesbische Sexualität war deshalb nach antikem Verständnis überhaupt keine Sexualität.⁵ Wenn also in diesem Artikel vordergründig nur Schwule vorkommen, liegt das an der biblischen Sachlage. Dennoch mögen sich lesbische Christinnen durchaus hineingenommen fühlen in die Argumentation, sind sie doch bei der heutigen Diskussion über Homosexualität ebenso gemeint.

Die Bibelstellen zu Sodom

Es gibt wohl nur wenige Orte der Bibel, die derartig häufig erwähnt werden, wie Sodom (und Gomorra). Wenn man berücksichtigt, dass in manchen zusammenhängenden Texten der Name Sodoms mehrfach auftaucht, bleiben immerhin über zwanzig Texte der Bibel, in denen Sodom zentral oder am Rande vorkommt.

- Zunächst ist da der Text, der Sodom so berühmt machte, der Bericht seines Untergangs in *Gen 19, 1–26*. Ihm voran geht die Erzählung von Abrahams Fürbitte für das von Gottes Strafe bedrohte Sodom in *Gen 18, 16–33*.
- Die rein geografischen Hinweise in *Gen 10, 19* und *Gen 13, 10.12* können hier außer Acht gelassen werden.
- Ein besonderer Bericht ist *Gen 14*, wo Abraham vor Sodoms Zerstörung zu Gunsten Sodoms in einen Krieg eingreift.

⁴ Vgl. Klaus Haacker, Exegetische Gesichtspunkte zum Thema Homosexualität, in: Theologische Beiträge, 1994/4, 173–180, 174 f. Der sehr eindeutige Wortlaut mancher modernen Bibelübersetzungen, die im Sinne der lesbischen Sexualität übersetzen, bedarf hier einer Korrektur.

⁵ Legt man die Bibel konsequent fundamentalistisch aus, hieße das, dass gemäß der Bibel schwule Sexualität verboten, lesbische aber, da nicht erwähnt, erlaubt ist. Das zeigt einmal mehr die Unsinnigkeit fundamentalistischer Bibelauslegung, die nicht nur an dieser Stelle von fundamentalistischen Bibelauslegern ‚nachgebessert‘ wird, womit sich die fundamentalistische Bibelauslegung aber nur einmal mehr selbst ad absurdum führt.

- Auf die Verderbtheit Sodoms weist *Gen 13, 13* allgemein hin: „Die Leute zu Sodom waren böse und sündigten sehr wider Jahwe.“ Ausdrücklich aus Gottes Mund wird dieser Vorwurf ebenfalls ohne Einzelheiten in *Gen 18, 20* erhoben: „Es ist ein großes Geschrei über Sodom und Gomorra, dass ihre Sünden sehr schwer sind.“

Alle weiteren Texte des AT nehmen mehr oder weniger Bezug auf die Zerstörung Sodoms als Gottes Strafe oder auf die Verworfenheit der Sodomer. Auf Gottes Strafe an Sodom nehmen drohend Bezug:

- In *Jes 1, 9* wird Gottes Gnade gerühmt, dass der Untergang Israels nicht so total ist wie der Sodoms. Dieses Wort wird in *Röm 9, 29* im selben Sinne zitiert.
- In *Jes 13, 19* und *Jer 50, 40* wird Babylon ein Untergang wie der Sodoms und Gomorras angedroht.
- In *Jer 49, 18* wird Gleiches Edom angedroht.
- In *Hos 11, 8*, das Sodom nicht erwähnt, aber die ebenfalls untergegangenen Städte Adma und Zebojim, klagt Gott, dass er doch Israel nicht so „preisgeben“ kann wie diese beiden Städte.
- *Amos 4, 11* spricht von Gottes Gericht an Israel gleichwie an Sodom und Gomorra.
- *Zef 2, 9* droht Moab und Ammon ein Strafgericht an wie an Sodom und Gomorra.

Dass „aber die Leute zu Sodom böse waren und sehr wider Jahwe sündigten“ (*Gen 13, 13*) benutzen folgende Bibelstellen z. T. als Maßstab moralischer Verworfenheit, z. T. als Vergleich mit Israel:

- *Dtn 29, 22* ist eine Androhung des Untergangs wie Sodom und Gomorra bei Abfall von Jahwe
- *Dtn 32, 32* spricht von Menschen, deren „Weinstock von Sodoms Weinstock stammt“, um die geistige Verbundenheit dieser Menschen mit den schlimmen und bösen Menschen von Sodom darzustellen.
- *Jes 1, 10* richtet sich an die Bürger von Jerusalem mit „ihr Herren von Sodom“ und „du Volk von Gomorra“, und setzt sie damit auf dieselbe Stufe der Verworfenheit.
- Ähnlich sieht *Jes 3, 9* die Bevölkerung Jerusalems auf einer Stufe mit Sodom, weil sie sich ihrer Sünden auch noch rühmen.
- Ebenso sagt es *Jer 23, 14* und setzt sowohl die Propheten als auch die Bürger Jerusalems mit Sodom und Gomorra in eins.
- *Klagelieder 4, 6* beweint, dass Gottes Volk die Sündhaftigkeit Sodoms sogar übertrifft.
- Dasselbe sagt *Ez 16, 48*, mündet dann aber in eine Heils- und Gnadenverheißung Gottes an Israel, die auch Sodom nicht ausnimmt.
- Eine wichtige Stelle ist *Ez 16, 49f*, wo ausdrücklich beschrieben wird, was die Sünde Sodoms war: „Siehe, das war die Schuld deiner Schwester Sodom: Hoffart und alles in Fülle und sichere Ruhe hatte sie mit ihren

Töchtern; aber dem Armen und Elenden halfen sie nicht, sondern waren stolz und taten Gräuel vor mir. Darum habe ich sie auch hinweg getan, wie du gesehen hast.“

- In dem apokryphen Text *Weisheit 10, 6–9*, geht es eigentlich um die Bestrafung von Lots Frau, die auf der Flucht aus Sodom zur Salzsäule erstarrte, weil sie sich entgegen einem ausdrücklichen Verbot nach der untergehenden Stadt umdrehte. Der Text erkennt darin ein „Vorbeigehen an der Weisheit“. Die Sodomer bzw. hier die Bewohner der „fünf Städte“, die im göttlichen Gericht untergingen, werden „Gottlose“ genannt.
- *Weisheit 19, 13–16* vergleicht das Gericht Jahwes im Untergang des ägyptischen Heeres im Roten Meer, dem die ägyptischen Plagen als Warnungen vorangingen, mit dem Gericht an Sodom. Im Bruch des Gastrechts waren danach die Ägypter die größeren Sünder, weil sie nicht Fremde bedrängten und misshandeln wollten, wie die Sodomer, sondern Menschen, die sie zuvor festlich als Gäste willkommen geheißen hatten, anschließend zur Sklavenarbeit zwangen.
- In Jesus Sirach, einem anderen Buch der Spätschriften des AT, „verdammte“ Gott in *Sir 16, 9* die Sodomer „um ihres Übermutes willen“.

Auch im NT wird Sodom erwähnt:

- In *Mt 11, 23* und *Lk 10, 12* droht Jesus an, dass es Sodom und Gomorra am Tag des Gerichts besser ergehen wird, als denen, die ihn verwerfen.
- Vor Sorglosigkeit warnt Jesus in *Lk 17, 29* angesichts des bevorstehenden Gerichts, das über die Sünder ebenso plötzlich hereinbrechen wird wie seinerzeit über die Menschen von Sodom.
- *Röm 9, 29* zitiert *Jes 1, 9* (s. o.).
- Die Gnadenlosigkeit von Gottes letztem Gericht verdeutlicht *2 Petr 2, 6f* mit Gottes Gerichtshandeln an Sodom und Gomorra. Lot ist hier der an der Sünde seiner Mitbürger leidende Gerechte.
- Sehr wichtig ist *Judas 7*, denn hier geht es wiederum ausdrücklich um die Definition der Sünde von Sodom und Gomorra, „die ... Unzucht getrieben haben und anderem Fleisch nachgegangen sind“.
- *Apk 11, 8* schließlich bezeichnet Jerusalem als „Sodom und Ägypten“, um die schreckliche Sündhaftigkeit auszudrücken, die in der Kreuzigung „ihres Herrn“ zum Ausdruck kommt

Nach diesem Bibelstellen-Durchgang können die Stellen, die Sodom lediglich als Beispiel und Vergleich für die Härte und Gnadenlosigkeit von Gottes Gerichtshandeln anführen, beiseite gelassen werden⁶, da sie keine inhaltlichen Aussagen über die Sünde Sodoms machen. Wichtig sind dagegen die Stellen, welche die Schuld von Menschen mit der der Sodomer vergleichen oder gar die Sünde der Sodomer ausdrücklich beschreiben.

⁶ Jes 1, 9 (und damit auch Röm 9, 29); 13, 19; Jer 49, 18; 50, 40; Hos 11, 8; Am 4, 11; Zef 2, 9.

Denn damit kann untersucht werden, was die Bibel selbst als die Sünde Sodoms sieht.

Der üble Leumund Sodoms vor der Zerstörung

Dreimal wird von Sodom vor seiner Zerstörung erwähnt, dass seine Bewohner böse waren und sehr sündigten.

In *Gen 13, 13* ist diese Bemerkung der düstere Abschluss des eigentlich sehr friedlich endenden Trennungsberichts von Abraham und Lot. Beide hatten große Herden, sodass „das Land es nicht ertragen konnte, dass sie beieinander wohnten“ (*Gen 13, 6*). Abraham schlägt eine friedliche Trennung vor und überlässt Lot die Entscheidung, wohin er sich wenden würde. Der ergreift die Gelegenheit der ersten Wahl beim Schopf und wählt die fruchtbare Jordansenke, „denn ehe Jahwe Sodom und Gomorra vernichtete, war sie wasserreich ... wie der Garten Jahwes“ (*Gen 13, 10*), so dass Abraham nur das eher karge Kanaan bleibt. Lot siedelt mit seinem ganzen Besitz nach Sodom über. In der Erzählung von der Zerstörung Sodoms wohnt er sogar in der Stadt und nicht mehr im Nomadenzelt. Dies führt in *2 Petr 2, 7* zu der Bemerkung, wie sehr der „gerechte“ Lot unter der Sünde der Sodomiter gelitten haben muss, „denn der Gerechte, der unter ihnen wohnte, musste alles mit ansehen und anhören und seine gerechte Seele von Tag zu Tag quälen lassen durch ihre bösen Werke“. Was die Sünden der Sodomiter waren, wird in diesem Text aber nicht ausgeführt und nur allgemein gesagt: „Die Leute zu Sodom waren böse und sündigten sehr wider Jahwe.“

In *Gen 14* wird von einem Krieg verschiedener Städte gegeneinander berichtet, in dessen Verlauf Sodom besiegt und geplündert wird und die Einwohner, zu denen ja nun auch Abrahams Neffe Lot gehört, verschleppt werden. Abraham bricht mit seinen Leuten daraufhin auf, besiegt die Feinde Sodoms durch einen nächtlichen Überraschungsangriff und befreit Lot und alle anderen Gefangenen. Er weigert sich aber, sich vom König von Sodom für diese Kriegstat belohnen und bereichern zu lassen. Dies darf als ein Hinweis gedeutet werden, wie sehr sich Abraham innerlich abgestoßen fühlt von den Sodomern, die auch er als sündig und verdorben kennt. Von solchen Menschen will er sich nicht beschenken lassen. Nur um seines Neffen Lot willen hat er zu Gunsten Sodoms in diesen Krieg eingegriffen, der ihn eigentlich nichts anging. Mit einem spontanen Eid zu Gott verpflichtet er sich sogar gegenüber dem König von Sodom, nichts zu nehmen von der Kriegsbeute, „damit du nicht sagest, du habest Abram reich gemacht“ (*Gen 14, 23*).

