

34. Jahrgang  
1/2018  
ISSN 2367-0150



## Gesunde Mission – gesunde Gemeinden

Das Konzept der *Vulnerable Mission* unter der Lupe

Gemeindewachstum in Apostelgeschichte 2-5

Monistisches Weltbild und der Gebrauch von  
indigenen Sprachen und Ressourcen

Eine kritische Stellungnahme zum  
Anti-Konversions-Beschluss der  
Rheinischen Landessynode

# Inhaltsverzeichnis

Symposium „Islam – Kirche – Mission“ .....	3
Aus meiner Sicht: Sein Lebensblut in den AfeM investiert – Eberhard Troeger wird achtzig Thomas Schirmmacher .....	4
Die Einheit von expliziter und impliziter Theologie – Gemeindegewachstum in Apostelgeschichte 2-5 Luke Zheng.....	5
Die Herausforderungen durch ein monistisches Weltbild und die Notwendigkeit des Gebrauchs von indigenen Sprachen und Ressourcen in Afrika Jim Harries .....	12
Das Konzept der <i>Vulnerable Mission</i> unter der Lupe Alfred Meier .....	29
Mission und Dialog, Überzeugen und Friedenstiften gehören zusammen – Eine kritische Stellungnahme zum Anti-Konversions- Beschluss der Rheinischen Landessynode Thomas Schirmmacher .....	40
Rezensionen .....	50
„Europa – Wie hältst du es mit der Religion?“ – Symposium des LIMRIS Instituts.....	56

## Impressum:

**Herausgeber** im Auftrag von: **Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop)**: Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung**: Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org. Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Geschäftsstelle für Bestellungen und Adressänderungen**: Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Druck**: Gemeindebrief Druckerei www.Gemeindebrief Druckerei.de. **Rezensionsexemplare** bitte an Prof. Dr. Friedemann Walldorf, walldorf@fthgiessen.de. **Weitere Redaktionsmitglieder**: Dr. Hanna-Maria Schmalenbach (Lektorat), Prof. Dr. Bernd Brandl Brandl@t-online.de (edition missiotop). Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bezugspreis**: Jährlich (4 Ausgaben) in Print € 20,- (inkl. Porto weltweit und digitaler Ausgabe); nur digital 15 €. Der Bezugspreis ist für Mitglieder enthalten im Mitgliedsbeitrag des Evangelischen Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) (als e. V. registriert beim Amtsgericht Stuttgart unter Nr. VR 201181). **Konten für em-Empfänger**: Konto-Inhaber: AFEM, Konto bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Kontoinhaber: AFEM, Konto CH 81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). **Mit Namen gezeichnete Beiträge stimmen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung überein.**



Symposium am 30. Juni 2018 in Gießen  
anlässlich des 80. Geburtstags von Pfr. Eberhard Troeger,

## Islam | Kirche | Mission

Theologische, linguistische, missiologische und gesellschaftspolitische  
Fragestellungen und Herausforderungen

Aus dem Programm:

Vorträge von Prof. Dr. B. Brandl, Dr. E. Bürgener, Pastor T. Dallendörfer,  
Dr. G. Lauche, Prof. Dr. F. Walldorf und Prof. Dr. H. Wenzel

Podiumsdiskussionen mit Dr. F. Eißler, Dr. C. Polanz, Prof. Dr. C. Sauer,  
Prof. Dr. C. Schirmmacher, Dr. R. Strähler

Tagungsort: Freie Theologische Hochschule, Rathenaustraße 5, 35394 Gießen

Tagungszeit: 10:00 – 17:30 Uhr am 30. Juni 2018

Tagungsbeitrag: 20,- € (vor Ort zu entrichten)

Anmeldung: bitte bis zum 15. Juni an [symposium@missiotop.org](mailto:symposium@missiotop.org)  
(Name, Adresse, ggf. Organisation/Gemeinde)

Das ausführliche Programm ist abrufbar unter [www.missiotop.org/symposium](http://www.missiotop.org/symposium)

## Aus meiner Sicht: Sein Lebensblut in den AfeM investiert – Eberhard Troeger wird achtzig

Unser ehemaliger Vorsitzender in den Jahren 1986 – 1992, Eberhard Troeger, wird am 22. März 2018 achtzig Jahre. Zu seinen Ehren findet am 20. Juni 2018 ein Symposium unter dem Thema „Islam – Kirche – Mission: Theologische, linguistische, missiologische und gesellschaftspolitische Fragestellungen und Herausforderungen“ an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (FTH) statt, das missiotop zusammen mit der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (EMO), dem Institut für Islamfragen, dem Internationalen Institut für Religionsfreiheit und der FTH veranstaltet.

Eberhard Troeger war Mitinitiator, Gründungsmitglied und Gründungsvorsitzungsmitglied des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM), der heute Evangelisches Forum für Mission, Kultur und Religion (missiotop) heißt. Ab 1986 war er für sechs Jahre als 1. Vorsitzender tätig in einer prägenden Phase des Aufbaus, als die Zeitschrift *em* und die Buchreihen Fahrt aufnahmen. Danach diente er uns allen bis 1998 als Schatzmeister.

Troeger brachte die Erfahrung als Missionar in Ägypten, die Erfahrung als Missionsleiter der EMO von 1975–1998 und ein enormes Fachwissen zur Missiologie, zum Islam und vor allem zur Kirchengeschichte des Nahen und Mittleren Ostens mit. Diese außergewöhnliche Kombination von praktischem und fachlichem Wissen, von Missionar, Seelsorger, Historiker und Forscher in einer Person war genau das, was der AfeM benötigte und wodurch Troeger viele von uns Jüngeren sehr prägte. Sowohl die Missionare in unseren Reihen als auch die Lehrenden und Forscher konnten sich in ihm wiederfinden. Dass er etlichen dabei auch zum Lebensberater und Seelsorger wurde, soll hier ausdrücklich dankend erwähnt werden. Er ist eben das lebende Beispiel für das bleibende Anliegen von *missiotop*, dass praktische Mission, systematisches Nachdenken über die Missionsarbeit und Erforschung der Missionsgeschichte sowie tiefe Frömmigkeit und eine große Liebe zur Heiligen Schrift nicht im Gegensatz zu einander stehen, sondern zusammen gehören.

Eberhard Troeger macht uns auch das vor, was wir uns von allen Missionaren wünschen würden: Auf dem Hintergrund seiner Lebenserfahrung in der Mission schreibt und forscht er noch immer. Seit Jahren schreibt er an seinem Altersruhesitz in Wiehl an einem Handbuch über Kirche und Mission in Syrien (Arbeitstitel: „Syrien – Christsein in einem zerrissenen Land. Evangelische Verkündigung im 19. und 20. Jahrhundert“). Dass Syrien eine solche Aktualität gewinnen würde, konnte er bei Beginn nicht wissen. Dabei hält er vieles aus der Missionsgeschichte fest, das andernfalls überwiegend für immer verloren wäre, denn das Studium der verstreuten Quellen ist mühsam. Kleinere Ergebnisse aus dieser Forschung wurden schon vorab in Zeitschriften gedruckt.

*Als Vorstand von missiotop wünschen wir Eberhard Troeger zum 80. Geburtstag Gottes reichen Segen und bedanken uns von Herzen für das Lebensblut, das er in den Aufbau des AfeM investiert hat und das uns bis heute prägt.*

*Prof Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, 1. Vorsitzender*

# Die Einheit von expliziter und impliziter Theologie – Gemeindegewachstum in Apostelgeschichte 2 – 5

Luke Zheng

.....  
Gemeindegewachstum ist ein Thema, das Christen auf der ganzen Welt engagiert. Anhand des Berichts über das Wachstum der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem, insbesondere über die Sünde von Hananias und Sapphira, legt der Autor dar, warum die Frage nach der Gesundheit einer Gemeinde Priorität haben muss vor der Frage nach ihrem Wachstum.  
.....

*Dr. Luke Zheng (Zheng Aihe) ist Professor für Historische Theologie und Dogmengeschichte am International Chinese Biblical Seminary in Europe (ICBSE) in Barcelona/Spain. Neben seiner Unterrichtstätigkeit ist er in chinesischen Kirchen in Europa und Asien unterwegs. Seine Heimat ist Yunnan / China, wo er u.a. sowohl in der Mitarbeiterschulung als auch in der sozialen Arbeit für AIDS-Kranke aktiv war. Nach dem Studium an dem Theologischen Seminar in Nanjing/China setzte er seine Studien in den USA fort, wo er am Trinity Theological Seminary in Kirchengeschichte promovierte.*

*Diese Bibelarbeit wurde während des deutsch-chinesischen Jahresmissionsfestes von OMF International Deutschland am 21.10.2017 in Flensburg/Mücke gehalten. Übersetzung aus dem Chinesischen und redaktionelle Bearbeitung durch Meiken Buchholz mit freundlicher Einwilligung des Autors. Der Vortragsstil wurde beibehalten.*

## Die richtige Fragestellung

In den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte erfahren wir viel über Gemeindegewachstum. Dass die Gemeinde Jesu auch heute wächst und gedeiht, ist eine Hoffnung, die wohl alle Christen vereint. Was aber lässt eine Gemeinde wachsen?

Überall dort, wo ich in Gemeinden mitgearbeitet habe – ganz gleich ob in China, Amerika, Deutschland oder anderswo – folgte auf die Frage „Wie kann unsere Gemeinde wachsen?“ so gut wie immer die Frage „Was muss unsere Gemeinde tun?“ Es wurde diskutiert, dass Kleingruppen und neue Aktivitäten organisiert werden sollten oder ein Strategieplan für die nächsten Jahre aufzustellen sei. Geht es tatsächlich darum? Liegt hier das Geheimnis von Gemeindegewachstum?

Wer meint, der Grund für Gemeindegewachstum sei, dass eine Gemeinde dieses oder jenes tue, dem möchte ich zwei Fragen stellen: Erstens, warum bitten wir nicht Google, Apple oder ein ähnliches Unternehmen, in unseren Gemeinden Vorträge über Wachstum zu halten? Sie können auf diesem Gebiet große Erfolge aufweisen und ihre weltweite Expansion kann einen nur in Staunen versetzen. Vielleicht würden manche einwenden: „Das sind doch säkulare Unternehmen! Wir sind aber eine Glaubensgemeinschaft.“ Warum lernen wir dann nicht einfach von den Zeugen Jehovas oder den Mormonen? Beide sind schnell wachsende Glaubensgemeinschaften, deren Arbeit und Gebäude eine imposante Größe haben. Ihr Missionseinsatz ist beeindruckend, wie sich in letzter Zeit wieder unter den zahlreichen chinesischen Touristen in Korea und Japan zeigt: Die Zeugen Jehovas nehmen

im Ausland Kontakt zu chinesischen Touristen auf, und wenn sie deren Telefonnummern bekommen haben, rufen sie diese unermüdlich jeden Tag in China per Ferngespräch an. Das ist Hingabe.

Auf die Frage  
„Wie kann  
unsere  
Gemeinde  
wachsen?“  
folgt fast immer:  
„Was muss die  
Gemeinde  
tun?“

Meine zweite Frage lautet:  
Falls das Entscheidende  
für Gemeindegewachstum  
tatsächlich in dem zu  
finden ist, was eine Ge-  
meinde tut, was hat denn  
dann die erste christliche  
Gemeinde getan, dass sie  
so rasant wuchs? Wenn wir  
weder bei Google oder  
Apple noch bei den Zeu-  
gen Jehovas oder Mor-

monen in die Schule gehen wollen, dann wäre doch die einfachste Methode, direkt von der ersten Gemeinde zu lernen! Wenn wir meinen, das Geheimnis für Gemeindegewachstum liege tatsächlich in bestimmten Aktivitäten oder Leitungsstrukturen, dann stellt sich doch die Frage: Warum machen wir es nicht einfach genauso wie die erste Gemeinde? Wir bitten unsere Pastoren, aufzulisten, welche Aktivitäten oder Strukturen unserer Kirche im Vergleich zur ersten Gemeinde fehlen, und ergänzen diese dann. Wäre das ein Weg zu schnellem Gemeindegewachstum?

Ich bin der Meinung, dass wir so die Frage nach Gemeindegewachstum vom falschen Ende angehen. Denn ich bin überzeugt, Gemeindegewachstum geschieht auf dieselbe Weise, wie ein gesunder Mensch voller Lebenskraft von selber wächst.

Wir können einen kranken Menschen nicht heilen, indem wir einfach einige zusätzliche Organe anbringen. Wenn jemand z.B. Schnupfen hat, dann wird er nicht dadurch gesund, dass wir eine zusätzliche Nase montieren. Der Grund für seinen Schnupfen ist nämlich eine

Erkältung. Die Heilmethode gegen Schnupfen besteht darin, dass wir den Körper wieder gesund werden lassen. So sagt auch Jesus in den Evangelien, dass ein schlechter Baum schlechte Frucht hervorbringt. Aber ein guter, gesunder Baum wird wachsen und gute Früchte tragen. Genauso wird eine gesunde Kirche bestimmt wachsen.

Mit anderen Worten, wenn unser Interesse an dem Wachstum einer Gemeinde größer ist als unser Interesse an der Gesundheit einer Gemeinde, dann gehen wir das Thema des Gemeindegewachstums falsch an.

Zwischen den Berichten über die wachsende Gemeinde in Jerusalem finden wir in Apg 5, 1-11 einen Bericht, der so gar nicht hineinzupassen scheint, nämlich die Geschichte von Hananias und Saphira.

Es wäre ein Irrtum zu meinen, die Gemeinde in Jerusalem wäre deswegen so gewachsen, weil perfekt und makellos gewesen sei. Denn wir lesen hier von Jüngern, die sündigten. Kurz darauf, zu Beginn des sechsten Kapitels, wird von der Beschwerde der griechischsprachigen Juden berichtet, weil die Gemeinde bei der täglichen Versorgung die Witwen unter ihnen vergessen hatte. Wir sehen also schon in diesen zwei Kapiteln, dass sowohl die Leitungsstruktur als auch das Glaubensleben der ersten Gemeinde einige Probleme hatte. Dass die erste Gemeinde so schnell wuchs, lag also nicht daran, dass ihre Leitungsstruktur perfekt gewesen wäre, und noch weniger daran, dass alle Gläubigen unvergleichlich heilig waren. Das können wir hier zu Anfang deutlich festhalten.

Spätestens der Bericht über Hananias und Saphira dürfte uns klarmachen, dass es in der Apostelgeschichte auch nicht um Methoden für Gemeindegewachstum geht. Es sei denn, wir wollten aus dem

Text ablesen, dass Gemeindegewachstum daraus resultiere, dass zwei Menschen beim Spenden erschlagen wurden!

Darum möchte ich im Folgenden die Frage anders angehen und fragen: Was macht infolge der ersten Kapitel der Apostelgeschichte (Apg. 2-5) eine *gesunde* Gemeinde aus?

## 1. Eine gesunde Kirche bezeugt das einende Evangelium

Aus Apg 2,14-16 und 4,32 ist ein Punkt deutlich ersichtlich: Eine gesunde Gemeinde ist auf jeden Fall eine Gemeinde in innerer und äußerer Einheit.

Ein wichtiger Maßstab für die Gesundheit einer Gemeinde ist, ob ihr Reden und Leben übereinstimmt. Jede Gemeinde hat eine explizite, offizielle Theologie, die man aus den Predigten, den Liedern, dem Inhalt der Bibelgespräche usw. ablesen kann. Zusätzlich aber hat sie auch eine unausgesprochene, implizite Theologie. Damit meine ich die Theologie, die sich in ihrem alltäglichen Glaubensleben zeigt.

In einer gesunden Gemeinde stimmen die explizite, öffentliche Theologie und die implizite, unausgesprochene Theologie überein. Wenn wir gemäß diesem Grundsatz das betrachten, was wir über die erste Gemeinde in den ersten vier Kapiteln der Apostelgeschichte erfahren, dann sehen wir deutlich: Der Grund für ihr bewundernswertes Wachstum war nicht, dass die Gemeinde dies oder jenes tat, sondern dass sie eine gesunde Kirche war und darum ihre Arbeit gesund war.

Was war die explizite Theologie der ersten Gemeinde, also die Theologie, die in ihrer Verkündigung und Lehre zum Ausdruck kam? Aus Apg 2,14-16 können wir das Predigt-Konzept von Petrus ablesen. Die Botschaft ist sehr deutlich, nämlich der wesentliche Inhalt des Evangeliums: Jesus Christus hat Tod und Sün-

de besiegt und für alle, die an ihn glauben, das Heil vollbracht. Jeder, der seine Sünden bekennt und umkehrt, kann darum von ihm die Gnade der Sündenvergebung und die Hoffnung auf ein ewiges Leben erlangen. Die Theologie der ersten Gemeinde war sehr klar und direkt. In ihrer öffentlichen, expliziten Theologie ging es bei allem um das geistliche Leben.

Was war die implizite, verborgene Theologie der Gemeinde, also die Theologie, die in ihrem alltäglichen Verhalten zum Ausdruck kam? Apg 4,32-35 beschreibt das Gemeindegelieben in Jerusalem, das deutlich von großer Einheit und gegenseitiger Liebe geprägt war. In Apg 4,32 heißt es,

Auch nicht einer sagte von seinen Gütern, dass sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam.<sup>1</sup>

Diese Gütergemeinschaft war das äußere Resultat ihrer geistlichen Verbundenheit und ergab sich für die durch Jesus erneuerten Menschen in der Situation von selbst. Sie war ein natürlicher Ausdruck eines selbstlosen Lebens in Gemeinschaft.

Wenn damals die explizite, öffentliche Theologie und die implizite, unausgesprochene Theologie übereinstimmen sollten, dann mussten die Jünger glauben, dass geistliche Dinge wichtiger waren als Materielles. Wer das ewige, geistliche Leben hochschätzte, für den wurden alle materiellen Fragen ganz von selbst nebensächlich. Weil die Jünger sich von der geistlichen Kraft leiten und von geistlichen Dingen bestimmen ließen, wurden die Dinge der Welt für sie

Die implizite Theologie, kommt im alltäglichen Verhalten zum Ausdruck.

---

<sup>1</sup> Alle Bibelzitate folgen der Lutherbibel 2017.

unwichtig. Darum sagte niemand, dass sein Besitz ihm gehöre.

Die Gütergemeinschaft war also ein natürlicher Ausdruck ihrer Theologie. Kein Apostel hatte diese angeordnet. Niemand hatte gesagt, wer nicht so lebe, könne nicht Teil der christlichen Gemeinschaft werden. Diese Art des Lebens war weder erzwungen noch vorgeschrieben oder durch Regeln festgelegt, und niemand war durch einen Eid dazu verpflichtet worden. Der Heilige Geist hatte die Gläubigen dazu bewegt, ohne dass dabei Zwang im Spiel gewesen war.

In Apg 2,44-45 sehen wir deutlich, dass diese Lebensweise ihren Grund in einer inneren Veränderung hatte. Denn unmittelbar vor der Gütergemeinschaft in Kapitel 2 berichtet Lukas, wie der Heilige Geist auf alle Jünger kam. Weil sie den Heiligen Geist empfangen, veränderte sich ihr inneres Leben und dadurch auch ihr sichtbares Leben, was Lukas in Apg 2,42 so zusammenfassend beschreibt:

Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet.

Die Lehre der Apostel bezeichnet die öffentliche, explizite Theologie. Gemeinschaft, Brotbrechen und Gebet gehören zur unausgesprochenen, impliziten Theologie, die sich im Leben der christlichen Gemeinschaft zeigt. In der

ersten Gemeinde stimmten also das tägliche Glaubensleben und das von ihr verkündigte Evangelium überein. Die Jünger lehrten, dass Jesus der Herr ist und alle Macht im Himmel und auf Erden in seiner Hand hält, dass alles durch ihn erschaffen ist und ihm gehört. Alle, die zu ihm gehören sind Gottes Kinder. Alle Ressourcen Gottes stehen

seinen Kindern zur Verfügung, und Gott kann die Ressourcen seiner Kinder nach Belieben verteilen. Darum war es für die ersten Christen natürlich, ihren Besitz miteinander zu teilen.

Sie glaubten durch den Heiligen Geist an das Evangelium und bekamen eine neue Beziehung zu Christus und dadurch auch zu einander. Diese erneuerte Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch führte zu einem Gemeinschaftsleben in Einheit. In Apg 2,44 und 4,3 lautet das Subjekt des Satzes jeweils „die, die gläubig geworden waren“. Der Grund für das Leben in Einigkeit, Einheit, und Gütergemeinschaft war also der Glaube der Jünger. Sie wurden alle von demselben Heiligen Geist geleitet, vertrauten demselben Retter, wurden von demselben Herrn regiert und lebten folglich auch ein Leben in Einheit. Ein solches Leben legte dann wiederum sichtbares Zeugnis ab von dem Evangelium, das die Gemeinde verkündigte.

Eine solche Kirche ist gesund. Denn ihre Lehre und ihr konkretes Glaubensleben stimmen miteinander überein. Mit anderen Worten, ihre öffentliche, explizite Theologie und ihre implizite, unausgesprochene Theologie entsprechen einander. Aber die Geschichte der Jerusalemer Gemeinde endet hier noch nicht.

Nachdem Lukas die allgemeine Situation der ersten Gemeinde beschrieben hat, legt er den Fokus auf drei Einzelpersonen, an denen wir nochmals das Verhältnis zwischen expliziter, verkündeter Theologie und unausgesprochener, impliziter Theologie erkennen. In Apg 4,36-37 lesen wir zunächst von Barnabas, der später mit Paulus zusammenarbeitete. Wir erfahren, dass er seinen Grundbesitz verkaufte und das Geld den Aposteln gab.

Dieser Verkauf weckt die Aufmerksamkeit. Für Menschen ohne Glauben ist das

Die Gütergemeinschaft war ein natürlicher Ausdruck ihrer Theologie.



eine riskante und gefährliche Entscheidung, für einen Gläubigen dagegen ein Akt der Nächstenliebe und eine natürliche Lebensäußerung. Mit anderen Worten, Barnabas wurde zu dem Verkauf seines Grundbesitzes von dem neuen Leben bewegt, das er erhalten hatte und zu dessen Wesen es gehört, mit anderen zu teilen.

Vor diesem Hintergrund können wir verstehen, warum Hananias und Saphira, von denen Apg 5, 1-11 erzählt, nicht in einer solchen Gemeinde existieren konnten. Ein Ziel von Lukas Bericht über ihr Ergehen ist, uns zu zeigen, dass die Gemeinde nicht darum wuchs, weil sie perfekt und makellos war, sondern vielmehr weil sie gesund war.

## 2. Eine gesunde Gemeinde zeigt die Gefährlichkeit der Sünde auf

Schaut man auf den Erzählfluss von in dem vierten und fünften Kapitel der Apostelgeschichte, so könnte man den Abschnitt über Hananias und Saphira (Apg 5, 1-11) gut auslassen und Apg 5,12 direkt an das Ende des vierten Kapitels anschließen. Aber der Heilige Geist bewegte Lukas dazu, die Geschichte von Hananias und Saphira an dieser Stelle zu berichten.

Nicht nur wird in Apg. 5,11 das erste Mal in der Apostelgeschichte das Wort „Gemeinde“ verwendet. Hier setzte man sich auch erstmals innerhalb der Gemeinde mit Sünde auseinander; es war also der erste Fall von Gemeindegeld. Anlass dafür war die Sünde des Ehepaars Hananias und Saphira. Die Gemeindegeld zeigte Gottes Abscheu gegen Sünde. Das Resultat war ein Gemeindeleben in äußerer und innerer Einheit, das Zeugnis von dem Evangelium ablegte.

Weil die Gemeinde zuvor gesund war, stimmten das Gemeindeleben und das

gepredigte Evangelium überein. Sobald die Gemeinde etwas Ungesundes zeigte, also sobald sie Sünde aufwies, war dies so deutlich und leicht erkennbar, wie ein einzelner Fleck auf weißem Papier.

Um welche Sünde ging es bei Hananias und Saphira? Zunächst einmal können wir festhalten, dass ihre Sünde nicht darin bestand, dass sie nicht spenden wollten. Denn sie gaben einen recht großen Geldbetrag. Ihre Sünde bestand auch nicht darin, dass sie nur einen Teil ihres Vermögens spendeten. Das wäre an sich kein Problem gewesen, denn wie oben gesagt gab es in der Gemeinde keine Regel, die vorschrieb, alle Güter miteinander zu teilen. Gütergemeinschaft geschah einfach als eine spontane schöne Frucht des Heiligen Geistes.

Was war die Sünde von Hananias und Saphira?

Alles zu verkaufen und zu spenden war auch keine Bedingung, um in der christlichen Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Die Sünde des Ehepaars bestand darin, dass sie behaupteten, den ganzen Verkaufspreis gespendet zu haben! Es ging also um Heuchelei und die Absicht, sich anders darzustellen, als sie wirklich waren, damit die andern Gläubigen von ihnen dachten, sie hätten etwas getan, was sie gar nicht getan hatten. Um es direkt zu sagen: Sie wollten die Anerkennung der Gemeinde für ein geistliches Leben, das sie in Wahrheit gar nicht hatten.

Bei dieser Sünde geht es nicht nur um das Lügen vor Menschen bzw. vor der Gemeinde. In Apg 5,4 heißt es, „Du hast nicht Menschen, sondern Gott belogen.“ Das schreckliche Wesen ihrer Sünde war, dass sie behaupteten, alles gegeben zu haben, um in der Gemeinde, die Gottes Eigentum ist, eine Stellung zu erlangen, derer sie gar nicht wert waren.

Wir wollen diese Sünde noch genauer betrachten. Aus den vorangehenden Versen wissen wir, dass das Gemeindeleben der ersten Christen dasselbe Evangelium bezeugte, das die Gemeinde verkündete, sodass Botschaft und Glaubensleben übereinstimmten. Hier bei Hananias und Saphira trat nun Eigensucht an die Stelle der Herrschaft durch den Heiligen Geist und finsterner Betrug an die Stelle einer aufrichtigen, gegenseitigen Annahme. Das war die Sünde, die durch das Verhalten von Hananias und Saphira offenbar wurde. Ihr Verhalten zeigte,

Das Verlangen nach Ansehen vor Menschen verdrängt das Interesse am Evangelium.

dass ihr Interesse an dem Evangelium, an Gottes Gnade und Sündenvergebung sowie an der Hoffnung auf das ewigen Leben durch das Verlangen nach Reichtum und Ansehen vor Menschen verdrängt worden war. Sie begehrten, etwas für sich zu

bekommen, wollten aber nicht die Konsequenzen aus dem reichen Leben ziehen, das ihnen geschenkt worden war.

Wir wollen diese Geschichte noch einmal aus der Sicht eines unbeteiligten Zuschauers betrachten. Was wir sehen, ist ein reicher Mensch, der Gott ein Opfer bringt, ein Gläubiger, der am Gemeindeleben teilhat und einen beträchtlichen Geldbetrag spendet. Wir sehen Menschen, die dem Beispiel von Barnabas folgen, sodass diese eifrige Spendenbereitschaft schon fast zur Gewohnheit wird. Wir sehen, wie Menschen die Arbeit der Kirche finanziell unterstützen. Darum wird es uns bestimmt schockieren, wenn wir im Folgenden beobachten, wie ein Gemeindeglied, das einen Batzen Geld spenden will, von Gott erschlagen wird! Würden wir als Zuschauer nicht denken, dass Gott zu streng ist? Hananias und Saphira haben sich doch in dem Dienst für Gott engagiert und nicht wenig gespendet? Durch das Geld könnten Menschen

unterstützt werden. Ist das nicht alles sehr gut?

So wie in Apg 5,11 finden wir auch schon im Alten Testament Berichte darüber, wie Gott heuchlerische Menschen in seiner Gemeinde erschlug, weil sie nicht aufrichtig waren. In 2 Sam 6 lesen wir von Usa, der starb, weil er die Bundeslade anfasste, obgleich er als Levit hätte wissen müssen, dass niemand die Lade berühren durfte. Auch im Buch Levitikus finden wir einen Bericht darüber, wie Gottes Strafe plötzlich über Menschen kam, die ihm scheinbar ganz korrekt dienten: Lev 10,2 erzählt, wie Aarons Söhne wissentlich ungehorsam waren und fremdes Feuer nahmen, als sie Gott Opfer brachten.

Gottes Strafe erscheint uns in all diesen Fällen vielleicht zu streng. Aber der Moment der Strafe offenbart Gottes Urteil über eine Gleichgültigkeit und Sünde gegenüber Gott, die schon lange bei den Betroffenen vorhanden gewesen sein muss. Darum ermahnen uns diese Geschichten, dass unser Dienst für Gott in Gottesfurcht geschehen muss.

Allen drei Fällen ist Eines gemeinsam: Diese Diener Gottes sagten das Eine, taten jedoch etwas Anderes. Die christliche Gemeinschaft, in der Hananias und Saphira lebten, sprach deutlich von der großen Gnade der Auferstehung und der Gegenwart des Heiligen Geistes. Das Verhalten des Ehepaars offenbarte jedoch etwas ganz Anderes.

Der Levit Usa wusste genau und unterrichtete andere darüber, dass Gott heilig und Gottes Wort zuverlässig ist. Doch er handelte wissentlich dagegen. Aarons Söhne wussten klar und deutlich, dass kein fremdes Feuer für die Opfer erlaubt war, und sie lehrten andere, dass man Gottes Heiligkeit nicht verachten dürfe. Sie selber aber nahmen es nicht so genau mit den Details, die Gott für den Gottesdienst angeordnet hatte.

Sie alle „versuchten Gott“, wie es Apg 5,9 sagt. Das Volk Israel hat schon bei dem Auszug aus Ägypten die Sünde begangen, Gott zu versuchen. Wer Gott versucht, der kennt Gottes klaren Bestimmungen, übertritt sie aber willentlich und fordert so Gott heraus, zu zeigen, ob dieser tatsächlich gemäß seinen Bestimmungen handeln wird. Dahinter steht letztlich die Absicht, zu testen, ob bei Gott Wort und Tat wirklich übereinstimmen. Die Absicht, „Gott zu versuchen“, führt bei Menschen also zugleich dazu, dass das von ihnen bekannte und verkündigte Wort nicht mit dem von ihnen gelebten Leben übereinstimmt. Darum zeigt Gott uns in den oben genannten Bibeltexten sein Gericht über diese Menschen und ihr krankes geistliches Leben.

### 3. Eine gesunde Kirche betont die Autorität des Wortes

Durch ihr Glaubensleben und durch die Art und Weise, wie sie mit dem Widerspruch zwischen verkündetem Glauben und gelebtem Glauben umgeht, zeigte die erste Gemeinde, dass sie eine gesunde Gemeinde war.

Gemeindezucht,  
schreckte  
außenstehende  
Menschen  
nicht ab

Wir können sehen, wie sie vom Heiligen Geist kontrolliert und durch Gottes heilige Liebe geleitet wurde, wie sie im Licht der Wahrheit wandelte und Gott sie mit Kraft beschenkte. Aufgrund ihrer

Haltung gegenüber Gott wurde die Gemeinde ganz vom Heiligen Geist regiert. Als dann unaufrichtige, heuchlerische Menschen in ihrer Mitte auftraten, widerstanden ihnen die Sprecher der Gemeinde auf der Stelle mit einem

Glauben, den ihnen der Heilige Geist offenbarte.

Doch darüber hinaus, müssen wir beachten, dass die erste Gemeinde nicht nur Sünde verdammt, sondern die Vergebung verkündigte. Denn Gottes Wort ist nicht nur Gesetz, das Menschen ihre Sünde aufdeckt. Vielmehr heißt es in Apg 2, 37-38 am Ende der Predigt von Petrus:

Als sie aber das hörten, ging's ihnen durchs Herz, und sie sprachen zu Petrus und den andern Aposteln: Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir tun? Petrus sprach zu ihnen: Tut Buße, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes.

Ähnliches lesen wir auch in den folgenden Kapiteln.

Dass die Gemeinde mit der Sünde in ihrer Mitte aufräumte, schreckte die Außenstehenden nicht ab. Sondern es kamen noch mehr Menschen, um die Botschaft vom Heil zu hören. Wir sehen also: Auch in der ersten Gemeinde gab es Sünde und Dinge, die Gott nicht gefielen. Aber das verhinderte nicht das Wachstum der Gemeinde, denn die Gemeinde räumte mit der Sünde sofort auf. Dadurch konnten die außenstehenden Menschen mit Gewissheit glauben, dass die Botschaft der Gemeinde wahr ist und dass der Gott, von dem sie sprach, ein lebendiger Gott ist. Wenn die Kirche ein solches Leben lebt, in dem die verkündete, explizite Theologie und die unausgesprochene, implizite Theologie übereinstimmen, dann ist die Kirche gesund und dann wird sie auch wachsen.

# Die Herausforderungen durch ein monistisches Weltbild und die Notwendigkeit des Gebrauchs von indigenen Sprachen und Ressourcen in Afrika

Jim Harries

Die Zusammenarbeit zwischen dem Westen und Afrika scheint sich in einem endlosen Kreislauf zu bewegen. Dem Westen wurde unglaublicher Wohlstand beschwert, weil er die ökonomischen Mittel in die Hand nahm und materiell produktiv wurde. In Afrika dagegen werden Weltbild, Lebensweise und die Logik der Ökonomie von einem Monismus beherrscht, der Gleichheit fordert, aber Armut aufrechterhält. Solange die Hilfsversuche des Westens in Afrika diese Wurzel der Armut ignorieren, tragen sie faktisch zum Fortbestehen der Armut bei. Dieser Artikel vertritt die These, dass die entscheidende Ursache für die Unfähigkeit von westlichen Missions- von Hilfsprojekten, den Kreislauf der Armut zu durchbrechen, in dem Gebrauch westlicher Sprachen und Ressourcen liegt. Dadurch wird das Beherrschen westlicher Sprachen in der Interaktion zu einem Machtfaktor, der den Menschen in Afrika falsche ökonomische Signale gibt. So ist es im ökonomischen Interesse vieler Afrikaner, ausländisches Wissen zu pauken, das für ihrem indigenen Kontext wenig relevant ist, während lokal verankertes Wissen vernachlässigt wird und eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Monismus unterbleibt.

*Jim Harries (PhD) arbeitete drei Jahre unter dem Kaonde-Volk in Sambia. Seit 1993 lebt er in einem Luo-Dorf in West-Kenia. Nachdem er viele Jahre Theologie im Theological Education by Extension-Programm des Yala Theological Centre und Siaya Theological Centre in West-Kenia unterrichtete, ist er nun Teilzeitlehrer an der Kima International School of Theology. Er erlernte die Sprachen Kaonde, Luo und Swahili. Harries ist Vorsitzender der Alliance for Vulnerable Mission und Assistenzprofessor in den USA an der William Carey International University und der Global University. Email: jimoharries@gmail.com.*

*Dem Artikel liegt ein Vortrag auf der „Global Conference on Vulnerable Mission“ zugrunde (Abilene Christian University, 7.–10. März, 2012), der unter dem Titel „The Need for Indigenous Languages and Resources in Mission to Africa in Light of the Presence of Monism/Witchcraft“ in*

*Missio Dei: A Journal of Missional Theology and Praxis erschien.<sup>1</sup> Übersetzung, redaktionelle Bearbeitung und Abdruck erfolgten mit freundlicher Genehmigung des Autors durch Meiken Buchholz.*

## Einleitung

„Das Ziel der Missionare war, dass christliche Gemeinden entstanden, die sich selber tragen konnten.“<sup>2</sup>

Dieses Zitat von Grace Wamue, das sich auf westliche Missionare in Ostafrika in

---

1 *Missio Dei: A Journal of Missional Theology and Praxis* 4, no. 1 (Februar 2013) Siehe <http://missioideijournal.com/article.php?issue=md-4-1&author=md-4-1-harries>.

2 Grace Nyatugah Wamue, „The Use of European Traditions in the Study of Religion in Africa: East African Perspectives“, in *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, hg.v. Frieder Ludwig und Afe Adogame, Series of the African Association for the Study of Religions (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz, 2004), 366.

der Zeit ab 1890 bezieht, zeigt, dass die Bemühungen westlicher Missionare, ihre Arbeit in Afrika selbsttragend werden zu lassen, nichts Neues sind. Nichtsdestotrotz ist Abhängigkeit ein bleibendes Problem in Afrika. Dieser Artikel fragt, warum das so ist, und versucht Antworten zu geben. Im Anschluss werden Wege zur Abhilfe vorgeschlagen.

Der traditionelle westliche Ansatz bei der Planung von Entwicklungshilfe-Projekte, besteht darin, ökonomisch durchführbare Strukturen zu entwerfen, in der Annahme, dass diese später entsprechend ihrer Vorstellung genauso weitergeführt werden. Es hat sich jedoch gezeigt, dass es für Afrikaner schwer ist, auf dieselbe Weise weiter zu arbeiten, wie Missionare es taten. Das kann zumindest teilweise mit ihrer Neigung zum Monismus erklärt werden, der sich vom dualistischen Denken des Westens unterscheidet. Weil für viele Afrikaner das Physische und das

Spirituelle keine getrennten, leicht zu unterscheidenden Kategorien darstellen, neigen sie dazu, ökonomische Strukturen zu schaffen, die auf einer wirtschaftlichen Rationalität beruhen, die den ihnen vertrauten Gedankengängen über spirituell und physisch entspricht. Der Westen hat

auf diese Praxis mit bloßem Ignorieren reagiert, in der Annahme, dass Afrikaner – wie John Locke lehrte – eine leere Tafel seien, auf die Neues geschrieben wird. Doch leider (bzw. glücklicherweise!) wurde dieses „Neue“ immer wieder von bestehenden Vorverständnissen gestört.

In diesem Artikel setze ich Monismus mit Zauberei gleich. Monismus, also die Annahme, dass alle physisch-materiellen Faktoren auch spirituell sind (und alle spirituellen Faktoren umgekehrt auch materiell), ist sehr weit verbreitet im

subsaharischen Afrika. Weil zumindest in einigen Teilen Afrikas „Götter“ anthropozentrisch sind,<sup>3</sup> ist ein Unglück folglich immer von oder durch einen menschlichen Akteur verursacht. Dieser menschliche Akteur kann auch jemand sein, der schon gestorben ist, oder eine feindliche Neigung im Herzen einer lebenden Person. Die Vorstellung, dass die Geister der Verstorbenen durch das Herz von Lebenden wirken, verleiht der Furcht vor Zauberei solche Macht.<sup>4</sup> Ich verstehe Zauberei also als Furcht vor der Macht der widrigen Gefühle im Herzen anderer, insbesondere vor dem Neid anderer Menschen.<sup>5</sup>

Durch die weit verbreitete und gefeierte Praxis, formelle Kommunikation in Afrika in europäischen Sprachen zu führen, bleiben diese Zusammenhänge im afrikanischen Denken meist verborgen. Angesichts einer zunehmend globalisierten Kommunikation erleben Afrikaner einen wachsenden Druck, die europäischen Sprachen genauso zu gebrauchen wie es dem westlichen Sprachgebrauch entspricht, unabhängig davon, wie sie selber die Welt um sich herum verstehen. Während also das traditionelle Weltbild durch den weitverbreiteten, aber informellen Gebrauch afrikanischer Sprachen verbreitet wird, bleibt es in formellen Kontexten verborgen, also in den Kontexten, mit denen sich Westler meistens beschäftigen. Darum halte ich den

---

3 Joseph G. Healey, *A Fifth Gospel: The Experience of Black Christian Values* (Maryknoll, NY: Orbis, 1981), 146.

4 Vgl. Jim Harries, *Pragmatic Theory Applied to Christian Mission in Africa: With Special Reference to Luo Responses to 'Bad' in Gem, Kenya* (PhD thesis, University of Birmingham, 2007), 210, <http://etheses.bham.ac.uk/15>.

5 Vgl. Jim Harries, „Witchcraft, Envy, Development, and Christian Mission in Africa“, *Missiology: An International Review* 40, no. 2 (April 2012): 129–39.

Monismus –  
alle physisch-  
materiellen  
Faktoren sind  
zugleich  
spirituelle  
Faktoren-

Ansatz der *Vulnerable Mission* („verletzliche Mission“), der auf den Gebrauch lokaler Sprachen besteht, für notwendig, damit westliche Missionare tatsächlich „informiert“ sind über den Kontext, in dem sie arbeiten. Gemäß der in diesem Artikel verwendeten Definition, schließt *Vulnerable Mission* (VM) darüber hinaus den Gebrauch lokaler Ressourcen ein. Dadurch werden die Menschen in Afrika von dem ständigen Druck befreit, den Missionaren als ihren ausländischen Geldgebern gefallen zu müssen. VM ist kein optionaler Lösungsansatz. Vielmehr ist es ein Muss, dass die Arbeit vor Ort mit lokal zugänglichen Sprachen und Ressourcen durchgeführt wird. Die Frage ist, ob ein westlicher Missionar im Stande und darauf vorbereitet ist, mit lokalen Ressourcen zu arbeiten.

## Was sagt die Bibel dazu?

Die Frage der Gleichheit dominiert gegenwärtig die internationalen Beziehungen. Auch wenn diese Diskussion manche Aspekte einschließt, die sich in biblischen Gleichheits-Prinzipien finden, so entsprechen diese doch noch nicht dem ganzen Bild, das die Bibel zu diesem Themenbereich zeichnet. Man kann gute Argumente dafür finden, materielle Gaben der Barmherzigkeit an Menschen zu geben, denen es nicht so gut geht. Aber es finden sich auch gute biblische Argumente dafür, eine geistliche Botschaft zu vermitteln, die sich nicht auf materielle Versorgung stützt. Eine solche Botschaft liegt der Bibel, dem biblischen Weltbild und Gottes Ziel für die Menschheit zugrunde. Denn die Berufung zum christlichen Dienst bedeutet laut der Bibel nicht, dass man in dem Dienst für Gott verbleibt, solange dieser sich als materiell lohnend erweist. Bei diesem Dienst werden materielles Wohlergehen und die geistliche Stellung

vor Gott nicht gleichgesetzt. Gottes Propheten bezahlten Menschen nicht dafür, Gottes Willen zu tun. Sie kamen auch nicht dem Wunsch der Menschen nach, dass die Nachfolge Jesu den eigenen wirtschaftlichen Interessen diene. Es geht in der Bibel auch nicht darum, Menschen zu zwingen, die „richtige“ Theologie in einer bestimmten Sprache zu verbreiten, während das verinnerlichte mit tiefen Emotionen verbundene Weltbild weit entfernt bleibt von dieser Orthodoxie.

Als Jesus seine Jünger als Missionare aussandte, sandte er sie als Schafe unter Wölfe und wies sie ausdrücklich an, „keinen Geldbeutel, keine Tasche, keine Schuhe“ mitzunehmen (Lk 10, 3-4).<sup>6</sup> Diese Anweisungen werden an anderer Stelle wiederholt (Lk 9,3; Mt 10,9, Mk 6,8-9).

Der Grund für diese Anweisungen ist in unserer Zeit oft nicht klar verstanden worden. Viele Missiologen sind über sie hinweggegangen, haben sie ignoriert oder betrachten sie als überholt (vgl. Lk 22,35-36). Die *Alliance for Vulnerable Mission* (AVM) ist darum bemüht, diese vergessenen, ursprünglichen Prinzipien für den christlichen missionarischen Dienst wiederzubeleben.<sup>7</sup> Dabei werden sie nicht absolut verstanden – es mag manchmal angebracht sein, eine Tasche mitzunehmen, aber in einer anderen Situation ist es richtig, sie zu Hause zu lassen.

Das Prinzip, lokale Sprache zu benutzen, hat eine zusätzliche biblische Begründung im Pfingstereignis (Apg 2,6-12) und in Lukas Bericht über Paulus (Apg 22,1-2). Auch dies versteh ich nicht als

Ausgesandt ohne Geldbeutel, ohne Tasche, ohne Schuhe – was bedeutet das für Missionare heute?

<sup>6</sup> Alle Bibelzitate folgen, so nicht anders vermerkt, der Lutherbibel 2017.