Und schließlich sagt Jahwe selbst in *Gen 18, 20f* bei seinem Besuch bei Abraham in Mamre: „Es ist ein großes Geschrei über Sodom und Gomorra, dass ihre Sünden sehr schwer sind. Darum will ich hinab fahren und sehen, ob sie alles getan haben nach dem Geschrei, das vor mich gekommen ist, oder ob's nicht so sei, damit ich's wisse.“ Das wird von Abraham deut-

lich als Ankündigung eines Strafgerichts verstanden. „Gottlose“ nennt er im nun folgenden Gespräch mit Jahwe die Sodomer (*Gen 18, 23.25*), was zum ersten Mal eine inhaltliche Aussage ist.

Dass jemand ein Gottloser ist im Gegensatz zum Frommen oder Gerechten, zeigt sich sowohl in seinem Verhalten gegenüber Gott, als auch in seinem Umgang mit seinen Mitmenschen. Der Gottlose respektiert und fürchtet Gott nicht als Herrn. Nicht Gottes Willen ist für ihn maßgebend, sondern sein eigener. Das kann sowohl im frommen Gewand geschehen⁷, als auch ganz unverhüllt daherkommen, wie es wohl in Sodom anzunehmen ist. Der Gottlose „wirft Gottes Worte hinter sich“ (*Ps 50, 16*). Das zeigt sich dann auch im Umgang mit seinen Mitmenschen, denn der Gottlose dreht sich nur um das eigene Ich und den eigenen Nutzen. Nicht der gottgewollte Umgang in Liebe und Barmherzigkeit bestimmt ihn, sondern das Benutzen und Ausnutzen des Nächsten ohne Rücksicht auf dessen Empfinden und Ergehen. Neutestamentlich gesprochen missachtet der Gottlose in vollem Umfang das Doppelgebot der Liebe⁸, das ja bereits im AT als Gottes Willen angelegt ist, und „sündigt sehr wider Jahwe“ (*Gen 13, 13*).

Wie sich diese Gottlosigkeit der Sodomer im Einzelnen konkret äußert, wird aber auch in *Gen 18, 20ff* nicht ausgeführt.

Der Erzählung vom Untergang Sodoms

Nach der Ankündigung, „ich will hinab fahren und sehen, ob sie alles getan haben nach dem Geschrei, das vor mich gekommen ist, oder ob's nicht so sei, damit ich's wisse“, setzt Jahwe dieses Vorhaben umgehend in die Tat um. Zwei „Boten“ Gottes (*Gen 19, 15*)⁹ kommen nach Sodom und werden von Lot gastfreundlich aufgenommen, ohne dass er weiß, wen er da eigentlich beherbergt. Das ist wohl eine Vorsorgemaßnahme Lots, der seine Mitbürger kennt.¹⁰ Er will die beiden Männer unter den Schutz des heiligen Gastrechts stellen und sie, die recht- und schutzlose Fremde sind, so vor den Gemeinheiten der Sodomer in Sicherheit bringen. Deshalb wohl drängt er den beiden Männern seine Gastfreundschaft geradezu auf (*Gen 19, 3*).

Dir Vorsichtsmaßnahme Lots nützt jedoch nichts und bringen ihn und seine Familie in allergrößte Schwierigkeiten. Den Sodomern ist nichts mehr heilig, nicht einmal mehr das heilige Gastrecht. „Die Männer der Stadt Sodom kamen und umgaben das Haus, Jung und Alt, das ganze Volk aus allen Enden“ (*Gen 19, 4*) und fordern die Auslieferung der beiden Männer, die man sich, da sie Engel Gottes in Menschengestalt sind, als sehr schön vorstellen darf. Eindeutig kann dem Text entnommen werden, dass sich hier

⁷ Z. B. Jes 58, 3–5; Prov 21, 27,

⁸ Mt 22, 37–40.

⁹ מלאכים (malachim).

¹⁰ Dies hat auch der Verfasser des 2 Petr so empfunden mit seiner bereits erwähnten Bemerkung in 2 Petr 2, 7.

eine homosexuelle Massenvergewaltigung der beiden Fremden anbahnt. Lot weiß das nur zu gut und versucht, da das Gastrecht zur Not unter Einsatz des eigenen Lebens zu wahren ist, seine Gäste mit einem grausigen ‚Ersatzangebot‘ zu schützen, indem er seine Töchter zur Vergewaltigung anbietet: „Siehe, ich habe zwei Töchter, die wissen noch von keinem Manne; die will ich herausgeben unter euch und tut mit ihnen, was euch gefällt“ (*Gen 19, 8*). Als das höhnisch ausgeschlagen wird und Lot ebenfalls die homosexuelle Vergewaltigung angedroht wird, greifen die Engel ein und bewahren Lot und seine Familie und sich selbst auf wunderbare Weise vor der Gewalt der Sodomer. Der Ankündigung des Gerichts folgt die Fürsorge für Lots Angehörige. Die Bräutigame seiner Töchter werden gewarnt, „denn Jahwe wird diese Stadt verderben“ (*Gen 19, 14*). Aber sie schlagen diese Warnung höhnisch in den Wind und verwerfen somit das Wort Jahwes, worin sich ihre Gottlosigkeit zeigt.

Dass von den Sodomern geplant war, die bei Lot eingekehrten Fremden homosexuell zu vergewaltigen, hat diese Bibelstelle in der Kirchengeschichte zum schlagenden Schriftbeweis werden lassen, wie verrucht Homosexualität ist, und wie sehr sie Gott ein Gräuel sein muss, dass unmittelbar daraufhin das göttliche Strafgericht über Sodom und Gomorra hereinbrach. Die frühen Kirchenväter haben sich zwar noch nicht in diese Richtung geäußert. Sie führten als Grund der göttlichen Strafe verschiedene Vergehen an: Bruch der Gastfreundschaft, Prahlen mit Sünden, Bosheit, Sündenverfallenheit, Wollust u. a. Erst mit dem Aufstieg der Römischen Kirche und ihrer Dogmatik, dass Sexualverkehr allein der Fortpflanzung zu dienen hat, wurde die Auslegung dieser Stelle gegen homosexuelle Praktiken gelenkt.

Aber worum geht es eigentlich bei der Sünde Sodoms? Denn in *Gen 19* kam es durch das Eingreifen der Engel gar nicht zu der Vergewaltigung. Wäre der Untergang Sodoms Strafe für dieses Ereignis gewesen, wäre die Stadt für etwas Schändliches bestraft worden, das noch rechtzeitig verhindert wurde und damit gar nicht stattgefunden hat.

Es gibt eine interessante Parallelstelle zu *Gen 19*. In *Ri 19* wiederholt sich der Bericht von der versuchten Vergewaltigung der Engel in Sodom in auffallender Weise in der „Schandtat zu Gibea“ in Benjamin. Hier fordern in gleicher Weise wie in Sodom „die Leute der Stadt, ruchlose Männer“, von Gibea die Herausgabe eines Leviten, der mit seiner Nebenfrau bei einem dort lebenden Ephraimiten eingekehrt ist. Deutlich bahnt sich auch hier eine homosexuelle Massenvergewaltigung an. Auch hier wird in höchster Not zum Schutz des heiligen Gastrechts die Tochter des Hauses zur Vergewaltigung angeboten. Das bleibt dem Mädchen erspart, denn der Levit schickt seine Nebenfrau hinaus zu dem Mob, der sie die ganze Nacht vergewaltigt, bis sie gegen Morgen stirbt.

In beiden Texten ist auffällig, dass jeweils von allen Männern der Stadt gesprochen wird, die an dem schändlichen Treiben beteiligt sind. Es ist logisch, dass niemals die gesamte männliche Bevölkerung einer Stadt schwul ist. Heute wissen wir, dass dies etwa 5 % der männlichen Bevölkerung be-

trifft. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass das in der Antike anders gewesen sein sollte. Außerdem zeigt die grausige Annahme des ‚Ersatzangebotes‘ in *Ri 19, 25* in der Massenvergewaltigung der Frau, dass es hier keinesfalls um rein homosexuell empfindende Männer geht. Es ist heute bekannt, dass es durchaus homosexuellen Geschlechtsverkehr ohne homosexuelle Prägung gibt.

Weder in Sodom, noch in Gibeä ist die Stoßrichtung der Texte gegen Homosexualität als solche gerichtet. Wenn das der Fall wäre und durch diese Texte Homosexualität und homosexuelle Praxis von der Bibel verurteilt würden, weil durch sie sich hier Gewalttaten anbahnen, würde dies bedeuten, dass heterosexuelle Geschlechtlichkeit ebenso verurteilungswürdig wäre. Denn *heterosexuelle* Gewalt tötet die Frau in Gibeä durch stundenlange Vergewaltigung.

Die in *Gen 19* und in *Ri 19* geschilderten Ereignisse sind eine Darstellung von sog. aggressiver Sexualität, bei der Menschen ihren ‚sexuellen Kick‘ in der sexuellen Demütigung, Erniedrigung und Zerstörung von anderen Menschen erleben – ob homo- oder heterosexuell ist dabei nicht entscheidend. In diesem Sinne mag es im Altertum sogar die Praxis der analen Vergewaltigung von Kriegsgefangenen gegeben haben, um sie zu demütigen.¹¹ Eine attische Vase aus der Zeit der Perserkriege des 4. vorchristlichen Jahrhunderts deutet in diese Richtung: Ein persisch gekleideter Mann steht in gebückter Haltung und sagt laut Inschrift „Ich bin Erymedon, ich stehe vornüber gebeugt“; hinter ihm steht ein Athener mit erigiertem Penis, der sich zum gewaltsamen Analverkehr anschickt.¹²

Es bleibt festzuhalten, dass Homosexualität als *die* Sünde Sodoms aus einem Vorverständnis heraus in den Text *Gen 19* hineingelesen wird. Es geht hier in erster Linie um die gewaltsame Demütigung, Schändung und Entehrung von Menschen, wie sie als Umgang mit den Mitmenschen Folge der ‚Gottlosigkeit‘ ist. Nicht also eine bestimmte Tat führt zur Strafe über Sodom, sondern ‚Gottlosigkeit‘ der Bewohner, die Jahwe nicht mehr als Autorität anerkennen, sondern ihn verwerfen und in Folge daran schwer an ihren Mitmenschen schuldig werden, weil sie völlig empfindungslos für die Nöte anderer sind, ja sich an diesen Nöten sogar noch freuen. Das ungeheure Vergehen des Bruchs des heiligen Gastrechts in *Gen 19*, der sogar mit sexueller Gewalt gegen Fremde verbunden ist, verdeutlicht dies. Aber dieses konkrete Einzelvergehen verursacht nicht Gottes Gericht, sondern bestätigt nur das schon fest stehende Urteil, das über die ‚gottlose‘ Stadt verhängt wurde.

¹¹ Siehe auch Valeria Hinck, Streitfall Liebe. Biblische Plädoyers wider die Ausgrenzung homosexueller Menschen, Mering 2007, 23.

¹² Vgl. Kenneth J. Dover, Homosexualität in der griechischen Antike, München 1983, 98. In der heutigen Gossen-Jugendsprache taucht dieser Gedanke durchaus wieder in der Drohung auf: „(Ich) fick dich!“. Auch wenn dies sicher meist nicht zur Praxis wird, droht es nichtsdestoweniger demütigende Gewalt an.

Sodoms Sünde in den anderen Bibelstellen des Alten Testaments

Die Bibelstellen des AT, in denen inhaltlich auf die Sünde Sodoms Bezug genommen wird, stehen in den Büchern Deuteronomium, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Klagelieder und stammen alle aus derselben Zeit vor, während und nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. durch die Babylonier und des beginnenden babylonischen Exils. Dazu kommen Erwähnungen in den apokryphen Schriften Weisheit und Jesus Sirach.

Der älteste dieser Texte ist *Jes 1, 10*. „Herren von Sodom“ nennt hier der Prophet die Mächtigen von Juda und „Volk von Gomorrha“ die Bevölkerung. Der Grund dieser wenig schmeichelhaften Titulierung ist der oberflächliche, zum bloßen Kult erstarrte Gottesdienst, der nur noch Form ohne Inhalt ist. Jahwe hat die Opfer satt, sie sind ihm ein Gräuel, die Festversammlungen Frevel (*Jes 1, 11–14*), weil sie nicht wirklich Jahwe meinen. Jesaja wirft in *Jes 3, 9* dem Volk sogar vor, dass „sie sich ihrer Sünden rühmen wie die Leute in Sodom und sie nicht verbergen“. Der Gott entfremdete Mensch kümmert sich nicht nur nicht um Gottes Willen, sondern versucht sein gottloses Handeln auch öffentlich zu rechtfertigen. Das Volk soll aber konsequent nach Jahwes Geboten leben und dies soll sich auch im Umgang mit den hilfsbedürftigen Mitmenschen zeigen: „Wascht euch, reinigt euch, tut eure bösen Taten aus meinen Augen, lasst ab vom Bösen! Lernt Gutes tun, trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten, schafft den Waisen Recht, führt der Witwen Sache!“ (*Jes 1, 16f*) Auch in *Jes 1, 10* geht es um ‚Gottlosigkeit‘, wenn auch im frommen Gewand, die Jahwe nicht ernst nimmt und in Folge davon sich in einen lieblosen und rücksichtslosen Umgang mit den Mitmenschen zeigt.

Dtn 29, 22 ist eingewoben in die Abschiedsrede des Moses an Israel, die fast das ganze *Dtn* umfasst. Im Rahmen eines sonst im AT und auch in *Dtn* nicht weiter erwähnten und auch nicht weiter ausgeführten und deshalb etwas rätselhaften Bundesschlusses Jahwes mit Israel im Lande Moab „neben dem Bund, den er mit ihnen geschlossen hatte am Horeb“ (*Dtn 28, 69*), wird göttliche Strafe für den Abfall von Jahwe angedroht. In einer fiktiven Rückschau der umliegenden Völker auf das dann durch göttliche Strafen verheerte Land wird in *Vers 22* eingeschoben, dass das verheißene Land dann durch den Zorn Gottes zur unfruchtbaren Wüste wird: „All ihr Land hat er mit Schwefel und Salz verbrannt, dass es weder besät werden kann noch etwas wächst noch Kraut darin aufgeht, gleichwie Sodom und Gomorra, Adma und Zebojim¹³ zerstört sind, die Jahwe in seinem Zorn und Grimm zerstört hat.“ Eindeutig ist hier die Sünde, die zum Untergang führen wird, wie es bei Sodom und Gomorra war, Abfall von Jahwe, Verehrung fremder Götter und Bilderdienst. „Denn ihr wisst, wie wir in Ägyptenland gewohnt

¹³ Adma und Zebojim sind nach Gen 14, 2 Städte in der Gegend von Sodom und Gomorrha, die sich die Israeliten beim Untergang Sodoms als mit zerstört dachten (Gen 19, 25; vgl. Weisheit 10, 6).

haben und mitten durch die Völker gezogen sind, durch deren Land ihr zogt. Ihr saht ihre Gräuel und ihre Götzen, die bei ihnen waren, Holz und Stein, Silber und Gold. Lasst ja nicht einen Mann oder eine Frau, ein Geschlecht oder einen Stamm unter euch sein, dessen Herz sich heute abwendet von Jahwe, unserm Gott, dass jemand hingehe und diene den Göttern dieser Völker. Lasst unter euch nicht eine Wurzel aufwachsen, die da Gift und Wermut hervorbringt.“ (*Dtn* 29, 15–17) Dass in diesem Zusammenhang wie nebenbei der Untergang Sodoms und der Nachbarstädte erwähnt wird, zeigt, welche Sünde das Deuteronomium hier als Ursache der göttlichen Strafe sieht: Abfall von Jahwe und Götzendienst, also Gottlosigkeit.

Das Deuteronomium entstand im 7. bis 6. vorchristlichen Jahrhundert¹⁴, als Israel in großer Bedrängnis war, die schließlich in der Eroberung Jerusalems 587 v. Chr. durch das Heer des babylonischen Großkönigs Nebukadnezar und der Verschleppung der israelitischen Oberschicht in die ‚babylonische Gefangenschaft‘ gipfelte. Die Propheten dieser Zeit, vor allem Jeremia und Ezechiel, geißelten immer wieder den Abfall von Jahwe und die falsche Sicherheit, Gottes Volk zu sein, ohne dass dies im Leben des Volkes sich widerspiegelte. Sie drohten Untergang und Vertreibung aus dem verheißenen Land an, wenn Israel nicht umkehrt. Genau in diese Kerbe schlägt auch das Deuteronomium, das zu dieser Zeit entstand oder doch zumindest seine redaktionelle Endbearbeitung erhielt. Israels Not und sein Untergang sind ebenso wie seinerzeit bei Sodom Folge der Gottlosigkeit, die zwar Jahwe nicht verwirft – der Tempelgottesdienst wurde ja seit der Reform des Königs Josia bis zum Untergang des Königreiches Juda und Jerusalems treu durchgeführt – aber ihn letztlich nicht ernst nimmt.

Fremde Götter und ihre Verehrung werden auch in der anderen deuteronomischen Erwähnung Sodoms als Sünde Sodoms gesehen. Auch *Dtn* 32, „das Lied des Mose“¹⁵, droht göttliche Strafen bei Abfall von Jahwe an. Israel wird im Krieg gegen die Nachbarvölker unterliegen, denn Jahwe verwirft es, obwohl die völlige Heillosigkeit der Völkerwelt in *Dtn* 32, 32f verdeutlicht wird: „Ihr Weinstock stammt von Sodoms Weinstock und von dem Weinberg Gomorras; ihre Trauben sind Gift, sie haben bittere Beeren, ihr Wein ist Drachengift und verderbliches Gift der Ottern.“ Die Heillosigkeit der Völkerwelt durch Verehrung von Göttern, die „Nichtse“¹⁶ sind, ist in der Zeit der Endredaktion des Deuteronomium Thema der Propheten, die Israel zur Umkehr weg von diesen Göttern, die nicht helfen können, hin zu Jahwe bewegen wollen. Es ist die Zeit der heftigen Auseinandersetzung des Jahwe-Kultes mit den Fremdreligionen, die in Israel viele Anhänger gefunden haben. In dieser Abgötterei wird schließlich die Ursache für die Katastrophe des Untergangs Jerusalems und Judas 587 v. Chr. gesehen. Ent-

¹⁴ Manche Theorien erkennen in dem in 2 Kön 22,8 im Tempel gefundenem Buch das Deuteronomium oder zumindest dessen Kern.

¹⁵ Das „Lied des Mose“ *Dtn* 32,1–43 ist in seiner dichterischen Form wohl eigenständig entstanden und in der Redaktion des Deuteronomium diesem angefügt worden.

¹⁶ Z. B. Jer 16,19; Jes 44,9 ff (DtJes); Ez 14,1–11.

sprechend geißeln die Texte dieser Zeit dies als verderblich und vergleichen die geistliche Situation des Volkes mit dem gerichtsreifen Sodom.

Auch die Propheten Jeremia und Ezechiel stoßen mit ihren Erwähnungen von Sodom in das gleiche Horn.

Ähnlich wie Jesaja setzt Jeremia in *Jer 23, 14* die Propheten in Jerusalem als die, die geistlich besonders Verantwortung tragen, mit Sodom gleich und die Bürger von Jerusalem mit Gomorra. Der Grund ist wieder ‚Gottlosigkeit‘. „Propheten wie Priester sind ruchlos“ (*Jer 23, 11*). „bei den Propheten zu Jerusalem sehe ich Gräuel, wie sie ehebrechen und mit Lügen umgehen und die Boshaften stärken, auf dass sich ja niemand bekehre von seiner Bosheit“ (*Jer 23, 14*). Diese falsche geistliche Leitung verführt auch das Volk, das dadurch wird wie Gomorra – gerichtsreif.

In *Ez 16, 48* klagt der Prophet ebenso wie *Klagelieder 4, 6*, dass Sodom nicht so verdorben war wie Jerusalem. Jerusalem wird als „Schwester“ Sodoms bezeichnet und damit auf dieselbe Stufe der Gerichtsreife gestellt. Aber es übertrifft Sodom sogar noch in seiner Sünde. Und nun wird in *Ez 16, 49* erstmals in der Bibel expressis verbis die Sünde Sodoms (und damit der Vorwurf Ezechiels an Jerusalem), die Grund für den Untergang war, definiert: „Siehe, das war die Schuld deiner Schwester Sodom: Hoffart und alles in Fülle und sichere Ruhe hatte sie mit ihren Töchtern; aber dem Armen und Elenden halfen sie nicht, sondern waren stolz und taten Gräuel vor mir. Darum habe ich sie auch hinweggetan, wie du gesehen hast.“ גאון (gaon), das Luther mit Hoffart übersetzt, meint den Stolz, der sich gegen Jahwe erhebt. *Ps 123, 4* nennt die, die den Gerechten verspotten und verachten und damit sich gegen Jahwe wenden, גאונים (gaonim), Hoffärtige.