<sup>7</sup> Siehe <http://vulnerablemission.org>.

absolute Forderung. Es dürfte aber für die Menschen zur Zeit der Bibel offensichtlich gewesen sein, dass es von Vorteil war, eine Sprache zu benutzen, die die Zuhörer verstanden – was Paulus und Barnabas zu ihrem eigenen Leidwesen in Apg 14,8-20 nicht getan hatten.

## Die Sprachen

Die anfangs zitierte Behauptung „Das Ziel der Missionare war, dass christliche Gemeinden entstanden, die sich selber tragen konnten“, schien mir so unpassend und anstößig, weil sie aus dem Jahr 1890 stammt.<sup>8</sup> Da ich seit 1988 in Ostafrika arbeite,<sup>9</sup> verblüffte es mich, zu sehen, dass es dieses Anliegen schon so lange gab. Ich hatte fälschlich angenommen, dass diese Frage erst jüngere Missionars-Generationen beschäftigte. Wir neigen ja schnell dazu, mit dem Finger auf die früheren Generationen zu zeigen und auf das, was sie „vermasselt“ haben, und gehen selbstverständlich davon aus, dass wir es heute besser wissen. Aber nun sah ich mich mit der Frage konfrontiert, ob wir vielleicht schlicht die Fehler der Vergangenheit wiederholen?

Den Bemühungen westlicher Missionare der letzten 120 Jahren, Menschen dabei zu helfen, sich selbst versorgen zu können, haben zweifelsfrei gewisse gemeinsame Züge. Einer davon ist ihr Optimismus, also der implizite Glaube an die Erreichbarkeit des Ziels. Zu manchen Zeiten ebte dieser Optimismus etwas ab. Ich habe einige Missionare gesehen, deren Optimismus sich im Laufe ihrer Dienstzeit nach und nach

abgenutzt hat. Tatsächlich scheint bei hingegebenen, engagierten Missionaren der Optimismus, dass ein Projekt selbsttragend wird, abzunehmen, je länger sie in Afrika arbeiten. Das Nachlassen des Optimismus ist auch darum ein Problem, weil es mit Unmut auf beiden Seiten der Beziehung verbunden ist. Diejenigen, denen der Optimismus abhandengekommen ist, machen sich leicht derselben Sünde schuldig, wie die Spione, die Mose in das verheißene Land schickte und die den Israeliten den Mut raubten, das Land zu erobern, das sie mit Gottes Hilfe hätten einnehmen können (3 Mose 13).<sup>10</sup>

Tief im menschlichen Wesen scheint eine Vorliebe für Optimisten verankert zu sein. Darum lieben die Menschen diejenigen Politiker, die mit positiven Prognosen in den Wahlkampf ziehen. Eine optimistische Halbwahrheit kommt meist besser an als die entmutigende ganze Wahrheit! Optimistische Halbwahrheiten können Menschen tatsächlich zum Handeln antreiben. Aber was passiert wenn (wie im Fall von Mission und Entwicklung in Afrika) die optimistischen Halbwahrheiten sich tendenziell mit Vorteilen für Ausländer und einigen wenigen Privilegierten verbunden sind, aber die breite Masse weiter am Hungertuch nagen lassen? Könnte es da vielleicht hilfreich sein, die Situation gründlicher zu bedenken?

Enttäuschter  
Optimismus  
schafft Unmut  
auf beiden  
Seiten.

---

8 Siehe Fußnote 2.

9 Siehe Jim Harries, „Meeting the Indigenous Church: A Personal Account of an African Missionary Journey“ (unpublished manuscript, 2009), <http://www.jim-mission.org.uk/harries-bio.pdf>.

---

10 Ich habe an anderer Stelle auf die Abhängigkeit von Gottes Fürsorge hingewiesen, in der sich westliche Missionare in der Mehrheitswelt wiederfinden, die sie so nicht aus ihrer Arbeit „zu Hause“ kennen. Siehe Jim Harries, „Providence and Power Structures in Mission and Development Initiatives from the West to the Rest: A Critique of Current Practice“, *Evangelical Review of Theology* 32, no. 2 (April 2008): 156–165.

Sollten wir z.B. optimistischer sein hinsichtlich der Fähigkeit der Afrikaner, den Glauben an Zauberei als irrelevant für „hier und heute“ hinter sich zu lassen? Die Betroffenheit angesichts der Misere von „Kinder-Hexen“<sup>11</sup> hat in den letzten Jahren geholfen, problematische Aspekte der afrikanischen Kultur ins Bewusstsein zu rufen.<sup>12</sup> „Religiöse“ Aspekte in der Kultur nigerianischer Völker wurden als „böse“ identifiziert, statt nur als „Opium fürs Volk“ kritisiert zu werden.<sup>13</sup> „Zauberei“ bzw. „witchcraft“ sind die Begriffe, die im Deutschen und Englischen verbreitet sind, um ein breites Spektrum von offensichtlich sehr gegensätzlichen Überzeugungen zu bezeichnen, die auf dem afrikanischen Kontinent weit verbreitet sind.<sup>14</sup>

Ich habe schon an anderer Stelle auf die Probleme hingewiesen, die im Laufe

---

11 See Stepping Stones Nigeria, „Child ‘Witches,’“ *The Issues*, [http://www.stepsstonesnigeria.org/\\_witchcraft.html](http://www.stepsstonesnigeria.org/_witchcraft.html).

12 Überlegungen, die die Probleme Afrikas als spezifisch für diesen Kontinent betrachten, sind im Laufe der Geschichte verschiedentlich unterdrückt worden, wie auch Ogot erklärt, in Bethwell A. Ogot, *Reintroducing Man into the African World: Selected Essays 1961–1980* (Kisumu, Kenya: Anyange Press, 1999). Okot p’ Bitek, *Religion of the Central Luo* (Nairobi, Kenya: East African Literature Bureau, 1971), 10–58, versucht die Berichte von Europäern über afrikanische Gemeinschaften zu entkräften.

13 Vgl. die Bewertung der Religion durch Karl Marx in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (siehe in der englischen Ausgabe, *Critique of Hegel’s “Philosophy of Right”*, übersetzt von Annette Jolin und Joseph O’Malley, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (New York: Cambridge University Press, 1972), 131. Ich benutze den Begriff „religiös“ in Anführungszeichen, da meiner Meinung nach die Kategorie „Religion“ in Bezug auf Afrika meistens eine falsche Zuordnung darstellt.

14 Gerrie ter Haar, *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa, Religion in Contemporary Africa* (Trenton, NJ: Africa World Press, 2007).

einer Übersetzung ins Englische entstehen können.<sup>15</sup> Wenn afrikanische Phänomene mit englischen Begriffen bezeichnet werden, erhalten sie unvermeidlich einen inhaltlichen Ballast, der nicht unbedingt mit dem Phänomen selbst zu tun hat. Dies ist bei dem Begriff „Zauberei“ (witchcraft) der Fall. Diesen Begriff benutzen heute Menschen aus der westlichen Welt selten, um von sich selber zu reden. In diesem Begriff schwingt implizit die Frage mit, ob Afrika der Zeit hinterherhinkt und einfach aufhören sollte „an etwas zu glauben“,<sup>16</sup> dass die Westler schon vor langer Zeit hinter sich gelassen haben.

Ohne hier weiter in linguistische Details gehen zu können, möchte ich einen Ausweg aufzeigen, um die Grenzen des Verstehens zu überwinden, die uns durch westliche Vorstellungen über die Zauberei auferlegt werden, „an“ die Afrikaner – vermeintlich aus Unwissenheit – „glauben“. Mein „Ausweg“ besteht darin, dass ich statt von „Zauberei“ von „Monismus“ und manchmal von „Neid“ spreche. Monismus gebrauche ich dabei als Gegenbegriff zum dem in der westlichen Welt vorherrschenden Dualismus (verstanden als Trennung zwischen dem Physischen/Materiellen und dem Spirituellen). Das sich stetig mehr ausbreitende Erklärungssystem des Westens erklärt Ereignisse in physikalischen Begriffen. Diese Vorstellung von der Realität lässt andere ursächliche Faktoren außen vor, wie z.B. Götter, Geister, Flüche und Omen. Monistische Erklärungssysteme

---

15 Siehe z.B. Jim Harries, *Vulnerable Mission: Insights into Christian Mission to Africa From a Position of Vulnerability* (Pasadena: William Carey Library, 2011), 239–255.

16 Begriffe wie „an etwas glauben“ stammen aus der relativ intellektuellen modernen westlichen Christenheit. Für Afrikaner ist „Zauberei“ eher etwas, das einfach zum Leben dazu gehört, als etwas, „an das man glaubt“ oder nicht.



gehen dagegen von einer Fülle von Ursachen aus, die immer auch geistliche Faktoren einschließen.<sup>17</sup>

Indem ich den Begriff Monismus (und manchmal Neid) an Stelle von Zauberei verwende, hoffe ich, für unsere Überlegungen über „Afrikas Probleme“ etwas mehr Spielraum zu gewinnen. Bei dem, was „Entwicklung“ behindert, geht es nicht darum, Zauberei zu überwinden – womit recht grausame Praktiken wie Ertränken, Vergiften oder Verbrennen von Menschen assoziiert werden. Das Hindernis ist vielmehr eher philosophischer Natur, nämlich der Monismus. Mein Gebrauch des Begriffs Monismus beinhaltet auch eine Kritik an der Tendenz in einigen gegenwärtigen Forschungen, monistisches Denken zu bewerten. Ich beziehe mich hier auf Vertreter einer holistischen Mission und den Gebrauch des Begriffs *umoja* (Swahili für „Eins-Sein“), mit dem Tearfund seine Strategien für eine selbsttragende Entwicklung in der Mehrheitswelt bewirbt u.a.m.<sup>18</sup> (Einige Verwirrung scheint durch den verbreiteten Gebrauch des Englischen entstanden zu sein, in dem „holy“ und „holistic“ ähnlich klingen.) Ich will nicht den Wert holistischer Zugänge für bestimmte Situationen, soziale Kontexte oder Probleme leugnen, aber ich vertrete die Ansicht, dass sowohl dem Evangelium als auch der westlichen Gesellschaft ein gewisser Dualismus innewohnt und dass dieser Dualismus in beiden Fälle wesentlich ist. Der wesentliche Dualismus im Evangelium wurzelt in der Unterscheidung zwischen Gott und der Welt. Der wesentliche Dualismus in westlichen Gesell-

schaften, ist die Trennung zwischen dem Geistlichen/Spirituellen und dem Physischen/Materiellen. Die Tatsache, dass diese beiden Dualismen mit einander zusammenhängen, weist auf christliche Wurzeln im westlichen Dualismus hin, der jedoch zugleich auch ein Resultat des philosophischen Realismus ist.<sup>19</sup>

Wenn wir davon ausgehen, dass monistisches Denken in verschiedener Weise dem menschlichen Wohlergehen entgegensteht, und dass es – aus christlicher Sicht – theologische Irrtümer enthält, dann ergibt sich Frage, wie es am besten so verändert werden kann, dass dualistisches Denken Raum gewinnt. Die im westlichen Denken bevorzugte Option folgt den Lehren von John Locke, der den menschlichen Geist als eine leere Tafel verstand, auf die Informationen geschrieben werden. Ihm zufolge entsteht alles Verstehen aus physikalischen Stimuli, die von den Sinnen wahrgenommen werden.<sup>20</sup> Dieses Erziehungsmodell ist vom Westen auch in der Mehrheitswelt angewendet worden. Es meint, wenn Afrikanern dasselbe pädagogische Input gegeben wird wie Westlern, dann wird es auch in denselben Fähigkeiten resultieren. Zwei wichtige, eng miteinander verbundene Denk-

Der menschliche Geist als leere Tafel?

---

17 Eine Kategorie wie „geistliche Ursachen“ ist natürlich in einer dualistischen Sicht begründet und ergibt für Monisten keinen Sinn.

18 Siehe Tearfund International Learning Zone, „Umoja“, Churches, <http://tilz.tearfund.org/Churches/Umoja>.

---

19 Realismus ist die Überzeugung, „dass die Objekte unserer Sinneswahrnehmungen real sind oder an sich existieren, unabhängig davon, ob sie dem menschlichen Geist bekannt sind, von ihm wahrgenommen werden oder zu ihm in Beziehung stehen.“ Harold H. Titus, Marilyn S. Smith und Richard T. Nolan, *Living Issues in Philosophy*, 9th Aufl. (Oxford: Oxford University Press, 1995), 283. Diese Überzeugung konstituiert eindeutig einen Dualismus, der Dinge unterscheidet in solche, die real sind, und solche, die „nicht real“ sind.

20 Internet Encyclopedia of Philosophy, Beitrag „John Locke (1632–1704)“, <http://www.iep.utm.edu/locke> (eingesehen am 13.August 2011).

voraussetzungen liegen diesem Denken zu Grunde:

1. Was Kinder im Westen mitbringen, wenn sie in das Schulsystem eintreten, das befähigt sie dazu, von der ihnen gegebenen Ausbildung zu profitieren. Für Afrikaner gilt dasselbe.

2. In der afrikanischen Denkweise gibt es nichts, das ihre Fähigkeit beeinträchtigt, sich westliche Ausbildung auf dieselbe Weise anzueignen wie Westler.

Leider treffen wir hier sehr schnell auf ein Problem, das mit Sprache zu tun hat. Bildung wird in Afrika größtenteils durch westliche Sprachen vermittelt. Wenn wir davon ausgehen, dass Sprachen in Verbindung mit bestimmten westlichen Kulturen verstanden werden müssen, damit sie richtig funktionieren, dann ist diese Voraussetzung in Afrika nicht gegeben. Afrikanische Sprachen und Kulturen sind dagegen etwas, das Menschen im Westen nicht haben. Die Existenz dieser Sprachen/Kulturen „stört“ afrikanische Menschen bei ihrer Beschäftigung mit westlicher Bildung, z.B. durch die Art und Weise, wie sie das Verständnis westlicher Sprachen beeinflussen.

Die Behauptung, ein Kind sei bei Schuleintritt wie eine leere Tafel,<sup>21</sup> ist schwer zu belegen, nicht zuletzt, weil das Familienleben, das sehr prägend für die Kindheit ist, sich von Kultur zu Kultur, Land zu Land, Volk zu Volk und Sprachgruppe zu Sprachgruppe stark unterscheidet. Aus linguistischer Sicht kann man hier auf die impliziten und expliziten Übersetzungsvorgänge verweisen, die nötig sind, wenn ein Kind in

der Schule Englisch lernt und Zuhause eine andere Sprache benutzt. In großen Teilen Afrikas ist ein grundlegendes monistisches Weltbild schon etabliert, bevor ein Kind mit der formalen Schulbildung beginnt. Es ist für ein Kind und ebenso für einen Erwachsenen schwer, diese Art von Vorprägung zu durchbrechen, die ihnen von der monistischen Gemeinschaft mitgegeben ist, in der sie leben und sich zu einander verhalten, auch wenn sie sich mit westlicher Bildung beschäftigen.

Ein Blick auf die pädagogische Praxis zeigt, dass die Suche nach einem Ausweg aus den Vorgaben des monistischen Denkens der Strategie gefolgt ist, das monistische Denken zu ignorieren und darauf zu vertrauen, es würde von selbst aufhören. Darum unterscheiden sich die Bildungssysteme, die für Afrika entworfen werden, (einschließlich der theologischen Ausbildungssysteme) nicht von denen des Westens. Das trifft umso mehr zu angesichts der Fortschritte in der Kommunikationstechnologie, die die Globalisierung ermöglichen. Dank der Globalisierung kann sich der Provinzialismus von Menschen ausbreiten, die meinen, ihr Provinzialismus wäre universal.<sup>22</sup>

Es scheint unglaublich, dass Menschen um einer Art oberflächlicher Uniformität willen die großen Unterschiede zwischen sich selbst und anderen ignorieren. Es wäre hilfreich, einen durchdachten Ansatz zu wählen, statt die kontextuelle Komplexität zu ignorieren. Pädagogisches Allgemeinwissen besagt, dass Lernen da beginnen sollte, wo der Lernende sich befindet, und ihn dann

---

21 Zu dieser „Tabula rasa“ siehe die vorangehenden Ausführungen zu Locke. Dieses Denken setzt voraus, dass Erziehung und Familienleben afrikanischer Kinder mit denen westlicher, englisch-muttersprachlicher Kinder identisch ist oder zu mindestens in gleicher Weise funktioniert.

---

22 Vgl. Samuel M. Tshehla, „Can Anything Good Come Out of Africa?: Reflections of a South African Mosotho Reader of the Bible“, *Journal of African Christian Thought* 5, no. 1 (2002): 23.

dorthin bringt, wo er noch nicht ist. Das gegenwärtige Bildungssystem in großen Teilen Afrikas ignoriert die kulturellen Unterschiede zwischen Afrika und dem Westen, wenn es davon ausgeht, die Menschen befänden sich „an demselben Ort“ wie im Westen.

Wenn das Bildungssystem in Afrika so ineffektiv ist, warum ist es dann so populär und weitverbreitet? Die Antwort heißt kurz: Subventionen. Weder ist das Bildungssystem in großen Teilen Afrikas auf heimischem Boden entstanden noch ist seine Übernahme von dem motiviert, wie sich dieses System für die Gesellschaft auswirkt oder wie es Menschen hilft, etwas in ihrer Gesellschaft zu bewirken. Wäre dies der Fall, dann würden Afrikaner für

die Ausbildung ihrer Kinder ihre eigene Sprache verwenden. Aber stattdessen wurde in Afrika der Wert westlicher Bildung in den Verbindungen gesehen, die sie zur weiten Welt derjenigen Menschen schafft, die europäische Sprachen sprechen. Der Grund dafür, dass diese Verbindungen so entscheidend in afrikanischen Gesellschaften sind, ist, dass Englisch (vielleicht mehr als andere europäische Sprachen) die dominante Sprache bei zahlreichen Formen von Wohltätigkeit und Hilfsleistungen ist. Mit gutem Englisch bekommt man diese Hilfe und die Kontrolle über sie, wogegen diejenigen ohne gute Englischkenntnisse den Launen derer ausgeliefert sind, die Englisch können. Die Macht der englischen Sprache liegt nicht darin begründet, wie sie einer Gesellschaft hilft, sich selbst zu helfen, sondern darin, wie sie Gesellschaften abhängig macht von Hilfsleistungen von außen.

Ein solches Bildungssystem kann der Entwicklung einer Gesellschaft nachhaltig Grenzen setzen: Es fordert von

den Schüler einen großen Einsatz an Zeit und Geld, um die Unterrichtssprache zu erlernen, bevor sie überhaupt beginnen können, dem Unterricht zu folgen. Das führt dazu, dass der Unterricht nicht vom Bekannten zum Unbekannten voranschreitet, sondern vom Unbekannten zum Unbekannten. Folglich ist der Gebrauch afrikanischer Sprachen entscheidend, damit der Unterricht in Afrika wirklich effektiv sein kann. Es gibt starke Argumente dafür, das gesamte Bildungssystem jedes Volkes in dessen Muttersprache durchzuführen.<sup>23</sup> Auch wenn das vorläufig nicht gelingt, so ist es für mich ein klarer Fall, dass die Zukunftsaussichten für den Gebrauch afrikanischer Sprachen im Bildungssystem weitaus besser sind, als für die gegenwärtig dominierenden europäischen Sprachen.

Einige Wissenschaftler mögen das Argument anführen, dass der Gebrauch von Englisch in Afrika den großen Vorteil hat, Zugang zu schriftlichem Material zu geben und eine *Lingua franca* für den ganzen Kontinent zur Verfügung zu stellen. Kwesi Prah kritisiert diese Sichtweise auf das Schärfste.<sup>24</sup> Wenige Wissenschaftler scheinen sich gefragt zu haben, warum jede afrikanische Sprache scheinbar daran gescheitert ist, ein Instrument für eine fortschrittliche Bildung zu werden. Man müsste weiter nach den Implikationen fragen, die sich

---

23 Siehe Kwesi Kwaa Prah, „The Burden of English in Africa: From Colonialism to Neo-Colonialism“, (Grundsatzreferat vor dem *Department of English* auf der 5. Internationalen Konferenz zum Thema „Mapping Africa in the English-Speaking World“ (University of Botswana, Francistown, Botswana, 2.-4. Juni 2009), <http://www.casas.co.za/FileAssets/NewsCast/misc/file/The%20Burden%20of%20English%20in%20Africa%20University%20of%20Botswana%20June09%20Version2.pdf>.

24 A.a.O., 5.

Mit gutem  
Englisch  
bekommt man  
Zugang zu und  
Kontrolle über  
westliche Hilfe.

daraus ergeben, dass eine afrikanische Sprache anscheinend kein Instrument für „moderne“ Bildung sein kann. Könnte es sein, dass afrikanische Sprachen Charakteristika haben, durch die sie unvereinbar mit dem modernen Bildungssystem sind? Wenn es solche Charakteristika gibt, wie kann dann das Erlernen europäischer Sprachen an sich Menschen befähigen, dieses Hindernis zu überwinden? Wenn wir davon ausgehen, dass der Inhalt afrikanischer Sprachen aus dem Inhalt afrikanischer Lebensweisen entspringt, führt dann das Erlernen einer anderen Sprache „wie durch Zauberei“ zu einer Veränderung der Lebensweise? Oder macht der weit verbreitete Gebrauch des Englischen Menschen abhängig von etwas, das sie nicht verstehen, weil es nicht Teil dessen ist, was sie ausmacht? Hätten wir Beispiele von nicht-europäischen Sprachen, die erfolgreich als Unterrichtssprache in der höheren Ausbildung verwendet werden, dann könnte man eventuell sagen, dass der Gebrauch von Englisch eine freie Wahl ist, die afrikanische Schüler treffen. Aber so wie es sich faktisch darstellt, ist Englisch – sofern die Schüler überhaupt auswählen können – eine Wahl, die zugleich größtenteils ausschließt, dass der Lebenskontext der afrikanischen Schüler ernstgenommen wird. Diese den afrikanischen Schülern vorgegebene Wahl beeinträchtigt sie ihr Leben lang.<sup>25</sup>

Nehmen wir zum Beispiel den Unterschied zwischen Monismus und Dualismus. Die englische Sprache ist „zu-

hause“ in dualistischen Kontexten. Wenn sie von dualistisch geprägten Menschen verwendet wird, kann sie sehr effektiv sein, weil die Art und Weise, wie sie gebraucht wird, dem Leben der betreffenden Menschen entspricht. Wenn sie aber von einem monistisch geprägten Volk verwendet wird, dann verlässt sie ihr heimatliches Gewässer. Die in ihr implizierten Kategorien sind nicht länger zutreffend. Darum tut sie monistisch geprägten Menschen einen schlechten Dienst, insofern sie nicht die englische Sprache so anpassen, dass sie diese auf ihre eigene Weise gebrauchen. Solche „Adaptionen“ des Englischen laufen aber der ursprünglichen Absicht entgegen, nämlich dass Englisch ein Mittel sein soll, um die Kommunikation mit der mächtigen, wohlhabenden internationalen Gemeinschaft zu erleichtern und um Entwicklung und Wohlstand auf westlichem Niveau zu erreichen.

In der globalisierten Welt wird es immer schwieriger, dass verschiedene Völker Englisch so gebrauchen, wie es ihnen entspricht. Denn zu viele Leute versuchen, Englisch internationalen Standards anzugleichen. Darum ist das Ziel vieler monistisch geprägten Menschen vor allem, Englisch so zu gebrauchen, „wie es sein sollte“, auch wenn ein solcher Gebrauch ihrer eigenen Lebenserfahrung widerspricht und für sie nicht viel Sinn ergibt. Das heißt, Englisch muss gepaukt werden, wofür afrikanische Unterrichtspläne einen großen Teil des Stundenplans vorsehen. Wie die zahlreichen Anschuldigungen wegen Bestechung in der Wirtschaft und anderen Bereichen zeigen, hat dieser Bildungsansatz keine wirkliche Verbesserung gebracht. Als Resultat lässt sich also festhalten, dass der Einsatz von Fördermitteln für den Gebrauch von Englisch und anderen nicht-afrikanischen Sprachen in Afrika den Kontinent lähmt.

---

25 Die Forderung, eine afrikanische Sprache als Unterrichtssprache zu gebrauchen, bedeutet natürlich nicht, dass europäischen Sprachen nicht mehr als Fach unterrichtet werden sollen. Es wird sehr empfohlen, europäische und andere Sprachen als Fremdsprachenfach zu unterrichten. Forschung weist darauf hin, dass die Englisch-Kompetenz afrikanischer Schüler höher ist, wenn Englisch als eigenes Fach unterrichtet wird, als wenn Englisch als Unterrichtssprache verwendet wird.

## Ökonomie, Gott und afrikanische Leiterschaft

Dambisa Moyo ist wahrscheinlich die international bekannteste Wirtschaftswissenschaftlerin aus Sambia. Ihr Buch *Dead Aid* spricht sich laut und deutlich gegen „wohltätige“ Unternehmungen aus, die der „stille Wachstums-Killer“ seien.<sup>26</sup>

Ihr zufolge ist die Abhängigkeit Afrikas von ausländischer Hilfe offensichtlich, massiv und falsch.<sup>27</sup> Ihre Aussagen über Abhängigkeit haben mich neugierig gemacht: „Ausländische Hilfe ... ist weiterhin ... die vorherrschende Finanzquelle für einen Großteil des Kontinents.“<sup>28</sup> Wie genau ist der

Die Summe der überwiesenen Hilfsgelder spiegelt noch nicht das ganze Ausmaß der Abhängigkeit wider.

Kontinent abhängig von ausländischer Hilfe? Die Antwort hierauf hängt natürlich davon ab, wie man „abhängig“ und „Hilfe“ definiert. Was genau kann als „Hilfe“ gelten? Welches Kriterium entscheidet darüber, ob eine Hilfe „ausländisch“ ist?

Eine weite Definition von Hilfe ist notwendig, um Abhängigkeit umfassend begreifen zu können. Fremde Kontrolle über die wirtschaftlichen Faktoren trägt zu der von Moyo angesprochenen Abhängigkeit bei, die sich aus Hilfsleistungen ergibt. Geldüberweisungen durch Verwandte, die im Ausland leben, sollten auch in einer weiten Definition von „Hilfsleistungen“ eingeschlossen sein, auch wenn offizielle Statistiken diese nicht berücksichtigen. Darüber

hinaus müssen wir berücksichtigen, wie die Auswirkungen von Hilfsleistungen sich in der lokalen Ökonomie multiplizieren. Die empfangenen massiven Hilfsleistungen ergeben schon an sich einen ungeheuren Betrag. Doch dieser Betrag allein spiegelt noch nicht das ganze Ausmaß der Abhängigkeit wider, die durch diese Art der Einnahmen geschaffen wird.

So fördert z.B. eine gewisse Summe ausländischen Geldes die Grundschulen eines bestimmten Landes. Mit einem Teil des Geldes werden die Lehrer bezahlt. Die Lehrer kaufen ihre Lebensmittel in einem Laden. Dadurch können die Ladenbesitzer Bauern ihrer Produkte abkaufen, die wiederum andere Waren vom Laden kaufen, wodurch die Ladenbesitzer wie die Lehrer sich Fahrräder leisten können. Das eröffnet manchen jungen Männern die Möglichkeit, Fahrrad-Reparaturwerkstätten zu eröffnen, wodurch ihre Frauen das Geld haben, sich künstliches Haar einflechten zu lassen, usw. Die Frage ist: Ab welchem Punkt soll ausländische Hilfe nicht mehr als Ursache dieser Geldbewegung gelten? Als ein anderes Beispiel kann der Bedarf nach effektiven Kommunikationssystemen angeführt werden, der durch die Anwesenheit vieler ausländischer Organisationen entsteht, die alle Art von Hilfe leisten. Das führt zu hohen Gewinnen für die Telefongesellschaften, durch deren Steuern die afrikanischen Regierungen wiederum ihre Ausgaben bezahlen. Diese staatlichen Einnahmen, die scheinbar im Inland erwirtschaften wurden, entstehen mit nur einem kleinen Umweg aus ausländischen Hilfsgeldern. Wie also ist das Ausmaß afrikanischer Ökonomie von ausländischer Hilfe zu bemessen?

Welche Auswirkung haben Hilfsgelder? Manche versuchen die offensichtliche Auswirkung klein zu reden, indem sie

---

26 Dambisa Moyo, *Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), 48.

27 A.a.O., 36.

28 A.a.O., 25.

hervorheben, wie gering der Anteil dieser Gelder am Bruttosozialprodukt ist. Subjektiv gesprochen – als Mitglied einer afrikanischen Dorfgemeinschaft (zugegebener Maßen in einem Dorf, das Teil hat am *Millenium Villages Project*; doch dasselbe hätte auch gesagt werden könne, bevor es hiervon profitierte) – scheinen ausländische Hilfsgelder beständig ein Thema zu sein. Lokal zugängliche Ressourcen sind schnell verbraucht für den unmittelbaren Bedarf vor Ort. Um das Lebensniveau über das Level der grundlegenden Existenzsicherung hinaus zu heben, greift man dann auf Spendengelder zurück. Wenn Moyo Recht hat, dann ist das Ausmaß der Abhängigkeit in vielen afrikanischen Gesellschaften tatsächlich sehr groß. Der Abzug der Hilfsgelder würde mit Sicherheit zu einer ernsten Katastrophe führen. Dennoch scheint das gegenwärtige System diese Art der Abhängigkeit noch zu verstärken.

Der Grund für mein Interesse an dem ökonomischen Fragen ist nicht, dass ich auf afrikanische Menschen herabblicke oder diejenigen unter ihnen schlecht machen will, die meinen, es gehe ihnen viel besser, als ich es beschreibe. Ich habe mich hiermit beschäftigt, um auf eine große Sorge hinzuweisen, die nach breiter Aufmerksamkeit schreit. Es gibt einen Zusammenhang zwischen dieser Sorge und dem oben beschriebenen Unterschied von Dualismus und Monismus. Könnte es sein, dass der tief verankerte und weit verbreitete Monismus Afrikaner davon abhält, zu begreifen, was nötig ist, um ihre Ökonomien parallel zu denen in anderen Teilen der Welt zu entwickeln? Wenn das so wäre, dann würden wir einer weitreichenden, kritischen Frage ins Auge blicken: Wie kann man Menschen helfen, Prinzipien des Dualismus zu begreifen, ohne die die Bastionen der Armut und die Verflech-

tungen der Abhängigkeiten weiter existieren werden?

Die Sichtweise, was Afrika brauche, sei Wissenschaft und Technologie, ist nicht neu im Westen. Leider basierten alle Versuche, wissenschaftliche bzw. technologische Prinzipien zu vermitteln auf dualistischen Denkvoraussetzungen, an die diese wissenschaftlichen Einsichten andocken können. Hier erhebt sich deutlich die Frage, wie Menschen, die in ihrem Weltbild monistisch geprägt sind, sich zur Annahme eines teilweise<sup>29</sup> dualistischen Weltbilds „bekehren“ können. Ich finde an dieser Weltsicht-Frage besonders interessant, dass der säkulare Bereich hier herausgefordert wird, sich mit einer Frage zu beschäftigen, die traditioneller Weise das Gebiet der Mission und des Christentums gewesen ist. Indem wir über Monismus reden statt nur von materieller Armut und den Begriff „Bekehrung“ gebrauchen, um eine „notwendige Veränderung“ zu beschreiben, wird religiöser Glaube zu einem zentralen Thema für sozio-ökonomische Entwicklung.<sup>30</sup> Schließlich trägt religiöser Glaube durch sein Einwirken auf Herz und Gefühle zu den grundlegenden Voraussetzungen bei, auf denen anderes, einschließlich des Säkularismus, aufbaut.<sup>31</sup>

Die Wende vom Monismus zum Dualismus hängt eng mit dem Monotheismus zusammen, bzw. der Vorstellung von einem transzendenten Gott als erhaben

---

29 Ich glaube nicht, dass es möglich ist, durchgehend und in allen Bereich dualistisch zu sein – auf jeden Fall wäre das nicht „gesund“.

30 Dieser Abschnitt wirft viele Fragen auf, auf die ich in diesem kurzen Beitrag nicht eingehen kann. Ich verweise auf andere meiner Artikel, von denen einige zugänglich sind unter <http://www.jim-mission.org.uk/articles/index.html>.

31 Vgl. dazu James K. A. Smith, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 5, 59.

über allem anderen. Wenn einige Afrikaner traditionell keinen transzendenten „höchsten Gott“ kennen,<sup>32</sup> dann kann damit erklärt werden, warum es für sie so schwer ist, sich ein dualistisches Weltbild anzueignen. Fennella Cannell vertritt die Ansicht, dass der christliche Glaube die Quelle des Dualismus sei.<sup>33</sup> Der Schlüssel für Afrikas soziale und ökonomische Entwicklung läge also darin, dass Evangelium von Jesus Christus anzunehmen.<sup>34</sup> Dieses Evangelium muss nicht einfach ein „Wohlstands-Evangelium“ sein oder ein Evangelium, das sich auf Dämonenaustreibungen konzentriert, und das eine Variante darstellt, die durch die „Hilfs-Kultur“ gefördert wird, aber die monistische Weltansicht unverändert lässt. Ich beziehe

---

32 So Okot, *Religion of the Central Luo*, 41–58. Eine entgegengesetzte Meinung vertreten John S. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 2. Aufl., African Writers (London: Heinemann, 1991), 45–59, und Kwame Bediako, „Biblical Exegesis in the African Context – The Factor and Impact of Translated Scriptures“, *Journal of African Christian Thought* 6, Nr. 1 (Juni 2003), 21.

33 Fennella Cannell, „The Christianity of Anthropology“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11, no. 2 (Juni 2005): 338, 350–351; Fennella Cannell, „The Anthropology of Christianity“, in *The Anthropology of Christianity*, hg.v. Fennella Cannell (Durham, NC: Duke University Press, 2006), 14.

34 Ich kann hier nicht auf die Thematik der vergleichenden Religionswissenschaft eingehen und die Frage, ob „der Schlüssel“ doch eher im Buddhismus oder Islam zu finden sei, da dies über die Fragestellung dieses Artikels hinausgehen würde. Für diese Fragen verweise ich auf Cannell, „Anthropology of Christianity“ 1, 2, 16, 21, und Talal Asad, „The Construction of Religion as an Anthropological Category“, in *A Reader in the Anthropology of Religion*, hg.v. Michael Lambeck, Wiley-Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 122. Beide Autoren schreiben dem Christentum eine besondere Rolle zu hinsichtlich des Aufkommens von Kategorien, die mit dem modernen Dualismus verbunden sind.

mich hier insbesondere auf Pfingstbewegungen (einschließlich charismatischer Bewegungen), die ein Viertel der Weltchristenheit stellen<sup>35</sup> und – wie auch K.A. Smith einräumt – stärker den Einflüssen durch die ursprünglichen, vorchristlichen Weltbilder ausgesetzt sind.<sup>36</sup>

Bevor wir Missionsstrategien betrachten, die Gottes Natur als transzendenter, höchstem Gott widerspiegeln, möchte ich einige historische Anmerkungen dazu machen, wie der Übergang vom Monismus zum Dualismus ermöglicht wurde. Ein solcher Übergang geschah während der italienischen Renaissance während des vierzehnten bis sechzehnten Jahrhunderts. Während der Renaissance wurde der monotheistische christliche Glaube nahezu von allen vorausgesetzt.<sup>37</sup> Laut Anthony Balcomb gilt für das siebzehnte Jahrhundert:

Der hauptsächliche Einwand gegen den Glauben [an Magie] war [nicht Wissenschaft, sondern] ..., dass diese die Vorstellung von einem transzendenten, allmächtigen Schöpfer gefährdete, der seinen Willen durch sein göttliches fiat [„es sei“] in die Schöpfungsordnung gelegt hat.<sup>38</sup>

Es ist möglich, dass die Entdeckung des Dualismus durch die Griechen mit

---

35 Siehe hierzu The Pew Forum on Religion and Public Life, „Global Christianity“, Christian, Religious Affiliation, Topics, <http://www.pewforum.org/christian/global-christianity-exec.aspx>.

36 Smith, *Thinking in Tongues*, 41.

37 Vgl. Bambang Sugiharto, „Radical Consequences of the Primacy of Experience in the Hermeneutics of Culture“, in *Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age*, hg.v. Chibueze C. Udeani et al., Seminars: Culture and Values, vol. 26 (Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008), 94.

38 Anthony Balcomb, „The Great Comeback of God(s): Theological Challenges and Opportunities in a Post-Secular World“, *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 38, Nr. 3 (November 2010): 418.

Verbindungen zwischen der griechischen Kultur und einem von den Büchern Mose stammenden Wissen um den wahren Gott zusammenhängt.<sup>39</sup> Hat nicht auch schon Max Weber darauf hingewiesen, dass der wirtschaftliche Fortschritt in Europa ebenso viel mit dem protestantischen Glauben zu tun hatte wie mit technologischen Erneuerungen?<sup>40</sup> Tatsächlich haben religiöse Bewegungen oft Menschenmassen in einer Weise motiviert, die ihresgleichen sucht in politischen Revolutionen oder „bloß sozialen“ Neuerungen.<sup>41</sup>

Der Druck der Großfamilie und des Monismus drängt dazu, die Einnahmen aus dem Ausland zu maximieren.

Diese Beobachtungen fordern uns zu einigen Überlegungen über gegenwärtige Missionsstrategien heraus. Warum hat die Missionsarbeit abhängige Kirchen geschaffen, die dem Wohlstandsevangelium verfallen sind? Kurz gesagt, weil westliche Missionsstrategien oft ein dualistisches Denken bei den Empfängern vorausgesetzt haben. So haben sie z. B. angenommen, die Empfänger würden verstehen, dass die Ressourcen, die die Missionsgesellschaften für die Verbreitung des Evangeliums bereitgestellt haben, nicht das Evangelium sind. Jedoch ist dies für viele Empfänger schwer, wenn nicht gar un-

möglich nachzuvollziehen. Die Herausforderung für die nächste Generation der Christen besteht darin, das Evangelium zu verbreiten, ohne afrikanische Kirchen abhängig zu machen von einem Dualismus, der bei ihnen nicht existiert, von Ressourcen von außen, die sie nicht kontrollieren können und von einer fremden Sprache, die sie nicht zu der ihren machen können.

Der Westen hat versucht, afrikanische Gemeindeleitern Schlüsselrollen in der Leitung von Missionsprojekten zu geben, die mit westlichen Ressourcen und Sprachen arbeiten. Jedoch müssen wir uns fragen: Wie kann man von afrikanischen Gemeindeleitern erwarten, dass sie, um ihr eigenes Volk zu erreichen, die Verantwortung für Strategien übernehmen, die von fremden, irrtümlichen Annahmen ausgehen? Statt zu versuchen, Afrikaner in Missionsprojekte einzubinden, indem man westliche Unterrichtssprachen benutzt und ein dualistisches Verständnis voraussetzt, das sie gar nicht haben, sind die Westler herausgefordert, ihre Missionsstrategien so anzupassen, dass sie den afrikanischen Wirklichkeiten entsprechen. Die Leitung gehört in afrikanische Hand. Das erfordert den Gebrauch afrikanischer Sprachen, so wie sie von Afrikanern in Afrika benutzt werden.<sup>42</sup>

Afrikaner, die westliche Missionsprojekte leiten, begegnen ausnahmslos ihrem eigenen komplizierten und komplexen Kontext, über den Westler relativ wenig wissen. Dieser Kontext, zu dem auch der Druck der Großfamilie und monistische Denkvorsetzungen gehören, drängt Afrikaner fast immer dazu,

---

39 Siehe John R. Salverda, „Moses, Hermes and Io“, *Ancient/Classical History*, About.com, <http://forums.about.com/n/pfx/forum.aspx?tsn=1&nav=display&webtag=ab-ancienthist&tid=5159>.

40 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tübingen: Mohr, 1934).

41 Dem Leser wird auffallen, dass der englische Wortgebrauch [genauso wie der deutsche; Anmerkung des Übersetzers] einen Dualismus impliziert, weil ich das „Religiöse“ von dem „Nicht-Religiösen“ („bloß Sozialem“) unterscheide, eine Unterscheidung, die von der westlichen Gesellschaft erfunden wurde. Dem in Afrika vorherrschenden Denken wären solche Überlegungen fremd, da diese Bereiche nicht getrennt werden.

---

42 Es wäre wenig damit geholfen, afrikanische Sprache auf westliche Weise zu gebrauchen. Der entscheidende Punkt in meiner Argumentation ist, dass Missionsgrundsätze und -methoden für Afrika sich aus den Auswirkungen des Wortes Gottes in einem afrikanischen Kontext entwickeln müssen.



den Gebrauch westlicher Sprachen und die ausländischen Einnahmen für die Mission zu maximieren – also die Abhängigkeit und das Wohlstands-Evangelium aufrecht zu erhalten.

Neue Missionsprojekte, die sich von den *Vulnerable Mission*-Prinzipien der Abhängigkeit von lokalen Ressourcen und lokalen Sprachen leiten lassen, müssen darüber hinausgehen, auf „einheimische Informanten“ zurückzugreifen. Diese „Informanten“ brauchen die Erlaubnis, freier zu reden als es bisher meistens der Fall ist. Wenn man ihnen in ihrer eigenen Sprache zuhört und wenn sichergestellt ist, dass das ökonomische System keine großen Vorteile für bloße Willfährigkeit enthält, dann wird solche Freiheit möglich. Das ist das Anliegen von VM.

## Vulnerable Mission

*Vulnerable Mission* (VM) kann definiert werden als Mission (oder Entwicklungshilfe) durch Westler in der Mehrheitswelt, die mit lokalen Sprachen und lokalen Ressourcen ausgeführt wird. Statt auf ausländische „Fachleute“ zu vertrauen, die westliche Missionare anleiten, sollen Missionare und Entwicklungshelfer selber Experten in interkultureller Kommunikation werden. Dazu ist erforderlich, dass sie mit den Sprachen und Traditionen der Menschen, die sie erreichen wollen, vertraut werden. „Verletzliche“ Missionare machen sich für das Gelingen ihrer Vorhaben abhängig von Einheimischen, nicht von westlichen Spendern. Sie werden weniger Strategien entwickeln, sondern sich bemühen, in einer Christus-zentrierten Weise auf die Strategien der lokalen Gläubigen einzugehen. Das kann VM befähigen, eine wahrhaft einheimische Theologie zustande zu bringen, was andere, die mit finanz-aufwendigen Strategien und westlichen Sprachen arbeiten, seit Jahrzehnten vergeblich versuchen.

Die Durchführung von VM hängt davon ab, dass man die Kooperation der Einheimischen gewinnt. Diese sind zunehmend gewöhnt, finanzielle oder andere Vorteile angeboten zu bekommen. Es muss sich noch zeigen, in wie fern westliche Missionare willkommen heißen werden, wenn sie so etwas nicht zu bieten haben. Der Verzicht auf die Option, sich Zugang zu erkaufen, macht es für Westler unumgänglich, sich wirklich auf den nicht-westlichen Kontext einzulassen. Werden sie dieser Herausforderung gewachsen sein?

Die neue Form der Mission, die sich ergibt, wenn Westler bereit sind, mit Methoden zu arbeiten, die sie „verletzlich“ machen, eröffnet viele neue Räume voller Herausforderungen. Ich möchte diese skizzieren, indem ich zugleich auf einige kritische Anfragen an VM-Strategien eingehe:

Einige haben eingewendet, VM verweigere Afrikanern den Zugang zu westlichen Sprachen und Geldmitteln. Aber würde man einem Pastor in den USA, der junge Leute zu Gesprächen über Gott einlädt, vorwerfen, er verweigere ihnen den Zugang zu einer guten mathematischen Ausbildung? Der Pastor geht ja nicht in die Schulen und verbrennt alle Mathematikbücher. Er hat sich schlicht dafür entschieden, den Menschen etwas Anderes anzubieten als Mathematik. Genauso verhält es sich mit dem Verhältnis von Missionaren, die VM wählen, zu Englisch-Unterricht und Spendenmitteln.