Der Stolz und Hoffärtige meint, dass er Jahwe nicht braucht und ihn ignorieren kann. Das kann im ganz religiösen Gewand daherkommen, indem der Glaube zum bloßen Kult wird, der seine kultischen Verpflichtungen bei Gott abhakt und im Gegenzug auch von Gott Wohlverhalten erwartet. Das kann sich aber auch in völliger Gleichgültigkeit gegenüber Gott ausdrücken. Stets jedoch wird der Anspruch Jahwes auf das Leben des einzelnen und des Volkes als Gottesvolk zurückgewiesen. Das Leben wird so eines, in dem Gott keine Rolle spielen darf, das somit ohne Gott, also ‚gottlos‘ ist. Und deutlich zeigt die Definition der Sünde Sodoms in *Ez 16, 49f*, dass diese ‚Gottlosigkeit‘ zur Abkehr vom Mitmenschen und seiner Not führt. „Dem Armen und Elenden halfen sie nicht, sondern waren stolz und taten Gräuel vor mir.“ Die Kritik der Propheten des AT ist sehr häufig auch Sozialkritik. Dass die einen immer reicher und die anderen immer ärmer werden, war seit Amos (8. Jahrhundert v. Chr.) durch die Jahrhunderte Anlass und Thema vieler Gerichtspredigten. Das Verhältnis zu Gott zeigt sich eben im Verhalten gegenüber dem Mitmenschen. Wer um die Barmherzigkeit Gottes existenziell weiß, der wird auch seinem Nächsten mit mehr Barmherzigkeit begegnen. Wer nur um sich selbst kreist, verliert auch die Not des Nächsten schnell aus dem Blick.

Dies ist im ganzen AT das Thema, wenn die Rede auf Sodom kommt, bis hin zu dem apokryphen Buch Jesus Sirach¹⁷, das in *Sir 16, 9* „Übermut“ als die Sünde Sodoms sieht und dem apokryphen Buch Weisheit¹⁸, das in *Weisheit 10, 6* die Bewohner der „fünf [untergehenden] Städte“¹⁹ als „Gottlose“ bezeichnet, und in *Weisheit 19, 13–16* den Bruch des heiligen Gastrechts anprangert. Es geht um die Abwendung von Gott, die das Leben ohne Gott sein lässt, also ‚gottlos‘ macht, und die hartherzig macht und den Mitmenschen und seine Not aus dem Auge verliert. Dies ist die Stoßrichtung aller alttestamentlichen Texte, in denen von Sodom und seiner das Gericht herbeiführenden Sünde die Rede ist. Damit bestätigen die alttestamentlichen Texte, die Sodom erwähnen, den Befund von Gen 19.

Sodom ist sozusagen der Inbegriff der ‚Gottlosigkeit‘, deren Folge das Gerichtsurteil Gottes ist. Zur Verdeutlichung, wie gerecht Jahwes Urteil über Sodom ist, wird der Angriff auf Lots Gäste berichtet. Die Gottlosigkeit der Sodomer als *die* Sünde Sodoms schlechthin zeigt sich in den Vorgängen am Abend vor der Zerstörung. Es geht konkret um

- den Bruch des heiligen Gastrechts.
- Unbarmherzigkeit gegen den Schutzlosen, denn solche waren damals Fremde.
- Gewaltbereitschaft gegenüber dem Unterlegenen zum eigenen Vorteil.
- Freude an der Not und Demütigung des Mitmenschen.
- Sexuelle Gewalt, die den anderen erniedrigt.

Homosexualität spielt dabei praktisch lediglich insofern eine Rolle, als die Sodomer, die ja nicht wissen können, dass Lots Gäste keine Menschen sind, grundsätzlich von deren Heterosexualität ausgehen müssen. Eine Vergewaltigung, die an sich schon tiefste seelische Wunden schlägt, wird noch furchtbarer für den Leidtragenden, wenn sie gegen die eigene sexuelle Disposition geschieht. Das wissen die Sodomer durchaus, aber sie ignorieren es nicht nur, sondern wollen es bewusst auch so. In dieser Haltung, die Jahwes Willen der Nächstenliebe und Fürsorge mit Füßen tritt, nicht in der Tatsache, dass eine *homosexuelle* Vergewaltigung geschehen sollte, zeigt sich die Gottlosigkeit der Sodomer, die zum Gericht Jahwes führt.

Es bleibt festzuhalten, dass entgegen der jahrhundertelangen Praxis in der Kirchengeschichte das ganze AT bei Sodom nicht Homosexualität im Blick hat, sondern die ‚Gottlosigkeit‘ des Menschen, die sich dann im ‚gottlosen‘ Verhalten gegenüber dem Mitmenschen zeigt.

¹⁷ Das Buch „Jesus Sirach“ entstand um 180 v. Chr.

¹⁸ Das Buch „Weisheit Salomos“ entstand etwa in der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts.

¹⁹ Sodom, Gomorra, Adma und Zebojim (Dtn 29, 23); welche fünfte Stadt Weisheit meint, ist unklar. Das mit den genannten vier Städten verbündete Bela/Soar (Gen 14, 2) wurde jedenfalls beim Gericht von Gott verschont, weil Lot es sich als Zufluchtsort ausgewählt hatte (Gen 19, 21–23).

Sodom im Neuen Testament

Jesus Christus klagt in *Mt 11, 23/Lk 10, 12*, dass seine Botschaft in den Städten Galiläas kein Gehör findet. Chorazin und Bethsaida werden erwähnt und schließlich Kapernaum mit dem Zusatz „wenn in Sodom die Taten geschehen wären, die in dir geschehen sind, es stünde noch heutigen Tages“ (*Mt 11, 23*). Jesus verdeutlicht damit die Hartherzigkeit der genannten Städte am See Genezareth, die trotz seiner Predigt keine Buße taten und nicht umkehrten. Selbst Sodom hätte angesichts solcher Taten, wie er sie getan hatte, Buße getan und hätte sich von seinem verderblichen Weg abgewandt. Deshalb wird es „dem Land der Sodomer erträglicher ergehen am Tage des Gerichts als dir [sc. Kapernaum]“ (*Mt 11, 24*, parallel *Lk 10, 15*).

Damit macht Jesus klar, was er für die Sünde Sodoms hält: Die Unbußfertigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber dem Anspruch Gottes, der den galiläischen Städten in seiner Person begegnet. Obwohl er vollmächtig vom Reich Gottes predigt und seine Botschaft mit machtvollen Taten und Wundern unterstreicht, stößt er in Galiläa weithin auf Ablehnung und Gleichgültigkeit (*Mk 6, 1–6* und Parallelstellen). Er bestätigt damit genau die durchgängige alttestamentliche Aussage, welche als die Sünde Sodoms die ‚Gottlosigkeit‘ sieht, die sich dem Anspruch Gottes widersetzt.

Lk 17, 29 geht in dieselbe Richtung, wenn Jesus androht, dass vom Tage des Gerichts viele Menschen ebenso überrascht sein werden, wie seinerzeit die Sodomer. Der Gottlose rechnet nicht mit Gottes Handeln und schon gar nicht mit seinem Gericht. Da er Gott allenfalls als ferne Größe sieht, die auf sein Leben und Handeln keine wirklichen Auswirkungen hat, ist ihm die Realität eines göttlichen Handelns völlig abwegig.

Ebenso auch *Apk 11, 8*, das Jerusalem als „Sodom und Ägypten“ bezeichnet, „wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde“. Ausgerechnet Jerusalem, das die heilige Stadt sein sollte, wo Gott in seinem heiligen Tempel mitten unter seinem Volk wohnen wollte, wird zum Kreuzigungsort Jesu und damit zum Ort der Verwerfung des Gottessohnes. Gottes Anspruch wird zurück gewiesen, sein Bote getötet. Auch wenn dieser Tod von Gott vorhergesehen worden war zur Erlösung der Menschen, zeitigt sich in ihm doch die Gottlosigkeit der Menschen, die ihn verursachen.

Schon im alttestamentlichen Durchgang wurde *2 Petr 2, 6* erwähnt. Diese Erwähnung Sodoms ist Bestandteil der Polemik in *2 Petr 2* gegen Irrlehrer und Gottlose, denen der Untergang Sodoms eine Warnung sein soll. Über weite Strecken entspricht dabei *2 Petr 2* dem Judasbrief, zu dem *2 Petr 2* eine so große innere Verbindung und Ähnlichkeit hat, dass eine Vorlage des Judasbriefes für *2 Petr 2* offensichtlich ist. Der Verfasser des *2 Petr* kannte klar erkennbar den Judasbrief. Er hat die Gedanken übernommen, ohne sie abzuschreiben. Dabei hat er auf Verweise zu pseudepigraphische Schriften, die im Judasbrief mehrfach vorkommen, weitgehend verzichtet.

Sowohl Judas, als auch *2 Petr 2* polemisieren heftig und z. T. ziemlich auffallend gegen Irrlehrer und Gottlose, die Gott strafen wird. Während es in

2 *Petr* 2 aber nicht nur um den Untergang der Gottlosen geht, sondern auch um die Rettung der Gerechten, hat Judas nur die göttliche Strafe im Blick. Von daher kommt auch die Akzentverschiebung bei dem alttestamentlichen Beispiel vom Untergang Sodoms. Während 2 *Petr* 2, 7 mehr von der Rettung Lots und seinem Leiden an der Gottlosigkeit der Sodomer redet, verweist *Jud* 7 nur auf das göttliche Gericht. Dabei flicht der Verfasser in einen Nebensatz eine Definition der Sünde ein, die den Untergang Sodoms und Gomorras und der umliegenden Städte herbeiführte „So sind auch Sodom und Gomorra und die umliegenden Städte, die gleicherweise wie sie Unzucht getrieben haben und anderem Fleisch nachgegangen sind, zum Beispiel gesetzt und leiden die Pein des ewigen Feuers.“

Nun weist die Exegese dieser Sündendefinition Probleme auf. Wer ist mit denen gemeint, die „gleicherweise“ Unzucht trieben? Und was ist das „andere Fleisch“, dem die Sodomer nachgegangen sind?

Vom grammatikalischen Bezug her meint das „gleicherweise wie sie“ in *Jud* 7 gefallene Engel in *Jud* 6: „Auch die Engel, die ihren himmlischen Rang nicht bewahrten, sondern ihre Behausung verließen, hat er [sc. Gott] für das Gericht des großen Tages festgehalten mit ewigen Banden in der Finsternis.“ Judas nimmt hier Bezug auf die damals weit verbreitete pseud-epigraphische Schrift des äthiopischen Henoch (*äthHen*)²⁰, die den etwas rätselhaften Text der ‚Engelehen‘ in *Gen* 6, 1–4 erklärt. Einige Engel haben demnach „den hohen und heiligen Himmel verlassen“ und haben sich „mit den Töchtern der Menschen befleckt“ und „eine gottlose Nachkommen-schaft gezeugt“ (*äthHen* 15, 2). Als schwerstes Vergehen sieht es *äthHen* an, dass sich Wesen, „die ihr geistig, heilig seid und ein Leben lebt, welches ewig ist“, (*äthHen* 15, 3) mit Frauen „befleckt“ haben. Dies ist so verurteilungswürdig, weil Frauen nur den Sterblichen gegeben sind, um sich fortzupflanzen (*äthHen* 15, 5), nicht aber den Engeln, die ewig leben. „Daher machte ich [sc. Gott] nicht Weiber für euch, dieweil ihr seid geistig und eure Wohnung ist im Himmel.“ (*äthHen* 15, 7) Als Folge dieser Verfehlung werden als Mischwesen „Riesen“ geboren, die „böse Geister sein werden auf Erden“ und „Wehklage veranlassen werden“ (*äthHen* 15, 10). Gott bestrafte diese Engel mit Verbannung aus dem Himmel und Gebundensein in der Finsternis, wo sie für den Tag des Gerichts aufbewahrt werden (*äthHen* 10, 4). Selbst die flehentliche Bitte dieser Engel um Gnade, die Henoch auf ihre Bitte hin Gott überbringt, wird abgewiesen: „Sage zu ihnen: Niemals also werdet ihr Frieden erhalten.“ (*äthHen* 16, 5) „In meinem Gesicht ist mir gezeigt worden, dass das, um was ihr bittet, euch nicht gewährt werden wird, so lange als die Welt dauert. Gericht ist ergangen über euch; gewährt wird euch nichts.“ (*äthHen* 14, 2–3)

²⁰ Die apokalyptische Schrift des äthiopischen Henoch entstand in seinen ältesten Teilen im 3. Jahrhundert v. Chr. Manche Bilder und Gedanken aus dem äthiopischen Henoch finden sich in Daniel und Offenbarung wieder. In Griechisch ist uns diese Schrift nur fragmentarisch erhalten, dagegen komplett in äthiopischer Sprache, woher ihre heutige Bezeichnung rührt.

Jud 6 sieht so im Gefolge von äthHen in *Gen 6, 1–4* in der unzulässigen Vermischung von himmlischen und irdischen Wesen eine „Unzucht“, die die gnadenlose göttliche Strafe der ewigen Verdammnis für die gefallenen Engel nach sich zieht. Die Engel haben die „Töchter der Menschen“ (*Gen 4, 2*) begehrt und sie zu Frauen genommen, was eine unverzeihliche Verfehlung darstellt.

„Gleicherweise“, „τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις“ – so *Jud 7* – trieben die Sodomer Unzucht und sind „anderem Fleisch nachgegangen“, „ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας“. Der Ausdruck „τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις“ verweist auf eine „Unzucht“, die von gleicher oder ähnlicher Qualität ist, wie die der gefallenen Engel in äthHen. Damit verbietet sich schon durch diesen Ausdruck der Bezug auf Homosexualität, geht es hier doch „gleicherweise“ um die frevelhafte sexuelle Vermischung von unsterblichen himmlischen Wesen und sterblichen irdischen Menschen – zudem noch durch die schändliche Gewalttat einer Vergewaltigung. Dies bestätigt auch die Aussage, dass die Sodomer „anderem Fleisch [σάρξ ἑτέρα] nachgegangen“ sind. Wären in *Jud 7* homosexuelle Wünsche gemeint, würde hier nicht „ἑτέρας, anders/andersartig“ stehen, denn dann würde es ja gerade nicht um „anderes, andersartiges Fleisch“ gehen, sondern um gleiches. „Anderes, andersartiges Fleisch“, also eine andere Körperlichkeit haben aber die Engel trotz ihrer Verleiblichung.²¹ Da Judas diese Unzucht nicht nur in Sodom sieht, sondern auch in den „umliegenden Städten“ und da es sich in *Gen 19* ja eigentlich nur um einen missglückten Versuch dieser „Unzucht“ handelt, „anderem Fleisch nachzugehen“, wird hier wohl den Sodomern und den Bewohnern ihrer Nachbarstädte eine generelle Neigung zu solcher „Unzucht“ unterstellt. Dies bedeutet wiederum eine Missachtung Gottes, wird doch hier die göttliche Sphäre in unmäßiger Hybris nicht respektiert und damit Gott nicht ernst genommen, was somit auch hier in *Jud 7* ‚Gottlosigkeit‘ meint. So stimmt auch der Judasbrief – auch wenn er bei den biblischen Texten zu Sodom etwas aus dem Rahmen fällt – in den Tenor der biblischen Aussagen zur Gottlosigkeit als der Sünde Sodoms ein.

Gerade *Jud 7* wird nun häufig angeführt, wenn es um die Brandmarkung von Homosexualität als Sünde und Gräuel vor dem Herrn geht. Wie sich zeigt, geschieht dies zu Unrecht. Ein Vorverständnis wird hier kurzschlüssig in den Text hineingelegt und dieser damit im gewollten Sinne zurechtgebogen.

²¹ Vgl. Eduard Schweizer im Artikel: Eduard Schweizer/Friedrich Baumgärtel/Rudolf Meyer, σαρξ, σαρκικός, σαρκινός, Abschnitt VI. Die katholischen Briefe, in: ThWNT VII, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 144. Vgl. Wolfgang Schrage, Der Judasbrief; in: NTD 10 (Die Katholischen Briefe), Göttingen 1973, 224.

Fazit: Sodoms Sünde in den biblischen Aussagen ist ‚Gottlosigkeit‘

In der ganzen Bibel ist also nirgendwo die Rede von Homosexualität als der Sünde Sodoms, die das göttliche Strafgericht herbeiführte. Es geht in allen Bibelstellen, die etwas Inhaltliches zu Sodom sagen, um ‚Gottlosigkeit‘, also die Haltung, die Gott nicht ernst nimmt oder ihm völlig gleichgültig gegenüber steht. Gott darf nicht der sein, der das Leben bestimmt, sondern die eigenen Maßstäbe sind die höchste Instanz bei der Lebensgestaltung. Mithin geschieht genau das, wie *Gen 3,5* Sünde definiert: „Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“, was meint, selber festsetzen, was nützlich und schädlich für das eigene Leben ist. Solche Sünde kann sich ganz fromm kleiden, wie die Gerichtspredigten der alttestamentlichen Propheten gegen die äußere Frömmigkeit oder Jesu harte Worte gegen manche Fromme seiner Zeit zeigen. Sie kann aber auch Gott gegenüber völlig gleichgültig sein. Die Distanzierung von Gott, die das eigene Ego zum Mittelpunkt des Daseins macht, wirkt sich im Umgang des ‚Gottlosen‘ mit seinen Mitmenschen aus, das dann schnell von Egoismus geprägt ist. Soziale Kälte, Rücksichtslosigkeit, Bereicherung auf Kosten Wehrloser – die Propheten des Alten Testaments machten das oft genug zum Thema ihrer Predigt. Die Erzählung von Sodom zeigt auf, wozu ‚Gottlosigkeit‘ im Gipfel führen kann, wenn Menschen bewusst zum eigenen Lustgewinn missbraucht werden und ihre mögliche psychische und physische Zerstörung billigend und sogar gewollt in Kauf genommen wird.

Die Umdeutung der biblischen Aussagen zur Sünde Sodoms

Obwohl also die Bibel durchweg als die Sünde Sodoms die ‚Gottlosigkeit‘ definiert, wird schon relativ früh in der Kirchengeschichte der Bericht vom Gottesgericht über Sodom, Gomorra und die umliegenden Städte gegen männliche Homosexuelle angewandt. Der Grund liegt wohl in der Front der Alten Kirche gegen die verkommene und pervertierte griechische Päderastie des römischen Kaiserreichs, im zunehmenden sexuellen Rigorismus des frühen Christentums und in den alttestamentlichen Moral- und Sexualvorstellungen, die von der Alten Kirche aus dem Judentum übernommen wurde.

Die griechische Knabenliebe oder Päderastie²² war ein kultureller, hoch angesehener Brauch der Oberschicht in Griechenland vom Altertum bis zur klassischen Epoche, in der ein reifer, verheirateter und heterosexuell aktiver Mann, der *εραστής* (*erastes*)²³, väterlicher Freund, Gönner und Förderer eines Jugendlichen, des *ερωμενός* (*eromenos*)²⁴, wurde. Für die-

²² Eine nach wie vor wegweisende Untersuchung der Päderastie im alten Griechenland ist das Buch Kenneth J. Dover, *Homosexualität in der griechischen Antike*, München 1983.

²³ Liebhaber, Verehrer, Freund.

²⁴ Geliebter, Liebling, Begehrter.

sen bedeutete es eine Ehre, von einem reifen Mann als eromenos begehrt und umworben zu werden, für einen Mann eine große Freude, von einem Jugendlichen als erastes nach intensivem, zuweilen auch erotischem Werben ausgewählt worden zu sein – womöglich gegen andere Werber.²⁵ Diese Beziehung dauerte etwa fünf bis sechs Jahre, bis dem jungen Mann mit etwa 18 Jahren der Bart spross, dann endete sie und setzte sich ggf. in einer Freundschaft zwischen Männern fort. Im antiken Griechenland, in der Schönheit ein besonderes Ideal bildete und geradezu sexuell erregend war, bedeutete dies auch ein erotisches Moment zwischen dem erastes und seinem eromenos. Sexuelle Akte zwischen den beiden konnte es deshalb mit ausdrücklicher Zustimmung des eromenos geben.

Es ist deutlich, dass die griechische Päderastie nicht gleichzusetzen ist mit dem, was wir heute unter Homosexualität verstehen. Es waren heterosexuelle, verheiratete Männer, die üblicherweise eine zeitlich begrenzte Beziehung eingingen, die gesellschaftlich nicht im Widerspruch zu ihrer Ehe empfunden wurde. In ihr konnte es aufgrund der Nähe und Vertrautheit und des griechischen Schönheitsideals auch sexuelle Handlungen geben, die aber, wenn sie denn in einer Beziehung stattfanden, bei weitem im Hintergrund standen. Es ging vor allem um die Förderung und Erziehung junger Männer zu wertvollen Bürgern der Polis, im heutigen Sinne also um die Heranbildung der staatstragenden Elite.

Mit dem Ausbreiten des Hellenismus gelangte auch der Brauch der Päderastie in andere Kulturkreise und so auch nach Rom. Allerdings verkam die ursprünglich hoch angesehene Kultur der Päderastie bis zur Zeitenwende immer mehr zum reinen Lustknaben- und Strichertum, und damit mehr und mehr zur reinen Prostitution.²⁶ Es ging nun nur noch um Sex und überhaupt nicht mehr um das ursprüngliche Ansinnen der Schulung junger Männer für das Leben. Die römische Oberschicht, ab der beginnenden Kaiserzeit in ihrem zunehmend dekadenten Wohlleben, demonstriert dies auf traurige Weise. Und diese Form der Prostitution hat auch Paulus in *Röm 1,26ff* und *1Kor 6,9* im Blick und in seinem Gefolge *1Tim 1,10*. Natürlich machte auch die Alte Kirche Front gegen diesen Brauch. Von daher kam dann Homosexualität generell undifferenziert ins Visier der Theologie.

Dazu kamen die damaligen Moral- und Sexualvorstellungen, die die Alte Kirche aus dem Alten Testament und aus dem Judentum übernahm, die aber implizit der Antike an sich zueigen waren. Bei Geschlechtsverkehr war dabei wesentlich mehr die Zeugung neuen Lebens im Blick, als dies in unserer heutigen westlichen Gesellschaft der Fall ist. In einer Zeit hoher Säuglingssterblichkeit ging es schließlich für den einzelnen um die Versorgung im Alter, für die seine Kinder verantwortlich waren. Alt und kinderlos war oft gleichbedeutend mit Not leiden. Zudem musste bei wesentlich

²⁵ Das Werben um den begehrten Jüngling ist ein gern verwendetes Motiv von Vasenbildern, z. B. *Dover*, Homosexualität, Abb. B76/Seite 17, B250/ Seite 32, B271/Seite33, B637/Seite 129 u. a.