Meine Voraussage ist, dass durch VM die umfassende Sicht von „Leben“ in afrikanischen Gesellschaften (und anderswo in der Mehrheitswelt) begriffen wird, die so viele heutige Missionare übersehen. Wenn diese Sicht vom Leben klar

Methoden, die den westlichen Missionar verletzlich und abhängig von einheimischen Ressourcen machen.

verstanden wird, dann können auch die Herausforderungen deutlich erkannt werden, die man vorher kaum wahrgenommen hat. Als eine große Herausforderung in Afrika wird typischer Weise der Umgang mit dem Monismus in den Blick kommen, den ich oben beschrieben habe, den man im Westen meist als „Zauberei“ bezeichnet und der von westlichen Missionaren weitgehend ignoriert wird. Mancher Kritiker behaupten, dass es „Zauberei“ nicht wirklich gibt. In letzter Zeit sind ihre Auswirkungen mehr in den Blick gekommen. VM bietet eine Alternative zu der wohlbekannteren säkularen Kritik des Monismus.<sup>43</sup>

Es ist bemerkenswert, wie die öffentliche Aufmerksamkeit in den letzten Jahren vermehrt auf afrikanische Praktiken der Zauberei gelenkt wurde. *Stepping Stones Nigeria* hat sich insbesondere dafür eingesetzt, das Problem der „Kinder-Hexen“ besser bekannt zu machen.<sup>44</sup> Leider hat auch diese Arbeit die Schwäche, dass sie Zauberei wie ein Anhängsel an das afrikanische Leben behandelt, das man entfernen kann, statt sie als das zu erkennen, was sie wirklich ist, nämlich ein Ausdruck des afrikanischen Weltbildes. Trotzdem stellt die Arbeit von *Stepping Stones Nigeria* und anderen<sup>45</sup>, die uns dieses Problem überhaupt erst in das Bewusstsein gerufen haben, einen großen Fortschritt dar. Es ist eine Verbesserung gegenüber jenen, die Afrikas Probleme nur in dem

materiellen Bereich sehen – eine Position, die viele „Big Player“ in der Entwicklungshilfe einnehmen, wie z.B. das *Millennium Development Project*, das sie sich zu einer säkularen Ausrichtung gezwungen sehen.

Es ist an der Zeit, dass Westler, die sich in Afrika engagieren, zugeben, dass Überzeugungen, die mit Monismus zu tun haben, nicht etwas sind, das „objektiv“ wie in einem Versuchslabor da liegt und darauf wartet, auf Englisch analysiert zu werden. Auf diese Weise an Glaubensüberzeugungen heranzugehen, ist, als ob man die Gewohnheiten von Fischen untersucht, indem man sie auf einem Betonboden in die Sonne legt. Die mit Monismus/Zauberei verbundenen Überzeugungen haben Einfluss darauf, wie Afrikanern über sich selbst und über ihre Gesellschaften reden. Wenn man mit Afrikanern über Zauberei spricht, selbst wenn das Gespräch auf Englisch ist, dann spricht man nicht nur über Zauberei, sondern man benutzt auch die Kategorien der Zauberei und lässt sich damit auf Zauberei ein, wissentlich oder unwissentlich. Im Laufe des Gesprächs wird ein Afrikaner auf der Hut sein, ob das, was er sagt, ihn Angriffen durch Zauberei aussetzen kann usw. Darum sind solche Themen am besten in afrikanischen Sprachen zu behandeln.

In der gegenwärtigen säkularen Diskussion spielt Neid selten eine Rolle, obwohl seine Bedeutung in Afrika wohl bekannt ist. Der westliche Ansatz, der auf dem Grundsatz der Objektivität gründet, schließt solche subjektiven Empfindungen wie Neid von vorneherein aus den Überlegungen aus. Auf afrikanischer Seite jedoch ist die Geschichte der Begegnungen zwischen dem Westen und Afrika unauflösbar mit Fragen des Neids verbunden. Das dürfte

---

43 Wie eingangs gesagt, verstehe ich in diesem Artikel „Zauberei“ als größtenteils gleichbedeutend mit Monismus und Neid.

44 Vgl. Fußnote 11.

45 Siehe z.B. auch Tony Kail, *Cry from the Bush: A Christian Response to Africa's Epidemic of Witch Hunts, Child Witches and Deadly Exorcisms* (Scotts Valley, CA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011).

für alle offensichtlich werden, die eine breitere Perspektive auf das Verhältnis zwischen dem Westen und Afrika einnehmen. Neid ist auch die treibende Kraft hinter vielem Bösem, das mit Zauberei (bzw. Monismus) verbunden ist.

Neid ist die treibende Kraft hinter vielem Bösen, das mit Zauberei verbunden ist.

Es ist eine entscheidende Frage, ob afrikanische Gesellschaften den Krallen des Neids entkommen können. Für mich kann wie gesagt Neid in gewisser Hinsicht synonym mit Zauberei verstanden werden. Die Furcht vor Zauberei und die damit verbundenen Überzeugungen sind nur schwer zu überwinden. Aber wenn es einem Menschen gelingt, dem Neid zu entkommen, dann hat für ihn die Zauberei schon einen wesentlichen Schrecken verloren und die Macht der Furcht vor Zauberei ist in durchbrochen. Wenn es afrikanischen Gesellschaften nicht gelingt, die Neigung zum Neid zu überwinden, dann werden sie nur schwer Fortschritte auf anderen Gebieten machen können. Neid beschneidet die Auswahl an möglichen Formen der Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft. Denn wenn jeder von Anfang an darauf aus ist, sicher zu stellen, dass die anderen nicht vorwärtskommen,<sup>46</sup> dann ist Rückschritt wahrscheinlicher als Fortschritt. Neid übersieht leicht die Leidtragenden. Denn wenn ich darauf fokussiert bin, die Kluft zwischen mir und denen, den es besser geht als mir, zu schließen, dann bleibt wenig Energie übrig, um an die zu denken, denen es schlechter geht als mir.<sup>47</sup> Afrika kann nicht durch andere

46 Vgl. dazu z.B. Kwesi Kwaa Prah, *The African Nation: The State of the Nation*, CASAS Book Series 44 (Cape Town: Centre for Advanced Studies of African Society, 2006), 153.

47 Die verschiedenen Implikationen, die Neid für

„entwickelt werden“, ohne die aktive Mitwirkung seiner eigenen Menschen. Doch Neid untergräbt solche aktive Mitwirkung.

David Maranz bringt diese Folge des Neids deutlich zur Sprache: In vielen afrikanischen Gesellschaften haben diejenigen, denen es besser geht die natürliche und unhinterfragte Verpflichtung zum Geben.<sup>48</sup> (Sie müssen „geben“, um die Folgen des Neids durch andere, wie z.B. Zauberei, zu vermeiden, falls sie dies nicht tun.) Die Gegenleistung der Empfänger besteht in Unterwürfigkeit und öffentlichen Lobeshymnen. Für die Beziehung zwischen dem reichen Westen und Afrika bedeutet dies, dass der Westen verpflichtet ist, immer weiter zu geben, bis materielle Gleichheit ist erreicht. Bei dieser Gleichheit geht es relativ wenig um Überlegungen, wie materielle Produktivität in Afrika ermöglicht werden kann, da im afrikanischen Weltbild ganz andere Überschneidungen zwischen dem Spirituellen und der „materiellen Produktivität“ gibt als im Westen.

Afrikas Forderungen brauchen auf der anderen Seite natürlich die Bereitschaft des Westens zu geben. Der offensichtliche Befund zeigt, dass die afrikanische Herangehensweise an das Ungleichgewicht des Reichtums enorm erfolgreich ist – in den letzten fünfzig Jahren sind eine Billion USD an ausländischen Hilfgeldern an den afrika-

---

die Kommunikationsweise in einer Gemeinschaft hat, sind zu weitreichend, um hier ausführlich behandelt zu werden. Siehe dazu Jim Harries, „Witchcraft, Envy, Development, and Christian Mission in Africa“, *Missiology: An International Review* 40, no. 2 (April 2012): 129–39.

48 David, Maranz, *African Friends and Money Matters: Observations from Africa* (SIL International Global Publications, 2001).

nischen Kontinent gegeben worden.<sup>49</sup> Afrikas Bitte um Hilfe hätte nichts bewirkt, wenn niemand sie gehört hätte. Aber sie wurde nicht nur gehört, sondern auch großzügig erfüllt. Die Fülle der Gründe, warum die so genannte internationale Gemeinschaft so großzügig auf diese Bitte um Hilfe antwortete, ist zu umfassend, um sie hier darzustellen.

## Zusammenfassung und Fazit

Auch wenn die Bibel für Gleichheit eintritt, so besteht sie nicht darauf, dass die geistliche Botschaft von materieller Hilfe begleitet wird. Die Bibel zeigt aber die Vorteile des Gebrauchs der Muttersprache.

Westliche Missionare haben schon lange die Notwendigkeit erkannt, dass afrikanische Kirchen und Gesellschaften selbsttragend sind. Der afrikanische Monismus hat verhindert, dass dieses Ziel erreicht wurde. Westliche Experten haben den Monismus ignoriert. Die Tatsache, dass er entgegen ihren Erwartungen beharrlich fortbesteht, hat jedoch offenbart, wie oberflächlich ihre Bestrebungen für Afrikas Entwicklung gewesen sind. Wenn diese westliche Ignoranz in Afrika überwunden werden soll, dann ist es unverzichtbar, eine wohl überlegte Antwort auf die Realität, einschließlich des Monismus und seiner Auswirkungen, zu geben, statt diese einfach zu ignorieren. Denn Monismus wird nicht einfach verschwinden. Westliche Missionare müssen ihn umsichtig thematisieren, wozu es nötig ist, afrikanische Sprachen in der Kirche, in den Leitungsstrukturen und in dem Bildungssystem zu benutzen.

Afrikas Abhängigkeit von ausländischer Hilfe ist enorm. Um die Menschen des Kontinents zu bevollmächtigen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen,

ist es erforderlich, die positiven Seiten eines dualistischen Weltbilds und Denkens zu erkennen, die historisch gesehen unter eher monistisch geprägten Völkern oft durch religiöse Bekehrung Fuß gefasst haben – eine „Bekehrung“, die entgegen der weit verbreiteten Meinung in Afrika bisher kaum geschehen ist. Menschen von einem monistischen zu einem dualistischen Weltbild zu führen, erfordert etwas Anderes als westliche Bildung und Leitungsstrukturen, die einen für ihr Funktionieren einen dualistischen Kontext voraussetzen. Darum wird die beste Vorgehensweise immer den Versuch beinhalten, ein Verständnis für die afrikanische Perspektive zu erhalten. Der Westen hat die Verantwortung für eine Kommunikation und Interaktion, die von interkulturellem Bewusstsein geprägt ist.

Es bleibt eine akute Herausforderung für westliche Missionare, mit den Menschen in Afrika zu teilen und nicht westliche christliche Kultur. Die wachsende Thematisierung afrikanischer Zauberpraktiken selbst in säkularen Kreisen zeigt ein Bewusstsein für Aspekte des Monismus, der bis vor Kurzem von dualistisch geprägten Westlern noch als irrelevant betrachtet wurde. Ein zukunftsweisender Ansatz, muss bereit sein, sich selbst verletzlich zu machen, um die Macht des Neids zu überwinden, die eng mit Monismus verbunden ist, um den Glauben an Gott als transzendente, höchsten Gott zu stärken und um den gegenwärtig weit verbreiteten afrikanischen christlichen Glauben zu verlassen, dessen Hoffnung sich auf Erfolg in diesem Leben konzentriert.

---

49 Moyo, *Dead Aid*, xviii.

# Das Konzept der *Vulnerable Mission* unter der Lupe

Persönliche Anmerkungen aus der missionspraktischen Perspektive

**Alfred Meier**

---

Der Ansatz der Protagonisten von *Vulnerable Mission* ist berechtigt. Er stellt die Kulturnähe und Nachhaltigkeit missionarischer Arbeit in den Vordergrund und plädiert für die Förderung lokaler Initiativen und die Anwendung lokaler Sprachen und Strukturen. Dadurch wird der westliche Missionar verletztlich. Das folgende Statement würdigt den Ansatz, plädiert aber dennoch für eine differenzierte theologische Reflexion und für eine flexible Anwendung im Kontext der auf Interdependenz ausgerichteten globalen Missionsarbeit.

---

*Dr. Alfred Meier (DTh UNISA), geb. 1960, verheiratet, Vater von vier Kindern, ist seit 1988 Missionar der Allianz-Mission in Westafrika und Dozent für Missionswissenschaft an mehreren Instituten in Afrika und Deutschland. Dabei hat er Erfahrungen in der pioniermissionarischen Arbeit insbesondere in Gemeindegründungsprozessen, im interkulturellen Lehrdienst und im Aufbau schulischer und theologischer Bildungsstrukturen gesammelt. Email: a.mali2014@gmx.de.*

## 1. Einführung – Verzicht auf Stärke

Ein guter Freund schickte uns neulich den Aufsatz von Christine Gühne (*Verletzliche Mission: Mit lokaler Sprache und vorhandenen Ressourcen zu nachhaltiger Veränderung, em 4.2014, 212ff*) zu. Dort stellt die Autorin den vom Briten Jim Harries entwickelten Ansatz der *Vulnerable Mission* (auf Deutsch Verletzliche oder verzichtende Mission) vor. Harries selbst lebt seit Ende der 1980er als Missionar und Entwicklungshelfer in Sambia und Kenia, hat Artikel und Bücher zum Thema veröffentlicht und lädt auf der Plattform „Alliance for Vulnerable Mis-

sion“ zu Diskussion und Beiträgen ein ([www.vulnerablemission.org](http://www.vulnerablemission.org); <http://www.jim-mission.org.uk/articles/index.html>).

Der viel berücksichtigte Ansatz der *Vulnerable Mission* lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Verletzliche Mission ist ein Versuch, materielle Ressourcen und westliches Überlegenheitsgefühl abzulegen, um verletzlich zu werden und Menschen auf Augenhöhe zu begegnen, so wie Christus seine himmlische Herrlichkeit verließ, um ganz Mensch zu werden. Eine zentrale Rolle spielen dabei der Gebrauch lokaler Sprachen und der weitgehende Verzicht auf materielle Ressourcen aus dem Ausland. (vgl. Gühne 2014:213)

In einem Blogbeitrag von Jim Harries ist zu lesen:

Die „Alliance für Verzichtende Mission“ tritt dafür ein, dass Missionare (bzw. Entwicklungshelfer) ihren Dienst oder ihre Projekte in Entwicklungsländern so durchführen, dass sie ohne Fremdsprache und ohne ausländische finanzielle Unterstützung auskommen. Stattdessen befürwortet sie die Verwendung von einheimischen Sprachen und Mitteln. Dadurch ist der Missionar dazu gezwungen, sich mit den gleichen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen wie

die Menschen vor Ort. Das wiederum erlaubt ihm, Arbeitsweisen aufzuzeigen, die auch unter den örtlichen Gegebenheiten realistisch sind.

Um es vorweg zu sagen: Ich halte den Ansatz für herausfordernd und wegweisend, aber gleichzeitig für zu einseitig, wenn er ohne Differenzierung auf alle Situationen gleich angewendet werden soll. Harries reflektiert vorwiegend seine Erfahrungen aus dem Bereich der Agrarwissenschaft und der Entwicklungsarbeit in Sambia und Kenia (Gühne 2014:212). Dennoch wird mit der Einbeziehung des Begriffs „Mission“ suggeriert, dass der Ansatz der *Vulnerable Mission* eine umfassende Bedeutung für die interkulturelle Missionsarbeit besitzt. Dies mag berechtigt sein. Wenn das geschieht, bedarf es jedoch eine differenzierten Betrachtungsweise und Analyse der missionspraktischen Erfahrungen aus anderen Bereichen.

## 2. Anmerkungen zum theologischen Ansatz von *Vulnerable Mission*

Der Ansatz lebt theologisch von der Begründung durch die Inkarnation (Menschwerdung) Jesu. Jesus wird so zum entscheidenden Modell für Christliche Entwicklungshelfer und Missionare. Er ist nicht nur Inhalt unserer missionarischen Botschaft, sondern er liefert auch die Methode für ein solidarisches, kontextrelevantes und nachhaltiges Miteinander in der Weltmission.

Genauer wird als Begründung die Kenosis (Entleerung, Entäußerung) Jesu im Zuge der Inkarnation als Modell angeführt und mit Phil 2,5-11 belegt. Im Laufe der Theologiegeschichte haben sich in Bezug auf die Kenosis Jesu unterschiedliche Interpretationen ent-

wickelt, die sich auf die folgenden Varianten reduzieren lassen<sup>1</sup>:

- Jesus hat bei seiner Menschwerdung ganz auf seine göttlichen Eigenschaften verzichtet (Martin Chemnitz 1522-1586)
- Jesus besaß auch nach seiner Menschwerdung die vollen göttlichen Eigenschaften, hat aber davon keinen Gebrauch gemacht (Johannes Brenz 1499-1570).
- Im 19. Jahrhundert wird zwischen den weltimmanenten und den transzendenten Wesenszügen Gottes unterschieden. Die auf die Welt bezogenen Attribute wie Allmacht, Allgegenwart oder Allwissenheit habe Jesus abgelegt. Auf die transzendenten göttlichen Eigenschaften wie Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe habe er aber nicht verzichtet (Gottfried Thomasius 1802-1875).
- Als Vertreter der extremsten und umstrittensten Position findet sich im 19. Jahrhundert der Theologe Wolfgang F. Geß (1819-1891). Er sagt, dass Jesus während seines Lebens auf der Erde keinerlei göttliche Eigenschaften besessen habe und noch nicht einmal ein Wissen davon gehabt hätte. Der Lutheraner Althaus (1959: Sp. 1243f) hat neben den Katholiken mit Recht diese extreme Position hinterfragt: „Man muss bei Geß fragen, ob von einer Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus überhaupt noch etwas bleibt.“

Psychologisch gesehen ist es wichtig, gegen das Gefühl der Überlegenheit vorzugehen.

Ich schließe mich den Positionen von Johannes Brenz und Gottfried Thomasius an. Jesus hat im Weltbezug teils auf

---

1 Althaus, Paul. 1959. „Kenosis“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Tübingen: Mohr und Siebeck. (3. Aufl., Band 3, Sp. 1243ff.; Pannenber, Wolfhart.1982. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 6.A., 318.

Die Entäußerung Christi als das entscheidende Modell für Missionare.

nach wie vor vorhandene göttliche Attribute verzichtet, andere dagegen vorgelebt und in Anspruch genommen. Die größte „Entleerung“ und der größte Verzicht besteht darin, umfängliche göttliche Macht zu haben, sie aber bewusst, selbst in sehr kritischen, Nachteil bringenden Situationen, nicht in Anspruch zu nehmen (vgl. Versuchung Mt 4, Brotkönig Joh 5-6, Gethsemane Mt 26 und Kreuzigung Mt 27,40). Andererseits wird im Dienst Jesu deutlich, dass er die göttlichen Eigenschaften der Liebe, der Wahrheit und der Macht (z.B. über satanische Einflüsse, über Krankheit und Tod) nicht aus den Händen gegeben, sondern punktuell als Hinweis auf die umfassende Bedeutung des Reiches Gottes demonstrativ eingesetzt hat.

Die Menschwerdung Jesu war im christologischen Sinne eine inhaltliche und methodische Notwendigkeit.

## 2.1 Inhaltlich

Wäre Gott nicht Mensch geworden, wären Heil, Vergebung und Hoffnung Worthülsen geblieben und eine Verbindung zwischen Menschen und Gott unmöglich geworden. Im irdischen Leben Jesu, in seiner Passion und Auferstehung haben sie sich inhaltlich konkretisiert.

## 2.2 Methodisch

Die Menschwerdung Jesu und das Schwachwerden Gottes sind der Weg, den Gott in Jesus Christus gewählt hat. Nur durch das Eins-Werden der menschlichen und göttlichen Natur in Christus konnte es logischerweise zur Versöhnung kommen. Denn nur ein Gott, der ganz Mensch wird kann sich ganz dem existentiellen Problem des Beziehungsbruchs widmen und eine radikale und umfassende Lösung anbieten. Jede andere Methode wäre unlogisch und zum Scheitern verurteilt. Verletzlichkeit, Ausgeliefertsein, Verrat, Folter und Tod gehören zum Dienst Jesu und im Um-

gang damit hat Jesus die Voraussetzungen für unser Heil geschaffen. Hätte er bei der Menschwerdung nicht auf die göttlichen Vorrechte und Macht verzichtet (Methode), wäre ein solidarisches Leben mit und für die Menschen seiner Zeit zum Scheitern verurteilt gewesen. Sein Weg hätte schon bei der Versuchung durch den Teufel (Mt 4 par) oder spätestens in Gethsemane (Mt 26 par) geendet, wäre Jesus den Versuchungen der Macht unterlegen gewesen.

Das theologische und praktische Anliegen des erwähnten Ansatzes kann ich grundsätzlich bejahen und nachvollziehen. Auch aus psychologischer Sicht ist es gerade im afrikanischen Kontext wichtig, dass der Missionar gegen Komplexe und das Gefühl der Überlegenheit vorgeht. Doch ich habe hier und da meine Anfragen an die Enge und die innere Logik der Begründung sowie die einseitigen Folgerungen, die daraus für die Praxis gezogen werden.

## 3. Verletzlichkeit, Teilen und Protest

Grundsätzlich nimmt Jesus bei seiner Menschwerdung die Beschränkung menschlicher Existenz in Raum und Zeit in Kauf. Johannes bringt das gleiche Prinzip der Entäußerung und Verletzlichkeit in Joh. 1,14 mit anderen Formulierungen auf den gleichen Punkt wie das, was Paulus in Phil 2 beschreibt.

Der ewige göttliche Logos wurde Fleisch, indem er unter mehrheitlich feindseligen Menschen „zeltete“. In der Menschlichkeit des Jesus von Nazareth haben die Jünger die göttliche Gnade und Wahrheit erkannt.

Neben der Verletzlichkeit und dem Verzicht auf die volle Nutzung göttlicher Rechte sehen wir im Dienst Jesu, in den Evangelien und im paulinischen Wirken

auch den Grundsatz des Teilens und des gesellschaftlichen Protests.

### 3.1 Teilen

In der Interaktion zwischen Johannes dem Täufer und seinen Zuhörern wird dies Prinzip deutlich, z.B. in Lk 3,10.11 (Was sollen wir tun? Wer etwas hat, gebe dem, der nichts hat). Jesus sagt dem jungen reichen Mann, der nach dem Weg zum ewigen Leben fragt: Verkaufe, was du hast und gib es den Armen (Mt 19,21). Im Verzicht und im Teilen der Güter kommt die Liebe zum Nächsten zum Ausdruck. Das Opfer war dem reichen Mann zu groß, aber es hätte größeren Wert gehabt als das Halten aller Gebote.

Neben dem Hinweis auf das Teilen von Zeit und materiellen Dingen, hat Jesus mit den Menschen seiner Zeit seine Mission und die göttliche Macht geteilt, die ihm gegeben wurde. Der Dienst Jesu ist nicht nur vom Ausgeliefertsein, dem Verzicht, dem Missverständnis und unerfüllten Erwartungen geprägt. (Joh 1: „Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf“).

Paulus hat ein Netzwerk der internationalen Hilfe geschaffen.

Auch in der Abendmahlsgeschichte wird die Ambivalenz von Verletzlichkeit und existentiellern Teilen deutlich. Jesus *bricht* das Brot – ein Hinweis auf seine Verletzlichkeit im Leiden. Er *teilt* das Brot – ein Hinweis darauf, dass er seine Jünger in die positive Wirkung seines Heilswirkens einbezieht. Jesus verdeutlicht im Abendmahl seine Verletzlichkeit, sein Ausgeliefertsein an Menschen und gleichzeitig stiftet er damit Solidarität, Gemeinschaft und die Möglichkeit der Anteilnahme am machtvollen, göttlichen Wirken.

Ein anderes Beispiel wird uns aus dem Kontext des missionarischen Dienstes

von Paulus überliefert. In 2. Kor 8-9 werden die Gemeinden in Korinth und Mazedonien in ein von Paulus initiiertes Spendenprojekt zur Unterstützung der Geschwister in Jerusalem einbezogen. Es war keine „lokale Initiative“ – aber eine punktuelle Notwendigkeit und ein starker Ausdruck internationaler, ökumenischer Solidarität unter Christen. Paulus hat seine Kompetenz und Erfahrung als Missionar genutzt, um ein Netzwerk der Hilfe zu schaffen. Internationale Verbundenheit und das Teilen von Ressourcen gehören zu den missionsstrategischen Ansätzen im NT. Das gleiche Prinzip des Teilens wird in Hebr 13,16 erwähnt.

### 3.2 Protest

Jesus hat demonstriert, dass sein Reich nicht von dieser Welt ist. Er hat Tische umgeworfen, als Menschen die Ehre des Vaters verletzt, und hat sich über die Mentalität der Leute aufgeregt (Mt 21.12). In diesem Protest hat er sich einerseits verletzlich gemacht, andererseits aber hat er seine Autorität demonstriert, gegen die Tradition und die Eliten des Landes.

Darüber hinaus hat Jesus provoziert und dem Statusdenken der Jünger einen Strich durch die Rechnung gemacht: Wer groß sein will, der soll dienen (Mk 10,45) und soll werden wie die Kinder. Der Meister war sich nicht zu schade, die „Drecksarbeit“ eines Hausklaven zu verrichten, um den Jüngern die Manieren des Reiches Gottes beizubringen (Joh 13). Jesus begab sich in diesem Falle nicht auf Augenhöhe, sondern eine Stufe darunter. Im demonstrativen Verzicht auf seinen eigenen Status und im Protest gegen die Erwartungshaltung seiner Zeitgenossen hat er Stärke bewiesen und Anerkennung erlangt. Jesus hat mit Worten und Taten protestiert gegen falsche Mentalitäten und Handlungsweisen.



### 3.3 Göttliche Macht

Wenn Jesus auf wundervolle Art und Weise hungrige Menschen satt machte, wurde darin die Macht Gottes sichtbar. Wenn Jesus Menschen heilte oder vom Tod auferweckte, dann waren das antizipierende machtvolle Zeichen des Gottesreiches, auf die Jesus nicht verzichtet hat. Hier hat er sich nicht verletzlich, sondern machtvoll gezeigt. Jesus war trotz aller menschlichen Beschränktheit und Verletzlichkeit mit einer göttlichen Machtfülle ausgestattet, die er punktuell demonstriert und

... die  
Ambivalenz von  
Vollmacht und  
Ausgeliefertsein  
im Leben Jesu.

mit seinen Zeitgenossen und insbesondere mit seinen Jüngern geteilt hat. Diese Ambivalenz von Vollmacht und Ausgeliefertsein bleibt im Leben Jesu sichtbar und prägte dann auch den Dienst der Jünger. Die Jünger wurden in den vorösterlichen Sendungsworten mit Vollmacht ausgestattet, Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben und die Botschaft vom Reich Gottes auszubreiten. Gleichzeitig sollten sie auf materiellen Wohlstand verzichten (Lk 10) und sich abhängig machen von der Gastfreundschaft und dem Friedenswillen der Menschen, denen sie in den Dörfern begegneten. Sie sollten den Staub aus ihren Kleidern schütteln, wenn ihnen Hass und Missgunst entgegenschlug und so die Verletzlichkeit ihrer Mission akzeptieren.

### 3.4 Lehrer

Jesus war ein Lernender in dem Sinne, dass er jüdische Theologie und Erziehung genossen hat. Er war ein Lernender, als er den Leuten auf die Finger und den Mund geschaut hat und sich für seine Botschaften von deren Lebenswelten inspirieren ließ. Er war aber auch ein Lehrender, ein Experte – nicht weil er einer sein wollte, sondern weil die Menschen es von ihm er-

warteten. Jesus wusste, dass ihn die Menschen als Rabbi und Meister verehrten. Er hat „sich nicht viel darauf eingebildet“ (Joh 3), oder diesen guten Ruf gesellschaftlich ausgenutzt. Im Gegenteil: Er gebot Geheilten und seinen Jüngern das Messiasgeheimnis zu wahren. Die Jünger baten Jesus um Auskunft: „Herr lehre uns beten!“ Jesus war offen für die Fragen der Menschen und hat sie in aller Weisheit, rhetorisch brillant und manchmal provokant beantwortet. Im Dialog mit den Pharisäern hat er sich meist auf Glatteis begeben, doch durch seine Weisheit alle in den Schatten gestellt. In einer Ausgangssituation der Verletzlichkeit zog er nicht den Kürzeren, sondern verwies andere „machtvoll“ in ihre Schranken. Die Autorität des Lehrers wurde bei Jesus durch die enge Beziehung zum Vater genährt und durch Geradlinigkeit, durch die Nähe zu den Menschen und vollmächtiges Auftreten erworben.

### 4. Was bedeutet die Kenosis Jesu für den Missionar heute?

Festzuhalten gilt zunächst, dass die inkarnatorische Kenosis Jesu unüberbietbar ist. Das, was durch sie inhaltlich ausgesagt ist und qualitativ bewirkt wurde, kann durch keine menschlichen Anstrengungen überboten oder annähernd erreicht werden. Dennoch bleibt sie für jeden Missionar ein Modell, an dem er sich grundsätzlich orientiert. Wie könnte das konkretisiert werden?

Der Missionar begibt sich mit seiner privaten und öffentlichen Existenz in die fremde Kultur, macht sich damit verletzlich und abhängig von den Menschen, zu denen Gott ihn geschickt hat.

Der Missionar verzichtet bewusst auf den Einsatz von Ressourcen wie Wissen, Strategien, Finanzen, die die Würde des Partners verletzen, dessen Kreativität er-

ticken und lokale Initiativen erdrücken. Er trägt hingegen dazu bei, dass Menschen z.B. im afrikanischen Kontext ihre Unterwürfigkeit und die Empfängerm mentalität im Kontext interkultureller Ko operation ablegen.

Der Missionar macht sich in der fremden Kultur verletzlich

Der Missionar ist sich seines privilegierten Ursprungs bewusst. Er tut nicht so, als ob er nicht über Ressourcen verfügen könnte, die über die im lokalen Rahmen vorhandenen hinausgehen.

Der Missionar, der im Auf trag Jesu unterwegs ist, hat auch die Aufgabe prophetisch zu wirken, indem er durch Worte und Taten auf Ent wicklungen und Mentalitäten auf merksam macht, die dem Reich Gottes widersprechen. Voraussetzung dafür ist eine erworbene Autorität und Glaub würdigkeit und die Absage an jegliche kolonialen, besserwisserischen Allüren.

## 5. Relativierende und bestätigende Thesen zum Ansatz von *Vulnerable Mission*

### 5.1 Überlegenheitsgefühle eliminieren

Die Demonstration von Überlegenheit durch strategische, verwaltungstechnische oder finanzielle Maßnahmen stört partnerschaftliche Kooperation. Die Empfänger finanzieller Ressourcen verbleiben in ihrer Unmündigkeit. Die Kreativität der menschlichen Würde wird nicht gefördert, sondern eher das Gefühl der Unterlegenheit und der Abhängigkeit.

### 5.2 Verletzlichkeit, die zum Protest führt

Missionare, die lange Zeit in einer fremden Kultur leben, in einer Gesellschaft, die von Ungerechtigkeiten geprägt ist und sich dort mit den

Menschen und ihrer ohnmächtigen Verletzlichkeit solidarisieren, die dürfen im Namen des Evangeliums aufstehen und protestieren. Angesichts der gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten wäre Schweigen eine „Entsolidarisierung“. Das Verharren im Schweigen wäre nicht mit der westlichen Herkunft und dem Respekt vor der fremden Kultur zu rechtfertigen.

### 5.3 Lernen und Lehren

Westliche Mitarbeiter in der interkulturellen Missionsarbeit sind nicht nur Lernende, sondern auch Lehrende. Sie sind es nicht, weil es zu ihrem Status als Missionar gehört, sondern weil es von ihnen erwartet wird. Wer allerdings als Missionar und Mitarbeiter im interkulturellen Kontext eine Funktion als Lehrer wahrnimmt, der sollte sich eine Mentalität des Begleitens und nicht des Beherrschens aneignen. Diese Mentalität ist Voraussetzung für produktiven Dialog, der Zuhören (Lernen) und Reden (Lehren) gleichermaßen umfasst. Wer in einer ihm fremden Kultur lehren will, der muss lange Zeit ein Lernender gewesen sein. Wenn Gühne Harries' Erfahrung so beschreibt, dass „...sich fast niemand jemals bemüht hat, den ‚Armen‘ wirklich zuzuhören und in ihrer eigenen Sprache mit ihnen zu sprechen“ (bei Gühne 2014:213), dann mag dies höchst bedauerlich sein. Es wäre jedoch bedenklich, wenn diese Aussage als allgemeine Begründung für das zu kritisierende „machtvolle, kolonialistische Vorgehen“ von Missionaren dienen würde. Die meisten Missionare beherrschen lokale Sprachen und wenden sie an, um zuzuhören, um zu verstehen, aber auch um sich produktiv und kulturrelevant einzubringen.

Die meisten Missionare beherrschen die lokale Sprache.

## 5.4 Allen alles werden

Dieser in 1 Kor 9 vorzüglich beschriebene und schon in der Inkarnation Jesu angelegte Grundsatz wird gerne – und zwar mit Recht – auf die missionarische Praxis übertragen. Jesus ist ganz Mensch geworden, und so soll der Missionar den Menschen der fremden Kultur ganz ähnlich werden und sich möglichst akkulturieren. Wir sollten es als Missionare versuchen. Allerdings wird es uns nie in aller Perfektion gelingen. Wir werden es auch nicht so schaffen, wie Paulus es geschafft hat, da er im Vergleich zu manchem Missionar heute erheblich weniger kulturelle

Statt einer „verkrampten Verletzlichkeit“ bevorzuge ich den Grundsatz des Teilens

Hürden zu überwinden hatte. Im afrikanischen Kontext werde ich als privilegierter Weißer nie im umfassenden Sinne ein Afrikaner werden. Statt einer „verkrampten Verletzlichkeit“ bevorzuge ich den Grundsatz des Teilens. Ich teile mein Leben, meine Zeit, meine Arbeitsinstrumente und auch mein Geld. Selbst gut gestellte Afrikaner würden sich so verhalten.

## 5.5 Lokale Initiativen haben Vorrang

Das Entdecken und Entwickeln lokaler Initiativen müssen Vorrang haben vor den Ideen des westlichen Mitarbeiters. Zu lokalen Initiativen gehören neben der passenden Idee auch eine Strategie sowie finanzielle und personelle Ressourcen. Wenn eine Initiative nicht in einen nachhaltigen Prozess mündet, ist wenig erreicht. Wenn diese Initiativen allerdings artikuliert wurden, ist es möglich, dass sich westliche Mitarbeiter mit Impulsen, Ideen und begleitenden Maßnahmen einbringen. Dazu bedarf es allerdings einer vertieften kulturellen Kenntnis.

## 5.6 Geld garantiert keine Entwicklung

Der Transfer westlichen Wissens und finanzieller Ressourcen garantieren alleine keine nachhaltige Entwicklung. Der klassische entwicklungspolitische Ansatz der letzten Jahrzehnte scheiterte auch daran, dass er Beziehungsarbeit und eine gründliche Lernphase der fremden Kultur als sekundär angesehen hat. Das gilt sowohl für die wirtschaftliche Entwicklungshilfe als auch für missionarische Gemeindegründungsprozesse. Es gehört zu den negativsten Erfahrungen eines Missionars, wenn er sich lediglich in der Rolle als Geldbeschaffer wiederfindet und er als Mensch und Mitarbeiter in den Hintergrund gedrängt wird. Allerdings ist nachhaltige Entwicklung auf der Grundlage lokaler Initiativen ohne Finanzen in bestimmten Bereichen (z.B. Bildung) nicht möglich. Grundsätzlich gilt zunächst, die lokalen Ressourcen zu entdecken und fruchtbar zu machen. Westliches Geld einzusetzen ist dann sinnvoll, wenn es als Ergänzung gedacht ist und lokale Ressourcen auffüllt. Aus diesem Grunde ist es m.E. auch möglich, im Westen für die finanzielle Unterstützung zur Durchführung lokaler Initiativen zu werben. Allerdings sollte Geld nie im Voraus versprochen werden. Nur so können sich Projekte zweckfrei entwickeln und am lokalen Bedarf orientieren. Zur Projektinitiative gehören nicht nur die gute Idee, sondern auch die ersten praktischen Schritte, die ohne westliche Partner zurückgelegt werden. Wer lokale Initiativen bevorzugt und fördert, der würdigt in der Tat die Kreativität und Würde der Menschen in ihrer Kultur. Wer sie darüber hinaus aber von der internationalen assistierenden Hilfe abschneidet, der treibt sie in die Isolierung und vermittelt das Gefühl, nicht zur weltweiten Gemeinschaft dazuzugehören.

## 5.7 Geben und Gutes tun ist nicht das Gleiche

Der Ansatz, bei der Umsetzung missionarischer Strategien auf finanzielle Mittel aus dem Ausland zu verzichten, ist meines Erachtens zu einseitig. Es sollte auch die Frage erlaubt sein: Wo ist es sinnvoll, materielle Ressourcen zur Verfügung zu stellen, ohne dass dabei lokale

Geben muss erlaubt sein, aber es muss auch Sinn machen.

Initiativen und Eigenverantwortlichkeit erdrückt werden? Geben muss erlaubt sein, aber es muss auch Sinn machen. Welche Projektstrategie ist dabei sinnvoll? Der vom Helfersyndrom geprägte Mensch ist schnell

dabei, Dinge zu verteilen und abzugeben. Doch mit sinnvoller, nachhaltiger Hilfe hat das meist sehr wenig zu tun. Geben und Gutes tun zu verbinden ist eine Kunst, die biblisch begründet ist und erlernt werden muss. Das Gute ist immer das Nachhaltige und die Hilfe, die die Würde wahren hilft und Abhängigkeiten vermeidet.

## 5.8 Differenzierte Förderung

Initiativen und Projekte im Entwicklungsbereich können nicht über einen Kamm geschert und einem universellen Prinzip untergeordnet werden. Dies hat uns unser Freund und Partner in der gemeinsamen Arbeit bestätigt. Er ist glaubwürdig in seinen Aussagen, weil er selber lokale Projekte in der Land- und Viehwirtschaft mit eigenen Mitteln aufgezogen hat und sie nachhaltig weiterführt. Bei ihm haben wir nicht den Eindruck, dass er vorwiegend auf westliches Geld schielt.

a) Lokale Initiativen im land- und viehwirtschaftlichen Bereich werden in der Regel schneller und nachhaltiger zum Erfolg führen, weil die Menschen damit täglich umgehen, entsprechend kompetent sind und sie ein leicht

nachvollziehbares und greifbares Bedürfnis abdecken. Die Folge ist, dass sich die Menschen persönlich und materiell einsetzen und Hilfe aus dem Ausland eventuell gar nicht notwendig ist. Als Beispiele wären zu nennen Gemüseanbau, Wiederaufforstung, Mangopflanzungen, Geflügelzucht, Kleinviehzucht (Schafe, Ziegen, Schweine) usw.

b) Im medizinischen Bereich stellt sich die Situation etwas ambivalenter dar. Der Anbau, Vertreib und die Nutzung heimischer medizinischer Pflanzen z.B. kann sehr gut durch lokale Initiativen initiiert und gefördert werden. Die medizinische Versorgung bedarf auf absehbare Zeit aber immer noch der Ergänzung durch medizinische Produkte aus dem Westen, die möglicherweise mit dem Verkauf traditioneller Medizin gegenfinanziert werden können.

c) Im Bildungsbereich dagegen sieht es wieder ganz anders aus. Alphabetisierungskurse könnten im dörflichen Rahmen unter sehr bescheidenen Bedingungen stattfinden und ohne großen finanziellen Input von außen auskommen. Sobald Bildung im formellen Rahmen erfolgt, wird es jedoch komplizierter. Die Erkenntnis, das Wissen Armut bekämpfen kann, ist ein langfristiges und für viele Menschen in Afrika ein abstraktes Ziel. Das Resultat ist nicht unmittelbar greifbar. Eltern müssen ermutigt und seitens des Staates manchmal gezwungen werden, ihre Kinder zur Schule zu schicken. Darüber hinaus muss die schulische Infrastruktur erst einmal sichtbar vorhanden sein, bevor Eltern bereit werden, ihre Kinder einzuschulen und durch Schulgebühren eine solche Initiative zu unterstützen. Je qualifizierter die Ausbildung ist, umso mehr werden ausländische Geldgeber ins Boot geholt (UNICEF u.a.). Finanzierung aus dem Westen bezieht sich längst nicht nur auf Projekte. Durch Aus- und Fortbildung

investieren wir auch in Personen. Dadurch erhalten Menschen ein qualifiziertes Niveau, haben die Chance auf eine bessere Anstellung und können so ihren Familien und ihrem Land besser helfen. Es sind gerade diese Menschen, die befähigt werden, durch ihre Kompetenz lokale Initiativen zu fördern und zu begleiten.

d) Im Bereich der theologischen Ausbildung ist es noch komplizierter. Weder das Erstellen der Infrastruktur noch die Finanzierung des Lehrkörpers wird staatlich gefördert. Hier bedarf es eines Höchstmaßes an gemeindlicher Solidarität, besonders dann, wenn es sich um überkonfessionelle Maßnahmen handelt. Weltweit werden Bildungsinitiativen staatlich oder durch Stiftungen gefördert. Es wäre völlig unlogisch, Menschen in Afrika zu sagen, dass sie es leider selber schaffen müssen. Die internationale Solidarität der Gemeinde Jesu gebietet an dieser Stelle die Zusammenarbeit in personeller und materieller Hinsicht. Voraussetzung ist auch hier, dass die Förderung in lokale Netzwerke und Initiativen eingebunden ist.

Theologische Ausbildung bedarf ein Höchstmaß an gemeindlicher Solidarität.

## 5.9 Lokale Sprache lernen

Das Erlernen lokaler Sprachen ist m.E. eine Selbstverständlichkeit für jeden Missionar, der sich langfristig in einer fremden Kultur engagiert. Die Arbeit von Missionaren im kirchlichen Dienst (Evangelisation und Gemeindegründung) wäre ohne die Kenntnis der lokalen Sprache unmöglich. Bei Experten im Entwicklungsbereich (Agronomen, Ärzte, Techniker z.B.) ist die Gefahr größer, dass ihre vorhandenen, mitgebrachten und „sofort anwendbaren“ Fachkompetenzen die Notwendigkeit des Erlernens von Sprache und Kultur überlagern.

Das Erlernen lokaler Sprachen ist ein Ausdruck der Liebe zu den Menschen in ihrer Kultur. Dabei fühlt man sich oft wie ein Kind im Grundschulalter. Diese „demütigende, verletzliche Erfahrung“ ist allerdings wichtig, um die Mentalität des Begleitens und der Solidarität zu erlernen. Das Nutzen der lokalen Sprachen hat in der Bibelübersetzung lange Tradition. Der Prozess der Sprachforschung bis hin zur gedruckten Bibel ist lang, und er erfordert viel fachliche und finanzielle Ressourcen. Lokale Ressourcen wurden dabei auch genutzt und zwar in Form von Sprachlehrern, Interviewpartnern, Redakteuren usw. Aber darüber hinaus sind alle großen Bibelübersetzungsprojekte in Afrika auch mit Hilfe westlicher Gelder (Wycliff, Alliance Biblique Universelle u.a.) realisiert worden.