²⁶ Vgl. Harald Patzer, *Die griechische Knabenliebe*; Wiesbaden ²1983, 38.

geringerer Lebenserwartung der Bestand des Stammes bzw. des Volkes gesichert werden. Zusammen mit dem zunehmenden sexuellen Rigorismus der Alten Kirche, der letztlich Sexualität sogar generell mit dem Geruch der Sündhaftigkeit umgab und sexuelle Askese als erstrebenswert ansah, diente schließlich Sexualität nur noch der Fortpflanzung, was automatisch Homosexualität und homosexuelle Praxis in die Sündenecke schob. Dies lebt bis heute in der Katholischen Kirche fort, wo nach wie vor Sexualität in erster Linie der Weitergabe des Lebens vorbehalten ist. Und hier wurzelt auch die rigorose Ablehnung von Homosexualität durch die römisch-katholische Theologie.²⁷ Es ist tragisch, dass völlig veraltete und überholte biologische Meinungen und auf ihnen basierende ethisch-moralische Vorstellungen, die heute niemand mehr vertritt, Grundlage von weitreichenden theologischen Festlegungen einer Weltkirche sind. Aber auch im evangelikal geprägten Flügel des Protestantismus spielt diese theologische Festlegung immer wieder eine Rolle.²⁸

Außerdem hatte der antike Mensch natürlich nicht unser Wissen von männlicher Samenzelle und weiblicher Eizelle und ihrer Verschmelzung im Mutterleib. Für den antiken Menschen war der gezeugte Mensch im männlichen Samen enthalten, der in der Frau nur genährt und geborgen wurde, ohne dass die Frau einen wirklichen Anteil am neuen Leben hätte. Wie in der Pflanzenwelt der Samen die neue Pflanze und ihre Frucht bereits enthält und vom Erdboden nur geborgen und genährt wird, so war die Frau sozusagen nur das Beet, auf das der männliche-Same gestreut wurde und wo er bis zur ‚Reife‘, der Entbindung, heranwuchs.²⁹ Genau so formuliert es Aurelius Augustinus: „Wenn man aber fragt, wozu diese Hilfe geschaffen werden musste (die Frau also), so findet man wahrscheinlich keinen anderen Grund als den der Erzeugung von Kindern, wie auch die Erde Hilfe für den Samen ist.“³⁰

²⁷ „Sie [sc. Homosexuelle Lebensgemeinschaften] sind nicht in der Lage, auf angemessene Weise die Fortpflanzung und den Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten.“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Vatikan 3. Juni 2003, III,7). „Sie [sc. homosexuelle Handlungen] verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen. Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit. Sie sind in keinem Fall zu billigen.“ (Katechismus der Katholischen Kirche, Vatikan 1997, 2357.)

²⁸ So kommentierte im Herbst 2008 der Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz Hartmut Steeb das damalige Ansinnen der Bundesjustizministerin, eingetragene homosexuelle Lebenspartnerschaften im Steuer-, Beamten- und Adoptionsrecht der Ehe gleich zu stellen: „Gleichgeschlechtliche Partnerschaften leisteten keinen Beitrag zum Fortbestand der Gesellschaft.“ ([http://www.idea.due/index.php?id=917&tx_ttnews\[tt_news\]=68445&tx_ttnews\[backP\]\(25.September2008\)](http://www.idea.due/index.php?id=917&tx_ttnews[tt_news]=68445&tx_ttnews[backP](25.September2008))).

²⁹ Sicher trug auch diese Meinung zur damaligen Geringschätzung der Frau bei. Vgl. auch die ähnlichen Gedanken in äthHen bei den Ausführungen über Jud 7 (siehe oben).

³⁰ PL/Patrologia Latina, 395, zitiert in: Hrsg. Plattform „Wir sind Kirche“, Liebe, Eros, Sexualität. „Herdenbrief“ und Begleittexte, Österreich 1996, 109; Zitat nach: H. van der Meer, Priestertum der Frau?, Freiburg i. Br. 1969, 86.

Von daher wurden Sexualpraktiken ohne Zeugung geradezu als Tötung des im männlichen Samen enthaltenen Menschen empfunden.³¹ Über Jahrhunderte wurde deshalb jede Sexualpraktik, in der der männliche Samen nicht der Zeugung diente, als sündig gegeißelt. Und da bei homosexuellem Verkehr natürlich keine Zeugung stattfindet, betraf dieses Verständnis auch die Homosexuellen. Sie wurden nicht nur wegen des Kampfes gegen die pervertierte griechische Päderastie zu Sündern, sondern auch wegen der antiken Moral- und Sexualvorstellungen von Zeugung neuen Lebens, die durch den altkirchlichen Rigorismus sogar noch verstärkt wurden.

Da die Bibel zu Homosexualität nun aber kaum etwas sagt, war es eben vor allem Sodom und sein Untergang, der nun umgedeutet wurde und als Beweis dafür herhalten musste, welch eine schreckliche Sünde Homosexualität sei, dass sie ein so fürchterliches Strafgericht Gottes nach sich zog. Kein geringerer als der große Kirchenlehrer Aurelius Augustinus (354–430) sieht den Untergang von Sodom explizit als Strafe für homosexuellen Verkehr unter Männern. Gesetze, nach denen auf Homosexualität die Todesstrafe stand, wurden mit *Gen 19* begründet, so z. B. das des Kaisers Justinian I., oströmischer Kaiser von 527 bis 565. Zunehmend wurde praktizierte Homosexualität deshalb als ‚Sodomie‘³² bezeichnet. Die Bezeichnung von Homosexualität als ‚Sodomie‘ war nun fast anderthalb Jahrtausende bis in das 20. Jahrhundert hinein üblich.

Exkurs: Sodom im Koran

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Haltung des Koran und damit des Islam zu Homosexualität. Der Koran entstand im 7. Jahrhundert in Mekka und Medina auf der arabischen Halbinsel, die außerhalb der Grenzen des oströmischen Reiches lagen, aber nicht so weit außerhalb, dass sie von dessen Kultur unberührt geblieben wären. Die Handelsstädte Mekka und Medina hatten vielfältigen Kontakt auch zum christianisierten römischen Kulturkreis sowie zu anderen christlichen Ländern und Kulturen. Sie waren eigentlich vom Christentum weithin umgeben, denn außer dem Oströmischen Reich im Norden war auch das nahegelegene Äthiopien im Westen auf der gegenüberliegenden Seite des Roten Meeres christlich und das Zweistromland im Nordosten vom Christentum stark beeinflusst. Eine interessante Theorie des Arabisten und Islamwissenschaftler Günter Lüling

³¹ Deshalb wurde z. B. der Coitus interruptus des Onan in *Gen 38,9–10* als ein so schweres Vergehen angesehen, dass es Jahwes todbringendes Gericht nach sich zog. Denn es war nicht nur ein Verstoß gegen die Pflicht der Schwagerehe, sondern sozusagen auch Mord an der Nachkommenschaft.

³² Zeitweise war die Bedeutung von ‚Sodomie‘ wesentlich weiter und fasste alle Sexualpraktiken zusammen, die – ob hetero- oder homosexuell – nicht der Fortpflanzung dienten. Petrus Damianus (1006–1072) fasste z. B. in seinem *Liber Gommorrhianus* völlig verschiedene, hetero- und homosexuelle Handlungen als Sodomie zusammen, denen nur gemein ist, dass durch sie keine Zeugung stattfinden konnte. – Unter Sodomie versteht man heute hingegen den geschlechtlichen Verkehr mit Tieren (Zoophilie).

sieht in der Kaaba, dem religiösen Zentrum des Islam in Mekka, sogar ursprünglich eine christliche Kirche und in den 360 ‚Götzenbildern‘, die Mohammed aus ihr entfernte, die Tagesheiligen des christlichen Kalenders. Deren Verehrung hätte sich allerdings außerhalb des direkten Einflusses der Kirche verselbstständigt, so dass sie beinahe göttliche Züge angenommen hätten, was Mohammed nicht ganz zu unrecht abstoßend als Polytheismus empfunden habe.³³

Wie auch immer – es ist jedenfalls nicht zu bestreiten, dass das Christentum durchaus Einfluss auf den entstehenden Islam hatte. Dazu kommt, dass es jüdische Kolonien in Arabien gab. Der Koran enthält deshalb viele Bezüge zum Alten und zum Neuen Testament. So kommen auch Sodom und sein Untergang in mehreren Suren des Korans vor.

Hier gibt es neben vielen Parallelen einige Unterschiede zur Bibel und vor allem eine substantielle Akzentverschiebung. Deutlichste Unterschiede zu *Gen 19* sind, dass Lot nicht „der einzige Fremdling“ in Sodom ist (*Gen 19, 9*), sondern einer der Sodomer. Diese werden „sein Volk“ (*Sure 7, 81; 11, 79; 29, 29*)³⁴ oder „Volk des Lot“ (*Sure 26, 161*) genannt. Namentlich genannt wird Sodom nicht. Lot wird von „seinem Volk“ wegen seines Verhaltens nicht die Vergewaltigung (*Gen 19, 9*), sondern die Verbannung angedroht (*Sure 26, 168*). Die Bestrafung von Lots Frau, die im biblischen Text zur Salzsäule erstarrt, weil sie sich trotz eindringlichen Verbots nach der untergehenden Stadt umgeschaut hat (*Gen 19, 26*), wird Lot im Koran vorher angekündigt, dass sie „mit den Zurückbleibenden untergehen wird“ (*Sure 29, 34*): „Deine Frau nur allein wird treffen, was jene treffen wird.“ (*Sure 11, 82*)

Neben diesen Unterschieden ist eine sehr markante und deutliche Akzentverschiebung gegenüber dem biblischen Text, dass Lot als Prophet in Sodom wirkt, der ähnlich *2 Petr 2, 7* an der Sündhaftigkeit seines Volkes leidet und vor allem immer wieder eindringlich gegen homosexuelle Praktiken als Schandtaten predigt: „Wollt ihr denn solche Schandtaten begehen, für die ihr bei keinem Geschöpf ein Beispiel findet? Wollt ihr denn in lüsterner Begier, mit Hintansetzung der Weiber, nur zu Männern kommen? Wahrlich, ihr seid zügellose Menschen.“ (*Sure 7, 81–82*) „Wollt ihr nur zu den männlichen Geschöpfen kommen und eure Frauen, die euer Herr für euch erschaffen hat, verlassen? Ihr seid schrankenlose Menschen.“ (*Sure 26, 166–167*) Während in der Bibel die ‚Gottlosigkeit‘ der Sodomer die Sünde ist, die zum Untergang führt und die versuchte homosexuelle Vergewaltigung

³³ Vgl. Günter Lüling, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Erlangen 1992; beschrieben in: Gerhard Konzelmann, *Mohammed – Allahs Prophet und Feldherr*, Bergisch-Gladbach 1980, 243–248. Vgl. auch Reinhard Lauth, *Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott*, München 2003, 185–195 (http://www.christoph-heger.de/Lauth_06.PDF (20. November 2009)).

³⁴ In den deutschen Koran Ausgaben differieren die Verszählungen z. T. leicht um etwa zwei bis vier Verse. Die Versangaben in dieser Arbeit sind die der mir vorliegende Koran Ausgabe aus dem Goldmann-Verlag: *Der Koran, Das Heilige Buch des Islam*, München 1988.

tigung nur Beispiel der Verruchtheit der Sodomer ist, ist deren Sünde im Koran die homosexuelle Praxis schlechthin. Genau die Auslegung von *Gen 19*, die in der christlichen Kirche im 7. Jahrhundert üblich war, taucht im Koran auf, der zu dieser Zeit entstand.

Hier sind deutlich die christlichen Einflüsse der den entstehenden Islam umgebenden christlichen Kulturen erkennbar. Der Koran bezieht Homosexualität ganz eindeutig auf die Ereignisse in Sodom und sieht den Untergang Sodoms als Strafe Allahs für Homosexualität. Ganz allgemein heißt es deshalb auch im Koran zu homosexueller Praxis: „Wenn sich zwei Männer miteinander durch Unzucht vergehen, so straft beide; wenn sie aber bereuen und sich bessern, dann lasst ab von ihnen; denn Allah ist versöhnend und barmherzig“ (*Sure 4, 17*). Dabei kennt der Koran durchaus auch die homoerotischen Momente, wenn dem gläubigen Moslem für das Paradies versprochen wird: „Ein Kreis von Jünglingen ... so schön wie Perlen, in ihren Muscheln verborgen, wird ihnen aufwarten“ (*Sure 52, 25*; vgl. auch *Sure 76, 20*).

Auffallend ist, dass ebenso wie in der Bibel im Koran nur von männlicher Homosexualität die Rede ist, nicht aber von weiblicher – wohl aus den am Anfang dieses Artikels genannten Gründen.

Anders als die Bibel wendet sich also der Koran im Gefolge der christlichen Theologie des 7. Jahrhunderts und ihrer Umdeutung von *Gen 19* eindeutig gegen Homosexualität – in *Sure 4* allerdings mit verhältnismäßig milden Worten, die nicht dem entsprechen, was bis zum heutigen Tag in einigen islamisch geprägten Staaten an Barbareien gegen homosexuelle Mitbürger geschieht. Die Umdeutung von *Gen 19* in der alten Kirche hatte nicht nur in der christlichen, sondern auch in der islamischen Welt weitreichende und oft genug tödliche Folgen und führt bis heute zu Todesurteilen gegen homosexuelle Männer und auch Frauen, deren ‚Verbrechen‘ es ist, sich zu lieben!³⁵ Lebensgefährlich kann homosexuelle Prägung bis heute sein im Jemen und im Iran³⁶, in Saudi-Arabien, im Sudan (nördliche Landesgebiete), in Nigeria (nördliche Landesgebiete), Mauretanien und in den Vereinigten Arabischen Emiraten. In vielen anderen islamisch geprägten Staaten werden Haftstrafen verhängt. Lediglich Albanien, Indonesien, Jordanien und die Türkei bestrafen als vom Islam geprägte Staaten Homosexualität nicht, jedoch sind auch hier Diskriminierungen und Benachteiligungen im familiären, beruflichen und gesellschaftlichen Bereich mehr oder weniger an der Tagesordnung.

³⁵ Bilder der Hinrichtung von zwei homosexuellen Jugendlichen, die am 19. Juli 2005 im iranischen Mashad öffentlich gehängt wurden, gingen um die Welt (<http://www.youtube.com/watch?v=gARvwzFWSr4&NR=1&feature=fvwp>) (22. November 2009).

³⁶ Im Iran wurden seit der islamischen Revolution 1979 über 4000 Todesurteile gegen homosexuelle Männer und Frauen verhängt.

Plädoyer für eine ehrliche Bibelexegese

„Ein Exeget, der die Bibel ernst nimmt, steht schnell im Verdacht der Häresie.“ Auch wenn ein Freund diese Äußerung mit einem Schmunzeln machte, ist doch eine tiefe Wahrheit in ihr. Es ist zuweilen sehr schwer, erkannte biblische Wahrheiten weiterzugeben, die bislang durch die Brille der Tradition ganz anders gesehen wurden. Immer wieder aber gab und gibt es diese aufrichtigen Exegeten, die sich dann dem Vorwurf der Häresie ausgesetzt sahen und sehen, weil sie an Dingen rüttelten und rütteln, die seit langem, zuweilen seit Jahrhunderten festzustehen schienen. Die Gralshüter der reinen Lehre, die in Wahrheit oft genug nur die Hüter einer zeitbedingten menschlichen Tradition sind, haben zu allen Zeiten anklagend die Finger erhoben und einen Jan Hus oder einen Martin Luther ebenso der Häresie bezichtigt, wie sie es bereits beim Apostel Paulus und sogar bei Jesus Christus getan haben. „Und doch ist die Weisheit gerechtfertigt worden von allen ihren Kindern“ (Lk 7,35).

Manche Häretiker von gestern sind die Wahrheitszeugen von heute. Das zeigt, wie dringend wir immer wieder eine ehrliche Bibelauslegung brauchen und ehrliche Exegeten, denen die Wahrheit der Schrift wichtiger ist, als das Lob der Zeitgenossen. „Sie forschten täglich in der Schrift, ob sich's so verhielte“ (Apg 17,11). Dieses Lob der Bibel über die Christen in Beröa muss immer wieder auch Maßstab für eine evangelische Exegese sein. Dann wird der Exeget erleben, was Jesus bereits über ehrliche Bibelexegese sagte: „Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,52). Wer die Bibel ernst nimmt, wird immer vieles Alte und manches Liebgewonnene finden – aber eben auch Neues hervorholen, das womöglich zunächst erschreckt und Angst macht, wenn die Reichweite erkannt wird, die dieses Neue haben kann. Zuweilen steht es eben im Widerspruch zur herrschenden Schriftauslegung und ruft z. T. massiven Widerspruch hervor. Aber es ist die immerwährende Aufgabenstellung, die uns die Reformation hinterlassen hat, dass die Kirche als „ecclesia semper reformanda“³⁷ permanent in der Schrift forscht und in lebendiger und dynamischer Bibelexegese fragt, ob das, was gelebt und geglaubt wird, der Bibel entspricht oder ihr noch entspricht.

Ein Beispiel für die Richtigkeit dieser Aussage ist die Auslegung von Gen 19. Obwohl die Bibel selbst diesen Text durch viele weitere Aussagen interpretiert, in denen nirgendwo von Homosexualität die Rede ist, wird dieser Text bis heute von Theologen und Bibellesern nicht im biblischen, sondern im traditionellen Sinne ausgelegt. Die Folgen der Umdeutung von Gen 19 in der Alten Kirche waren wie dargelegt verheerend und für eine unbekannte Zahl von homosexuellen Menschen, die sicher mindestens in die Zehntausende und wahrscheinlich darüber hinaus geht, im Laufe von

³⁷ „Kirche, die fortwährend reformiert werden muss.“

achtzehn Jahrhunderten rund um die Welt tödlich. Auch wenn in unserer westlichen freiheitlichen Gesellschaft keine wirklichen Scheiterhaufen mehr brennen, wirkt diese traditionelle Auslegung in kirchlichen Kreisen fort und äußert sich in Ausgrenzung und eben Häresievorwürfen. Und da das Thema Homosexualität vor allem in konservativen und evangelikalen Kreisen ausgesprochen angstbesetzt ist, wagt mancher Christ nur, dem ehrlichen Exegeten zu widersprechen, aber nicht, in der „Schrift zu forschen, ob sich’s so verhielte“. Vorschnell wird die Tradition in den Text hineingelegt und der biblische Sinn so vom Vorverständnis verdeckt. Manche Bibelleser, die durchaus im besten Sinne kritisch an die Bibel herangehen und ehrlich fragen, was die Heilige Schrift denn wirklich zu manchen Themen wie Lehrdienst der Frauen oder Gestalt der Kirche u. v. a. m. sagt, werden bei Homosexualität plötzlich sehr ‚fundamentalistisch‘, indem sie sich von diesem Thema mit einem schnellen Hinweis auch auf *Gen 19* abgrenzen. Dadurch aber drängen sie homosexuelle Mitchristen unter Missbrauch der Schrift in die Sünderecke.

Man kann die Bibel wörtlich nehmen oder ernst nehmen, beides zusammen geht nicht. Es ist an der Zeit, sie auch zu diesem Thema ernst zu nehmen und der biblischen Wahrheit die Ehre zu geben. Und wer sie ernst nimmt, wird überrascht feststellen, wie dünn die biblischen Belege sind, mit denen Homosexualität als sündig abgestempelt wird, und wie oft zu diesem Thema nicht nur bei *Gen 19* nicht Exegese, also Auslegung betrieben wurde und wird, sondern ‚Eisegese‘, Einlegung.

Ich wünsche mir, dass eine ehrliche Bibelexegese dieses Thema endlich auch in den Freikirchen und ihren Gemeinden hochkochen lässt und dass es nicht mehr zur Ruhe kommt – allen angstbesetzten Versuchen zum Trotz, es schnell unter den Teppich zu kehren. In praktisch jeder größeren Gemeinde und auch in vielen kleineren gibt es Homosexuelle. Das kann nicht anders sein, wenn ungefähr statistische fünf Prozent der Bevölkerung eine exklusiv homosexuelle Disposition haben, die genauso wenig therapiert werden kann wie die Augenfarbe. Wie traurig richtig war die Antwort eines lutherischen Pfarrers an ein Gemeindemitglied, das äußerte, keine Homosexuellen in der Gemeinde zu kennen: „Sie kennen welche, sie wissen es nur nicht.“ Diese Menschen leben oft im Verborgenen unter Verdrängung und Verstecken ihrer innersten Sehnsüchte, immer in der Angst, entdeckt zu werden und viele sogar noch selbst überzeugt, eine Disposition zu haben, die dem Herrn ein Gräuel ist. Und wie viele sich deshalb zutiefst enttäuscht und verletzt von ihrer Gemeinde, von der Kirche und oft genug auch vom Glauben abgewandt haben, weiß nur Gott allein. Es wird Zeit, höchste Zeit, diesen Menschen die Freiheit des Evangeliums zu sagen, die ihnen so lange vorenthalten wurde – im Namen Gottes und in ehrlicher Auslegung seiner Heiligen Schrift.