## 5.10 Westliche Sprachen ergänzen nutzen

Im Bildungssektor nutzen wir auch die westlichen Sprachen. In den Ländern mit kolonialer Vergangenheit haben daher auch die sogenannten „Kolonialsprachen“ eine Existenzberechtigung und praktische Relevanz. Wenn ein nicht frankophoner Missionar im westafrikanischen Mali neben Bambara (nationale Sprache) auch Französisch erlernt und als Arbeitsinstrument wählt, dann steht dies nicht im Gegensatz zu der Grundeinsicht der Verletzlichkeit. In beiden Fällen muss er auf die „Macht der Muttersprache“ verzichten. Für den Engländer Harries stellt sich die Situation in Kenia daher anders dar, da er englischer Muttersprachler ist und seine Sprache die der ehemaligen Kolonialmacht darstellt. Das Nutzen westlicher Sprachen im Bildungsbereich bringt mehr Vor- als Nachteile mit sich. Ich persönlich kenne keinen führenden afrikanischen Leiter mit Niveau, der ohne eine Ausbildung in

englischer oder französischer Sprache ausgekommen wäre. Für Malier ist Französisch eine Fremdsprache, genauso wie für den nicht französischen westlichen Missionar. Beide stehen hier auf einer Stufe. Die frankophone Ausrichtung der Ausbildung in Mali wird von malischen Pädagogen sogar eingefordert. Der pädagogische Berater der kleinen christlichen Schule in Sabalibougou sagt: „Wer Kindern die französische Sprache verweigert, der verbaut ihnen den Weg zu einem erweiterten Horizont an Wissen und Kompetenz.“ Wir sehen allerdings auch, dass gerade in der Grundschule die Muttersprache eine sehr bedeutende Rolle spielt. Kinder verstehen und lernen schneller, wenn der Unterricht in ihrer Muttersprache geschieht und dann durch die französische Sprache ergänzt wird. In der theologischen Ausbildung wird auf höherem Niveau in Französisch gelehrt. Französisch wird zudem als eigenes Fach gelehrt, was zeigt, dass wir alle noch Lernende und „linguistische Schwächlinge“ sind. In den Pausengesprächen schwenken wir dann oft auf Bambara um, weil das die direkte Sprache des Herzens ist und die Leute sich hier sicherer fühlen. Auch in der Vermittlung der biblischen Botschaft gilt, dass die Nutzung lokaler Sprachen zu einem besseren Verständnis und Lernerfolg beiträgt, was aber nicht bedeutet, dass die „westlichen Sprachen“ nicht Horizont erweiternd genutzt werden sollten. In Bambara (Mehrheitssprache in Mali) gibt es für viele biblische Zusammenhänge und theologische Konzepte keine Äquivalente. An der FATMES (theologische Ausbildungsstätte in Bamako) soll deshalb eine Arbeitsgruppe die in französischer Sprache existierenden theologischen Fachbegriffe und Konzepte auswerten und adäquate Übersetzungsmöglichkeiten in Bambara erarbeiten. Dies wäre ein Versuch, westlichen und afri-

kanischen Horizont miteinander zu verschmelzen.

### 5.11 Fahrrad fahren:

Die Fahrradtouren des weißen Mannes hindern Afrikaner nicht daran, vom Auto zu träumen. Jim Harries bewegt sich in Kenia auf dem Fahrrad vorwärts – als Zeichen eines verletzlichen Lebensstils. Respekt. Im lokalen Einzugsgebiet ist dies sicherlich eine gute Lösung. Ich bin selber jahrelang jeden Tag 8 km durch Bamako geradelt, um zum theologischen Seminar zu kommen, an dem ich unterrichtet habe. Statt mich in den Dienstwagen zu setzen, habe ich mich bei längeren Strecken wie eine Sardine in die malischen Überlandbusse gezwängt. Ich habe es gemacht, weil es mir angemessen erschien, aber auch um Geld zu sparen – vielleicht auch mit der Hoffnung verbunden, dass Malier erkennen, dass man mit lokalen Möglichkeiten Ziele erreichen kann. Doch diese Übungen verhindern nicht, dass Afrikaner weiterhin Projektanträge stellen und in der Hoffnung auf ein besseres Leben das „verletzliche Verhalten“ des Missionars mit einem müden Lächeln quittieren. Für meine Gesundheit war das gut – das Fahrradfahren eher als die Reisen mit dem Bus. Heute ist der Arbeitsradius mit bis zu 70 km so groß, dass er mit dem Fahrrad kaum zu bewältigen wäre. Meine malischen Kollegen und selbst einige meiner Studenten fahren an der Schule mit ihrem Dienst- oder Privatwagen vor. Ich fragte meinen malischen Kollegen: „Was denkst du, wenn ich auf mein Auto verzichte und aufs Fahrrad umsteige?“ Seine Antwort: „Das mag gut für deine Gesundheit sein – obwohl die im dichten Stadtverkehr Bamakos mittlerweile mehr als bedroht ist ... Jedoch werden die meisten dein Verhalten als Provokation empfinden, weil du die Botschaft sendest: Verzicht und Armut sind erstrebenswerte Ziele!“ Menschen,

die existentiell von der Armut bedroht sind, benötigen kein zusätzliches Beispiel des Verzichts, sondern einen Partner, der hilft, Wege aus der Armut zu entwickeln. Materielle Güter als Ausdruck göttlichen Segens zu betrachten ist auch eine biblische Erkenntnis (Abraham u.a. im AT). Dies zu befürworten muss nicht gleich mit der Gefahr eines Wohlstandsevangeliums in Verbindung gebracht werden.

5.12 Verletzlichkeit hat viele Facetten Sprachliche Begrenzung und Verzicht auf Machtausübung durch Geld sind längst nicht die einzigen Felder, in denen sich Missionare verletzlich machen oder sind. Auch der Verzicht auf rhetorischen und strategischen Einfluss in Prozessen der Entscheidungsfindung gehört dazu. In Ländern, wo zeitweise ermüdende Hitze von über 40 Grad die Energie raubt, wird ein Missionar verletzlich, weil er sich in seinem Engagement beschränken muss. Er nimmt Krankheiten in Kauf, die westliche Zeitgenossen nur aus dem Fernsehen oder aus Büchern kennen. Kulturschockerfahrungen reiben an der Persönlichkeit, machen den Missionar verletzlich, und es braucht oft Jahre, um den angemessenen Rhythmus zu finden. Missionarskinder sind starke, aber auch verletzliche Leute, weil sie durch das Hin- und Her zwischen den Kulturen Verlässlichkeit und Nachhaltigkeit in Beziehungen vermissen.

## Schlussbemerkung

Der Ansatz der *Vulnerable Mission* ist auf jeden Fall zu würdigen, weil er ein Bewusstsein dafür schafft, dass die oft so

gut gemeinte strategische und finanzielle Hilfe seitens des Westens auch erheblichen Schaden anrichten kann. Der Ansatz verhilft zu einem bewussteren, verantwortlichen und den Partner würdigenden Umgang. Gühne schreibt:

Wo Platz ist für ein Verhältnis der Wechselseitigkeit können „Arme“ heraustreten aus ihrer festgelegten Rolle und zeigen, was sie zu geben haben. Dadurch geraten die Mauern der Passivität und der tiefsitzenden Minderwertigkeitsgefühle ins Wanken. Dass Armut nicht nur materiell zu fassen und auch nicht nur materiell zu beseitigen ist, wird dabei augenfällig und erfahrbar. Es geht in all dem nicht um eine Verklärung der Armut, auch nicht um naive Anpassung an andere Kulturen – aber es geht um ein Verhältnis, in dem das Hören vor dem Reden und Tun einen wichtigen Platz bekommt, und in dem subjektstärkende Beziehungsarbeit auf der Grundlage des geteilten Glaubens wichtiger ist als das Erreichen von messbaren Projektzielen (Gühne, 2014: 3)

Verantwortliche in der internationalen Missionsarbeit werden sich ständig hinterfragen und lernen müssen, die langen Wege fruchtbringender Partnerschaft und nachhaltiger transformativer Entwicklung mitzugehen und dabei ihre hier und da mitschwingende neokoloniale Attitüden abzulegen. Allerdings wäre in der Darstellung des Ansatzes eine theologisch tiefere und ausdifferenziertere Darstellung hilfreich. Außerdem halte ich es für unverzichtbar, den Ansatz in der Praxis mit einer gewissen Flexibilität umzusetzen und im ständigen Gespräch mit den einheimischen Partnern anzupassen und zu reflektieren.

# Mission und Dialog, Überzeugen und Friedenstiften gehören zusammen

Eine kritische Stellungnahme zum Anti-Konversions-Beschluss der Rheinischen Landessynode

Thomas Schirmmacher

*Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirmmacher, Vorsitzender von missiotope, ist Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timisoara, Rumänien, und Vorsitzender der Theologischen Kommission sowie Stellvertretender Generalsekretär (zuständig für Theologie, Theologische Ausbildung, zwischenkirchliche und interreligiösen Beziehungen, Religionsfreiheit, Forschung) der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA). Zudem gehört er als Präsident des Internationalen Rates der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte und als Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (IIRF) zu den führenden Menschenrechtlern. Seine 90 Bücher wurden in 18 Sprachen übersetzt. Email: thomas@iirf.eu.*

## Überblick

Nachdem bereits 2016 die Kirchenleitung der Rheinischen Kirche ein Papier vorgelegt hatte, das das missionarische Werben für den christlichen Glauben unter Muslimen grundsätzlich verwarf<sup>52</sup>, und entgegen dem globalen ökumenischen Konsens die These aufgestellt hatte, dass sich Dialog und

Mission gegenseitig ausschließen, hat nun die Rheinische Landessynode mit 210 von 224 Stimmen diesen Kurs mit ihrem Beschluss „Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung“<sup>53</sup> bestätigt.

Zwar „formulieren wir heute folgende wichtige Einsichten und Impulse für die Weiterarbeit“ – so die Synodalen –, und alles ist recht vage formuliert, aber trotzdem ist die Gesamttendenz eindeutig, denn es ist sehr oft von „Dialog“ und kein einziges Mal von „Mission“, „Evangelisation“ oder „Taufe“ die Rede, dafür darf „Konversion“ kein Ziel sein.

Zehn Punkte möchte ich zunächst zusammenfassend kritisieren:

1. Die Synode der Rheinischen Kirche weicht damit ohne nähere Begründung vom globalen ökumenischen Konsens ab, der besagt, dass Dialog und Mission zusammengehören. Die Synode sieht sie offensichtlich als sich gegenseitig ausschließend an und entscheidet sich einseitig für den Dialog, zumindest Muslimen gegenüber.

2. Jesus wird als Vorbild dafür angeführt, weil er allen Menschen ohne Vorbehalte begegnete und wir das auch mit Muslimen tun sollten. Ja, natürlich! Aber gerade Jesus hatte dabei immer die Absicht, Menschen zu überzeugen und zur Umkehr zu seinem Vater zu bewegen. Respekt und Freundlichkeit allen

---

52 <http://www.ekir.de/www/service/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php>; siehe dazu Thomas Schirmmacher, Meiken Buchholz. „Mission und Dialog gehören zusammen: Eine kritische Stellungnahme zu ‚Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen‘“ *evangelische missiologie* 32 (2016): 190-210 und 33 (2017): 16-31.

---

53 Das eigentliche Synodenprotokoll mit dem Beschluss findet sich bisher meines Wissens nicht im Internet



Menschen gegenüber und ein freundliches Werben für Jesus Christus gehören auch für uns zusammen.

3. Die Synode ist inkonsequent, da sie in größeren Zahlen vormalige Muslime tauft, auch solche, die aufgrund von missionarischen Aktivitäten zum Glauben an Jesus Christus kamen, ohne das im Beschluss auch nur zu erwähnen und zu rechtfertigen, wie das denn möglich ist, wenn man den Wunsch nach der Konversion von Muslimen während des Gespräches mit ihnen für falsch hält.

4. Die Synode fordert etwas psychologisch recht Unrealistisches: „*frei-mütig*“ den eigenen Glauben zu bezeugen und dabei keine Konversions- und Überzeugungsabsichten zu haben.

5. Die Synode übersieht, dass sie als organisierte Form der Mehrheitsreligion aus muslimischer Sicht auch dann Ansprüche stellt, wenn sie schweigt, und beginnend mit ihren Gottesdiensten gewollt oder ungewollt missionarisch tätig ist, auch gegenüber Muslimen.

6. Die Synode der Rheinischen Kirche stellt eine schwer einzuhaltende Forderung auf, ohne dabei die Kirchenleitung zu bitten, dass Kirchenmitglieder irgendeine Hilfe oder Anleitung erfahren. Sie werden für den Dialog des Lebens de facto im Stich gelassen.

7. Die Synode scheint weit entfernt von der Praxis vieler Kirchengemeinden zu sein, denn im ganzen Rheinland finden kirchliche Alphakurse und ähnliche Glaubensgrundkurse und Veranstaltungen statt, derzeit meist mit hoher Beteiligung von Muslimen, allen voran aus dem Iran und Afghanistan. Wenn 210 Synodale für den Beschluss stimmen, 7 dagegen und 7 sich enthalten, spiegelt das auf keinen Fall die Lage vor Ort und in den Kirchengemeinden wieder. Vielleicht würde hier eine Urwahl der Synode wie in Württemberg helfen, da

dort Synodale, die die Auffassungen der Basis eher widerspiegeln, offensichtlich größere Chancen haben.

8. Gilt die Forderung der Synode der Rheinischen Kirche auch für die Ex-Muslime, die sich in dieser Kirche haben taufen lassen und erfahrungsgemäß begeistert für die Konversion unter ihren Verwandten, Freunden und Landsleuten werben, auch wenn sie sicher biblischere oder christlichere Begriffe als ‚Konversion‘ dafür verwenden?

9. In einer Zeit, in der täglich asyl-suchende Konvertiten zum christlichen Glauben ihren Abschiebebescheid erhalten, um in Länder zurückzukehren, in denen ihnen wegen ihres neuen Glaubens Lebensgefahr und zumindest starke Repressalien drohen, wogegen fast alle Kirchen Einspruch erheben, hätte man sich gewünscht, dass auch die Landes-synode der Rheinischen Kirche klare Worte findet, wenn sie sich zu dem Thema Konversion vom Islam zum Christentum äußert.

10. Es ist nicht einzusehen, warum die Synode der Rheinischen Kirche nur fordert, man solle keine Konversionsabsichten gegenüber Muslimen haben, nicht aber gegenüber allen Menschen, zumindest allen monotheistisch ausgerichteten. An den Schöpfer glaubt doch die Mehrheit der Menschheit, und bei vielen schwingen unterschiedlichste Elemente mit, die dem biblischen Glauben verwandt sind. Warum gilt für sie nicht, was für die Muslime gilt? Erst recht dürfte man dann keine Konversionsgedanken haben, wenn es um Menschen geht, die im christlichen Umfeld aufgewachsen sind, aber nicht an Jesus Christus glauben, also ein großer Teil der Menschen, die um uns herum leben.

Nur einige, nicht alle, dieser zehn Punkte möchte ich im Folgenden näher ausführen.

## Im Zentrum: „Bitte keine Konversionsabsicht“

Die Landessynode ermutigt die Mitglieder der Evangelischen Kirche im Rheinland dazu, ihren eigenen Glauben im Dialog zu erklären und freimütig zur Sprache zu bringen. Der Dialog zielt auf das gegenseitige Kennenlernen, das gemeinsame Handeln, das Aushalten von Differenzen sowie eine vertiefte Wahrnehmung der je eigenen Traditionen ... .

Das klingt verheißungsvoll! Die Kirchenmitglieder werden ermutigt, im Dialog generell und damit auch gegenüber Muslimen den eigenen Glauben zu erklären und freimütig anzusprechen!

Das wäre sehr erfreulich, wenn auch für eine Kirche selbstverständlich, wäre da nicht das Schlusssätzchen: „... nicht aber auf eine Konversion zur jeweils anderen Religion“.

Es wird kein Raum erwähnt, in dem eine Konversionsabsicht zulässig wäre.

Streng genommen wird das Konversionsziel in dem Satz also nur für den Dialog verworfen, was dann eher eine praktische Frage wäre, um was für eine Art von Dialog es sich handelt, Gespräche für eine gemeinsame friedliche Zukunft im selben Staat, Gespräche

zwischen Theologen, Gespräche auf Gemeindeebene oder den „Dialog des Lebens“ im Alltag. Zumindest organisierte Formen des Dialogs finden tatsächlich nicht statt, um zur Konversion aufzurufen, aber hier ist wohl der „Dialog des Lebens“ mit eingeschlossen, wo sich eine ganz andere Dynamik entfaltet und oft ein viel direkteres Gespräch über die Unterschiede der Religionen und auch den Religionswechsel stattfindet.

De facto zielt der ganze Beschluss aber offensichtlich darauf ab, dass Konver-

sion auch außerhalb des eigentlichen Dialogs kein Ziel der Kirche oder ihrer Mitglieder sein sollte, denn es wird kein Raum erwähnt, in dem eine Konversionsabsicht zulässig wäre. Nein, vielmehr zielt der ganze Beschluss wohl darauf ab, dass *nur* Dialog und dieser auch nur im eigenen Verständnis, das heißt ohne Überzeugungsabsichten, als zulässig erachtet wird. Sollte das ein Missverständnis meinerseits sein, dann eines, das sehr viele Leser automatisch haben werden und das wohl kaum zufällig sein kann, wenn man bedenkt, wie viele Gremien und Fachleute am Entstehen des Textes beteiligt waren.

Nur kurz angemerkt sei: Es heißt: der „jeweils anderen Religion“. Also sollten auch die Muslime keine Konversionsabsichten haben? Kann die Synode für die Muslime entscheiden, dass diese uns nicht zur Konversion führen wollen dürfen? Und meint man, dass diese auf die Synode hören werden? Vielleicht kann man das noch für hochoffizielle Dialogveranstaltungen vereinbaren, aber sicher nicht auf der Ebene des Dialogs des Lebens. Und außerdem glaube ich nicht, dass das Wissen, dass unser Gesprächspartner wünscht, dass wir konvertieren, von unserer Seite die Gespräche irgendwie belastet oder schwieriger macht. Ich gehe bei jedem Menschen, der mir seine Überzeugung darlegt, davon aus, dass er gerne hätte, dass ich sie verstehe und am Ende auch teile. Und gerade wenn Dialog die Lernbereitschaft vom Anderen einschließt, kann sie diesem Lernen nicht vorab eine moralische Grenze setzen.

Die Synode fordert eine Menge richtiger Dinge, nur auffälliger Weise nirgends die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus:

Sie hält diesen Dialog für einen kirchlichen Auftrag und ermutigt alle, die sich in Gemeinden, Kirchenkreisen und Ein-

richtungen in der Dialogarbeit engagieren, diese bereichernden Gespräche, Kooperationen und Modelle gemeinsamen Lebens und Arbeitens weiter zu entwickeln. Die Landessynode wendet sich gegen Ausgrenzung und Verunglimpfung von Menschen aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit. In unserer säkularen und demokratischen Gesellschaft stehen Christen und Christinnen und Muslime und Musliminnen in der Verantwortung für eine positive Gestaltung des Gemeinwesens. Hierzu gehört der Einsatz gegen alle Formen von Rassismus, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit, religiösem Extremismus und Fundamentalismus.

Das ist alles so richtig und selbstverständlich und schon oft von der Rheinischen Kirche gesagt worden, dass man sich fragt, wieso die Landessynode das zum wiederholten Mal betonen muss. Sinn ist scheinbar nur, dabei eben Verkündigung, Evangelisation und Mission *nicht* zu erwähnen. Nur wird doch jeder, der für Verkündigung und Mission ist, all das Gesagte genauso unterschreiben!

## Zur Begründung: Jesus hätte anders gehandelt

Im Hören auf die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments und in der Antwort ihres Glaubens weiß sich die Landessynode gebunden an das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, der in der Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk steht. Diese Bindung verdankt sie dem heilvollen Wirken der Gnade Gottes. Sie nimmt den Glauben muslimischer Menschen als Bindung an den einen Gott wahr.

Der letzte Satz erscheint völlig unvermittelt. Es bleibt völlig offen, wie sich die Aussage, dass der Glaube der Muslime sie an den einen Gott bindet, sich aus dem vorangegangenen Be-

kenntnis zu Jesus Christus als Gottes Sohn ergibt. Oder sollte der Verweis auf die Gnade bedeuten, dass nicht nur Christen Gottes Gnade erfahren? Und wenn ja, warum dann nur die Muslime und nicht alle Menschen?

Gleichzeitig zeigt dieser eine Satz bereits, wie vage alles formuliert ist.

Die Landessynode sieht im jeweils eigenen Bezug von Christentum und Islam auf die biblischen Traditionen, in der Wertschätzung der Muslime und Musliminnen für Jesus als besonderen Propheten und im Leben vor Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eine Beziehung zwischen beiden Religionen begründet. Hieraus ergeben sich Ansatzpunkte für das theologische Gespräch, in dem sowohl Gemeinsamkeiten als auch grundlegende Differenzen offen zur Sprache kommen.

Eine „Beziehung“ und „Ansatzpunkte für das theologische Gespräch“? Ist das nicht ein Allgemeinplatz? Haben wir das nicht mit allen Menschen, wenn auch jeweils auf sehr unterschiedliche Art und Weise? Oder meint man das im tieferen Sinne, so wie dies etwa im Verhältnis

zu unseren jüdischen Geschwistern der Fall ist, auf deren Glaube historisch und inhaltlich unser Glaube aufbaut? Immerhin hat die Landessynode der Rheinischen Kirche gerade zu diesem Thema zahlreiche Erklärungen abgegeben.

Immerhin fügt man hinzu:

Die Landessynode betont, dass die Beziehung zwischen Christentum und Islam anders ist als die wesentliche, bleibende Bezogenheit des Christentums auf das Judentum.

Aber ein Argument oder Hinweis, warum man denn so wie gegenüber dem Judentum argumentiert, aber trotzdem

Jesus hat immer auch die Absicht, Leben zu verändern und eine Hinwendung zu seinem Vater herbeizuführen.

den Islam in einer anderen Kategorie sieht, fehlt.

Schließlich wird Jesus selbst als Begründung angeführt. Es heißt:

Jesus Christus selbst wendet sich unterschiedlichsten Menschen in Liebe zu und ist Christen und Christinnen darin ein Vorbild auch in der Begegnung mit Muslimen und Musliminnen.