Bibliographie

- Äthiopischer Henoch; <http://www.gutenberg.org/cache/epub/4013/pg4013.html.utf8> (19. November 2009)
- Der Koran, Das Heilige Buch des Islam, Nach der Übertragung von Ludwig Ullmann neu bearbeitet und erläutert von L. W.-Winter, München 1988
- Aldrich, Robert (Hg.), Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität, Hamburg 2007
- Dover, Kenneth J., Homosexualität in der griechischen Antike, München 1983
- Hinck, Valeria, Streitfall Liebe. Biblische Plädoyers wider die Ausgrenzung homosexueller Menschen, Mering 2007
- Konzelmann, Gerhard, Mohammed – Allahs Prophet und Feldherr, Bergisch-Gladbach 1980
- Katechismus der Katholischen Kirche, Vatikan 1997; http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM (11. November 2010)
- Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Vatikan 3. Juni 2003
- Lauth, Reinhard, Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott, München 2003; Kapitel 6 „Beith Allah“, S. 185–195; http://www.christoph-heger.de/Lauth_06.PDF
- Patzner, Harald, Die griechische Knabenliebe; Wiesbaden 1983
- Schrage, Wolfgang, Der Judasbrief, in: NTD 10 (Die Katholischen Briefe), Göttingen 1973
- Schweizer, Eduard/Baumgärtel, Friedrich/Meyer, Rudolf, σαρξ, σαρκικός, σαρκινός, Abschnitt VI. Die katholischen Briefe, in: ThWNT, Bd. VII, Stuttgart/Berlin/Köln 1990

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: November 2011)

Vorstand:

Prof. Dr. Andrea Strübind
(Vorsitzende)
Irmgard Stanullo (stellv. Vorsitzende)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Dr. Kim Strübind (Schriftleiter)

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Andreas Liese
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda

Barth, Rainer, Bremen
Birke, Dietmar, Friedrichsdorf
Blonski, Janusz, Igersheim
Böke, Lorenz, Oldenburg
Börchers, Christoph, Oldenburg
Braun, Christian, Berlin
Brinkmann, Walter, Moers
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubenzer, Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Cassens, Uwe, Hamburg

Dobbert, Karlheinz, Wiefelstede
Dubslaff, Torsten, Darmstadt
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach
Dziewas, Gerhard, Leichlingen
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Eberbach, Ute, Nürtingen
Endmann, Andreas, Münstertal
Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Hanau
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Förster, Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Frisch, Dr. Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg

Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, Wien (A)

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hokema, Carsten, Oldenburg
Holz, Michael, Heidelberg

Janzen, Dr. Anna, München

Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kerstan, Siegfried, Oldenburg
Klatt, Manfred, Brake
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kotz, Michael, Dinslaken
Kretzschmar, Dr. Matthias,
Frankfurt a. d. O.

Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, Olching
Küpper, Eva, Buxtehude

Kurzawa, Udo, München
Kusserow, Bernd, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG, Hof
Lange, Olaf, Heidelberg
Lehmann, Jochen, Frankfurt a. M.
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Güstrow
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Sommerhausen
Martin, Donat, Neckarsteinach
May, Thorsten, Lübeck
Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
Bern (CH)

Meckbach, Wolfgang, Berlin
Menge, Mathias, Berlin
Mittelmann, Kai, Friedrichsdorf
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Moro, Maja, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
Naujoks, Angela, Neuss
Naujoks, Rüdiger, Neuss
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel

Orth, Matthias, Ingolstadt
Otto, Friedrich-Karl, Wiesbaden

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuffen
Pierard, Prof. Dr. Richard,
Hendersonville, NC (USA)
Pilnei, Dr. Oliver, Wustermark
Poetz, Martin, Darmstadt

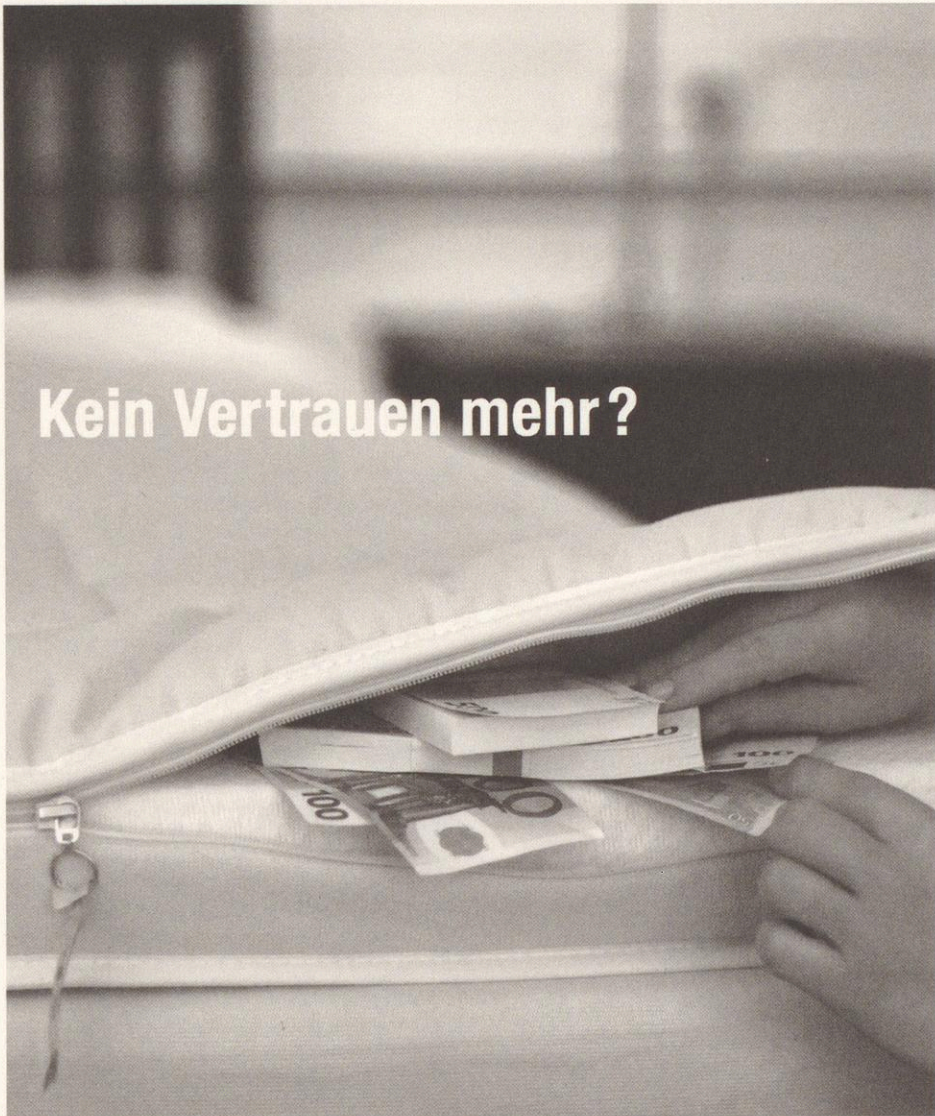
Porak, Prof. Alwin, München
Prieff, Werner, Hamburg
Rabenau, Gottfried, Sehnde
Rabenau, Ruth, Wien (A)
Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland, Buckow
Roschinski, Ralf, Berlin
Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin

Sager, Dirk, Varel
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schäfer, Klaus, Düsseldorf
Schake von Hantelmann, Frank,
Diepoltshofen
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Seibert, Thomas, Falkensee
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Prof. Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Velten

ter Haseborg, Axel, Großhansdorf
Tesch, Klaus, Wuppertal
Tödter-Lüdemann, Marco, Monheim
Tosch, Silke, Mönchengladbach
Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Kronshagen

Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Bochum
Weichert, Christoph, Flensburg
Weiß, Martin, Uelzen
Welzel, Eckhart, Dortmund
West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hamburg
Zimmer, Dirk, Herford
Zimmermann, Daniel, Hamburg



Kein Vertrauen mehr?

sicher + sinnvoll: 

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

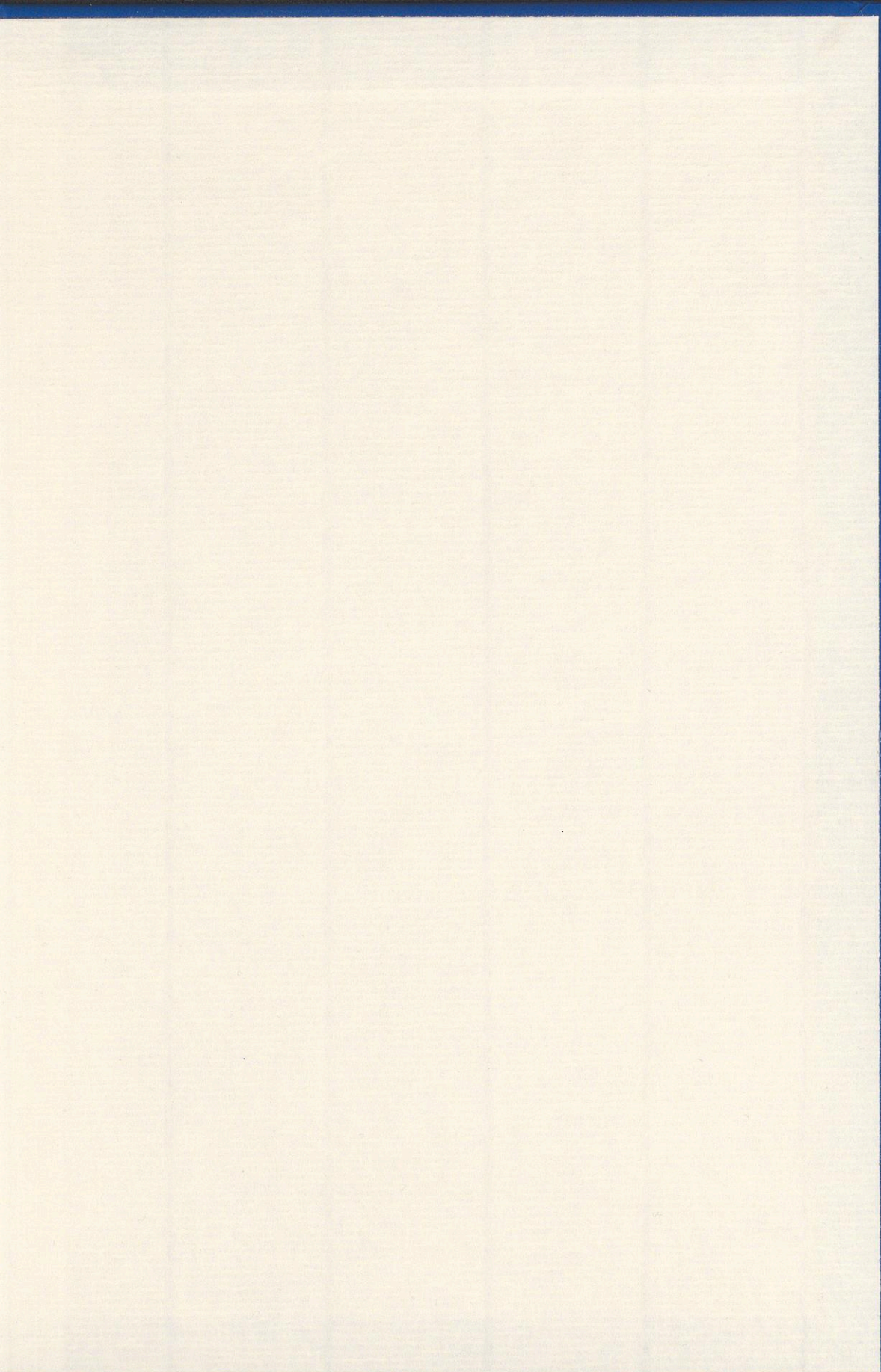
Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH

Tel.: 0 61 72 / 98 06-0

Fax: 0 61 72 / 98 06-40

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de



Weitere Beiträge:

ESSAY

Edgar Lüllau

Vom „Griff in die Kasse der Heidenmission“. Der Transfer des Vermögens der Neuruppiner Missionsgesellschaft

THEOLOGIE IM KONTEXT

Wolf Bruske

Sodom und die Schwulen

SYMPOSION DER GFTP

Christoph Haus

Was passiert, wenn das Manna nicht mehr vom Himmel fällt? Eine (selbst-)kritische Bewertung der Arbeit der Europäischen Baptistischen Missionsgesellschaft und die Herausforderungen der Gegenwart

Die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)** herausgegeben. Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein **Symposium** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der **ZThG** veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter www.gftp.de abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann beim Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-16-7