Das ist so wahr wie selbstverständlich. Aber zusammen mit der Ablehnung der Konversionsabsicht stimmt hier irgendetwas nicht. Denn so sehr Jesus vorbehaltlos mit jedem gesprochen hat, hatte er bei Schriftgelehrten wie bei Prostituierten, bei römischen Offizieren wie bei korrupten Zollbeamten („Zöllnern“), bei den Heiden wie bei den Juden, bei seinen Jüngern, mit denen er sehr vertraut war, wie bei großen Menschenmengen, die er kaum kannte, immer auch die Absicht, ihr Leben zu verändern und eine Hinwendung zu seinem Vater herbeizuführen. Jesus ist Evangelist, ist die Frohe Botschaft in Person. Diejenigen, die sein Leben, Wirken, Reden und eben auch seine Begegnungen beschreiben, nennt man deswegen ‚Evangelisten‘, ihre Bücher ‚Evangelien‘. Und wir Christen werben nicht für eine ‚Konversion‘, sondern dafür, dass Menschen Jesus Christus und seinen Vater persönlich kennenlernen und sich Gottes Gnade anvertrauen, weil das die Frohe Botschaft schlechthin ist.

## Die Forderung ist psychologisch unrealistisch

Die Forderung der Synode ist unrealistisch und de facto eine Überfrachtung realer Gespräche. Informieren, aber nicht überzeugen wollen? Das ist ja schon bei weniger spannenden Themen im Alltag schwierig und schwer auseinanderzuhalten, fast eine psychologische Unmöglichkeit.

Die Synode der Rheinischen Kirche tut so, als wären Motive so eine Art Schalter, die man einfach so umlegen kann. In Wirklichkeit sind die eigenen Motive gar nicht so klar zu erkennen. Wer kann denn schon von sich sicher sagen, dass er den anderen zwar informieren, aber nicht überzeugen will? Muss man sich nicht eingestehen, dass wir Menschen oft unsere Motive auch nach mehreren Sitzungen mit einem Psychologen oder einer Psychologin nicht sicher kennen?

Was tun, wenn die muslimischen Freunde selbst danach fragen, wie man Christ wird?

Wir heißen Christen, weil wir Jesus Christus nachfolgen, und sollen den Wunsch, dass das auch andere Menschen als wohltuend erfahren, in uns beenden, obwohl wir die Gründe für unser Christsein gleichzeitig anderen – natürlich friedlich, respektvoll und ohne Zwang – „freimütig“ erklären sollen?

Und woher soll der muslimische Gesprächspartner wissen, dass ich zwar meinen eigenen Glauben erkläre und „freimütig“ bezeuge, aber dabei auf jeden Fall ausschließen will, dass er ihn attraktiv findet, geschweige denn ihn annimmt?

Zudem, was tun, wenn die muslimischen Freunde selbst das Thema Konversion ansprechen oder gar danach fragen, wie man Christ wird? Sollte die Synode die Kirchenleitung nicht eher auffordern, die Mitglieder der Kirche auf solche Fragen vorzubereiten, die gegenwärtig tatsächlich immer öfter gestellt werden?

Es sei im Übrigen eine weitere psychologische Realität angesprochen, die die Synode übersieht. Menschen, die ihre Religion wechseln, tun dies nicht immer aufgrund einer Aufforderung oder weil andere die Absicht hatten, sie zur Konversion zu bewegen. Was Menschen, auch Muslime, dazu bewegt, ihren

Glauben (oder Nichtglauben) aufzugeben und eine andere Religion oder Weltanschauung an seine Stelle zu setzen, ist hoch komplex, wenig erforscht und zudem sehr individuell. Zudem können Konvertiten nach der Konversion selbst nicht immer genau sagen, was denn genau den eigentlichen Anstoß gegeben hat. Zu meinen, man könne den Wunsch des Gesprächspartners zur Konversion verhindern, indem man keine diesbezüglichen Absicht hat, geht an dieser Realität vorbei, erst recht, wenn man gleichzeitig wünscht, die eigenen Glieder sollen „freimütig“ vom eigenen Glauben sprechen.

Die Forderung ist religionssoziologisch unrealistisch: Die Kirche fordert durch ihre reine Existenz zur Konversion auf

Viele alltägliche Aktivitäten der Kirche zielen offensichtlich oder de facto auch auf Konversion ab. Werden sie jetzt überarbeitet? Mit dem Mahl des Herrn „verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“, sagt Paulus (1Kor 11,26). Zahllose regelmäßige Veranstaltungen und Aktivitäten und Veröffentlichungen der Kirche werben für den christlichen Glauben, auch dann, wenn sie nicht zur ‚Bekehrung‘ aufrufen. Die Webseite der Rheinischen Kirche sagt dies in ihrer Selbstvorstellung unmissverständlich so:

Menschen zum Glauben einzuladen und vom eigenen Glauben zu erzählen ist die schönste Aufgabe jeder Christin und jedes Christen. Diakonisches Engagement und ein freundliches Miteinander von Christinnen und Christen evangelisieren wie Gottesdienste oder Seminare. Evangelisation macht einladende Angebote für Neugierige, Suchende und Abwartende.<sup>54</sup>

---

54 <http://www.ekir.de/www/handeln/evangelisation-466.php>

Zudem: Die organisierte Mehrheitsreligion erhebt doch Ansprüche, die weit über die inneren Absichten ihrer Mitglieder hinausgehen. Der theoretische Verzicht auf Konversionsabsichten nützt nichts: Die Mehrheitsreligion, hier in Form der Evangelische Kirche im Rheinland, wird doch nicht dadurch automatisch weniger sozial beherrschend, dass sie auf das theoretische Konzept der Mission verzichtet, während sie gleichzeitig öffentlich zum Gottesdienst einlädt, Fernsehgottesdienste abhält, Presseerklärungen abgibt oder Kindergärten, Sozialeinrichtungen und Flüchtlingsheime unterhält, um nur einige wenige Beispiele von vielen zu nennen. Wie das Verhalten der Mehrheitsreligion empfunden wird, entscheidet keine Erklärung der Mehrheitsreligion, sondern das Empfinden der Minderheit.

Es erscheint auf diesem Hintergrund wenig glaubhaft, gegen Mission von Muslimen zu sein und gleichzeitig Ex-Muslimen die Taufe nicht zu verweigern – immerhin werden in der Rheinischen Kirche derzeit mehr Muslime im Jahr getauft als in der gesamten Geschichte der Kirche zuvor! Muslime sehen jedenfalls, dass auch im Bereich der evangelischen Landeskirchen ständig frühere Muslime christlich getauft werden und verstehen das als Aufforderung an andere, es ihnen gleich zu tun.

Inkonsequenterweise tauft man oft Ex-Muslime

Erstaunlich ist, dass der Umstand, dass die Rheinische Kirche häufig Ex-Muslime tauft, nicht erwähnt wird. Wäre es nicht wünschenswert gewesen, zu erfahren, wie die Synode diesen Umstand in Beziehung zu ihrem Beschluss sieht? Oder tauft man nur Ex-Muslime, die nachweislich von keinem Christen mit Konversionsabsichten angesprochen

wurden und das Evangelium auch nicht via Radio, Literatur oder Konvertiten zum Christentum aus ihrem Sprach- und Kulturkreis gehört haben? Und selbst die recht vielen unter ihnen, die berichten, dass ihr Anstoß auf einen Traum, eine gehörte Stimme oder ähnlich Wunderhaftes zurückgeht, werden in diesen Erfahrungen immer darauf hingewiesen, wo sie sich über den christlichen Glauben informieren können (etwa wo sie eine Bibel bekommen), und kommen damit mit Christen, die für ihren Glauben werben, in Kontakt.

Warum befragt man nicht die neugetauften Konvertiten nach ihren Erfahrungen?

Die Synode der Rheinischen Kirche kneift bei der entscheidenden Frage: Wenn Konversionsabsichten falsch sind, ist es dann auch die Konversion, zumindest die Konversion in Reaktion auf missionarische Bemühungen von

Christen? Hieße das nicht im Klartext, dass die Kirche eine Taufverweigerung für ehemalige Muslime aussprechen müsste, wenn sich herausstellt, dass sie mit der Konversion auf missionarische Bemühungen von Christen reagieren?

Überhaupt scheint mir hier die Synode weit entfernt von der Praxis vieler Kirchengemeinden zu sein, denn im ganzen Rheinland weiß ich etwa von Alpha-kursen und ähnlichen Glaubensgrundkursen und Veranstaltungen mit hoher Beteiligung von Muslimen, allen voran aus dem Iran und Afghanistan.

Da ja alle getauften Ex-Muslime einen Glaubensgrundkurs und/oder Taufunterricht durchlaufen haben und oft erst dabei ihren neuen Glauben festmachen, stellt sich die Frage: Hat man dann nicht durch die Glaubensgrundkurse und den Taufunterricht Konversionsabsichten institutionalisiert?

So darf man keine Konversionsabsichten haben, feiert dann aber hundertfach bei

Taufen landauf, landab, dass Muslime Christen geworden sind, und zwar auch solche, die auf missionarische Bemühungen reagiert haben.

Und man geht zu Unrecht davon aus, dass unsere muslimischen Gesprächspartner das, was sie dort real sehen, von unseren Motiven im Dialog trennen werden und können.

Wenn man nun trotzdem Ex-Muslime tauft und sich frei von Konversionsabsichten sieht: Hatte dann jeweils die Konversionsabsicht ein anderer, man selbst ist also ‚unschuldig‘? Oder geht man davon aus, dass der Heilige Geist Konversionsabsichten haben darf, und wenn er aktiv wird, wir dann mit Taufunterricht darauf reagieren dürfen? Und da es ja erkennbar vorkommt, dass Konversionswillige oft gar keinen Kontakt zu irgendeinem Bekehrungsversuch hatten: Warum hat man dann nicht wenigstens den Heiligen Geist in der Erklärung erwähnt? Im Übrigen zeigt das Ereignis von Pfingsten, dass der Heilige Geist, als der Einzige, der Menschen wirklich Gott offenbaren und ihr Herz verändern kann, nicht Mission überflüssig macht, sondern umgekehrt, der Heilige Geist das Herz der Gläubigen mit dem Wunsch zur Mission erfüllt: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen und werdet meine Zeugen sein...“ (Apg 1,8).

Zudem: Da es also eine wachsende Zahl von Konvertiten vom Islam zum Christentum in Deutschland gibt, nicht nur in Migrantengemeinden, Freikirchen, evangelikalen Gemeinden oder katholischen Kirchengemeinden, sondern auch in Kirchengemeinden der Gliedkirchen der EKD: Warum befragt man nicht diese Neugetauften nach ihren Erfahrungen mit dem Vorlauf zur Konversion, anstatt das, was zu ihrem Schritt geführt hat, sofern missionarisch aktive Christen beteiligt waren, in Bausch und Bogen zu

verurteilen? Das Ergebnis akzeptiert man ja, sonst würde man doch die Taufe verweigern. Aber den Weg dorthin und die daran beteiligten Christen verurteilt man.

## Dialog und Mission gehören zusammen

Es fehlt jeder Anschluss an die weltweite Entwicklung in der Ökumene. Vor allem ist unverständlich, dass das Missionspapier des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“<sup>55</sup> von 2013 inhaltlich übergegangen und ihm Entgegenstehendes zur Norm erhoben wird.

Es fehlt jeder Anschluss an der Entwicklung in der weltweiten Ökumene.

Im Hintergrund steht der alte gedankliche Automatismus: Jede Stellungnahme pro Dialog ist automatisch eine Stellungnahme contra Mission. Das mag in der Zeit der Grabenkämpfe des letzten Jahrhunderts so gewesen sein, mit der Gegenwart hat das nichts zu tun. Das Missionspapier des ÖRK stellt Mission, die ausdrücklich auch die verbale Verkündigung des Evangeliums umfasst, und Dialog in eine Linie und sieht sie nicht als Entweder-oder.

In der Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen heißt es dazu:

„§95. *Evangelisation und Dialog sind verschieden, aber miteinander verbunden.* Obwohl Christen und Christinnen hoffen und beten, dass alle Menschen den dreieinigen Gott in lebendiger Weise kennen lernen, besteht der Zweck des Dialogs nicht in der Evangelisation. Da der Dialog aber auch eine „Begegnung verschiedener Loya-

litäten“ ist, hat das Miteinanderteilen der guten Nachricht von Jesus Christus dort seinen legitimen Platz. ...

§110. *Wir bekräftigen, dass Dialog und Zusammenarbeit für das Leben integraler Bestandteil von Mission und Evangelisation sind.* Authentische Evangelisation geschieht im Respekt vor der Religions- und Glaubensfreiheit aller Menschen, die als Gottes Ebenbild geschaffen sind. Proselytismus mit gewalttätigen Methoden, wirtschaftlichen Anreizen oder durch Machtmissbrauch steht im Widerspruch zur Botschaft des Evangeliums. *In der Evangelisation ist es wichtig, respektvolle und vertrauensvolle Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen aufzubauen. ...“* (Hervorhebungen in kursiv von mir)

Das Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“<sup>56</sup>, das 2011 vom ÖRK ebenso wie vom Vatikan und der Weltweiten Evangelischen Allianz erarbeitet und unterzeichnet wurde und das auch die EKD bekräftigt hat<sup>57</sup>, beginnt mit den Worten:

Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen/ihren Glauben in der Welt zu bezeugen. Es ist jedoch wichtig, dass dies im Einklang mit den Prinzipien des Evangeliums geschieht, in uneingeschränktem Respekt vor und Liebe zu allen Menschen ...

Im Folgenden wird dann der Dialog mit den Anhängern anderer Religionen für unverzichtbar erklärt.

Auch die derzeit immer noch gültige Erklärung der EKD zum Islam „Klarheit und gute Nachbarschaft“<sup>58</sup> von 2006 ist zu nennen, die Dialog, Religionsfreiheit

55 [https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=de](https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de).

56 [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20111110\\_testimonianza-cristiana\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_ge.html).

57 Siehe <http://www.missionrespekt.de>.

58 EKD-Texte 86, [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/ekd\\_texte\\_86.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf).

und friedliches Zusammenleben mit der Klarheit im Zeugnis zu Jesus Christus verbindet. Natürlich ist die Rheinische Kirche kirchenrechtlich nicht daran gebunden und natürlich ist nicht jeder in den evangelischen Landeskirchen damit einverstanden, aber man hätte dann doch gerne gewusst, mit welchen theologischen Argumenten man von diesem Konsens abweicht.

Es sind gerade hochreligiöse und missionarische Gruppen in der christlichen Welt, die zugleich im Dialog weltweit führend sind, so im katholischen Bereich die Bewegungen Sant'Egidio, Focolare oder Taizé, im evangelischen Bereich die Weltweite Evangelische Allianz, die alleine 2017 mit Großmuftis oder höchsten Führern des Islam aus 35 Ländern Gespräche geführt hat. Aber auch die größte Dialogplattform der Welt, die „Religions for Peace“, umfasst gerade auch die vermeintlichen Fundamentalisten, seien es die Allianz-Evangelikalen (einer der ihren ist Vizepräsident), sei es Saudi Arabien. Es ist nicht so, dass Christen, die Mission und Konversion ablehnen, Weltmeister im Dialog seien, und solche, die für Mission und Konversion eintreten, kaum Dialog betreiben.

Und auch das Umgekehrte gilt: Wer solche Gespräche tatsächlich führt, weiß, dass gerade, wenn man sich schon sehr gut kennt und respektiert, ein offener Umgang damit, dass beide Religionen für sich werben und traditionell einen Absolutheitsanspruch vertreten, überhaupt kein Problem ist. Im Gegenteil, viele muslimische Freunde können weder damit umgehen noch respektieren sie, wenn man „gummiartig“ in dem einen Moment von seinem Glauben schwärmt und sich im nächsten Moment dafür quasi entschuldigt.

Die Internetseite der Evangelischen Kirche im Rheinland zitiert in ihrer

Selbstdarstellung den immer noch gültigen Beschluss der Landessynode „Missionarische Volkskirche sein“ von 2010 mit den Worten:

Wir sind eine Kirche, die auf Menschen zugeht, um sie mit dem Evangelium in Kontakt zu bringen, sie zum Glauben einzuladen, ihnen zu dienen und sie zur Umkehr zu einem neuen Leben in Gerechtigkeit und Solidarität zu rufen.<sup>59</sup>

Was ist geschehen, dass das nun für unsere muslimischen Mitbürger außer Kraft gesetzt wird?

## Geht es um ein Verbot der Konversionsabsicht?

Nun ist ja die Frage interessant: Ist der Beschluss der Landessynode de facto ein Verbot für andersdenkende Christen oder sind es nur „wichtige Einsichten und Impulse für die Weiterarbeit“, wie die Einleitung sagt?

Wenn man nicht diktatorisch beschließen wollte – und davon gehe ich natürlich aus – warum erwähnt man dann nicht den Wunsch nach einem Dialog mit solchen Christen, ja Presbyterien, die anderer Meinung sind, auch und gerade innerhalb der Rheinischen Kirche? Ja, warum finden diese Christen nicht einmal Erwähnung, die in hoher Zahl zur Rheinischen Kirche gehören?

Man erlaube mir als Betroffener auch die Frage: Kann man in dem Dokument nicht auch gewissermaßen Konversionsabsichten erkennen, nämlich gegenüber denjenigen Christen, die den Beschluss

---

59 <http://www.ekir.de/www/handeln/mission.php>. Vgl. zum Beschluss: <http://www.ekir.de/www/ueber-uns/pressemitteilung-nr-28-2010-9187.php>. Dazu erschienen ausgezeichnete Handreichungen, z. B. <http://www.ekir.de/www/handeln/handreichung-missionarisch-volkskirche-sein-17236.php> und <http://www.ekir.de/www/handeln/himmel-14275.php>.



für falsch halten und ihm auch weiterhin zuwider handeln werden?

Wo bleibt der Dialog mit Christen, die es anders sehen?

Zudem muss die Frage geklärt werden: Gilt die Forderung auch für die Ex-Muslime, die sich in der Rheinischen Kirche haben taufen lassen und erfahrungsgemäß begeistert für die Konversion unter ihren Verwandten, Freunden und Landsleuten werben, auch wenn sie sicher biblischere oder christlichere Beschreibungen als ‚Konversion‘ dafür verwenden?

## Die Synode lässt die Kirchenmitglieder im Stich

Schuldet die Kirche ihren Gliedern nicht mehr als eine kaum umzusetzende Forderung, den christlichen Glauben gerne zu erklären, das aber ohne jede Absichten, dass der andere seine Meinung ändert? Und das auch dann, wenn der Gesprächspartner etwas darüber wissen will?

Selbst wenn man die Position des Beschlusses teilt: Wäre es dann nicht Sache der Synode, von den geeigneten Stellen zu fordern, die Kirchenmitglieder auch dazu zu befähigen?

## Das Menschenrecht auf Mission und auf Religionswechsel

Die Landessynode bekräftigt: Als Christen und Christinnen treten wir ein für Religionsfreiheit als ein universales Menschenrecht. Die Religionsfreiheit beinhaltet zu glauben, nicht zu glauben und seinen Glauben zu wechseln sowie ihn öffentlich zu leben und zu bekennen.“

Den Glauben zu wechseln, wird hier mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (§ 18) als Menschenrecht gesehen, ebenso den Glauben öffentlich

zu bekennen. Das ist heutzutage Teil der DNA des christlichen Glaubens. Im Umfeld der besprochenen Thematik wäre es dann doch wünschenswert gewesen, zu erfahren, warum die Kirchen den unter ihren Mitgliedern, die missionswillig sind, empfiehlt, dieses Recht für sich und für den Gesprächspartner auszusetzen.

Und müsste die Rheinische Kirche dann nicht denjenigen ihrer Mitgliedern Unterstützung anbieten (einige Kirchengemeinden tun dies), die als ehemalige Muslime in der Kirche getauft wurden und deswegen in ihrer Familie oder unter Landsleuten diskriminiert oder gar bedroht werden? Stattdessen wird indirekt aber so getan, als wären Taufen, die auf das Zeugnis Geben von Christen zurückgehen, das Ergebnis unkluger oder unmoralischer oder dialogfeindlicher – oder wie immer man das ausdrücken soll – Konversionsabsichten.

## Schwierige Situationen?

Die Landessynode beschließt, den christlich-muslimischen Dialog in der Evangelischen Kirche im Rheinland zu vertiefen und auch in schwierigen Situationen daran festzuhalten.

Was ist mit den schwierigen Situationen gemeint? Geht es darum, Christen, die in ihren Ländern als Minderheiten wegen ihres Glaubens verfolgt oder diskriminiert werden, zu ermutigen, trotzdem den Dialog mit ihren ‚Feinden‘ zu suchen? Das ist gewiss eine wichtige Aufgabe, wenn sie auch nicht einfach ist, da wir in freien Ländern gut reden haben und andere Christen nicht bevormunden wollen. Das ist etwa der Weltweiten Evangelischen Allianz sehr wichtig, weswegen wir etwa jüngst mehrfach die höchsten islamischen Führer in Pakistan gemeinsam mit christlichen Leitern besucht haben.

Da sich die Rheinische Kirche in diesem Bereich aber kaum engagiert, scheint mir mit dem Hinweis auf die vermeintlich schwierigen Situationen eher die eigene Dialogleistung überbewertet zu werden. In Deutschland ist Dialog ungefährlich

und problemlos möglich und für die finanziell gut ausgestattete institutionelle Vertretung der Mehrheitsreligion eine leicht umzusetzende Selbstverständlichkeit.

## Rezensionen

**Jeremy Schipper, *Disability & Isaiah's Suffering Servant*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 168 Seiten, Paperback, 28, 95 US-Dollar.**

Dieses Werk wird in theologischen Kreisen zunehmend wahrgenommen. Die exegetische Aussage, dass es sich bei den Beschreibungen des Leidens des Gottesknechts im Jesajabuch um eine tatsächliche und nicht um eine imaginäre oder zu übertragende Behinderung handelt, hat auch missiologische Auswirkungen. Insbesondere die diakonisch-ethische Ausrichtung der Kirche auf Menschen mit Einschränkungen wird dadurch hinterfragt.

Jeremy Schipper ist Professor zum Fachgebiet der Hebräischen Bibel (Altes Testament) an der Temple Universität in Pennsylvania. Er beschäftigt sich schon seit 2006 mit *Disability Studies* in Bezug auf die Hebräische Bibel. Dabei hinterfragt er die gängige Auslegungspraxis, die Beschreibungen von Behinderung oder Behinderten vornehmlich allegorisch deutet. Schipper sieht im innerbiblischen Vergleich sowie in religions- und sprachwissenschaftlichen Vergleichen mit anderen antiken Schriften keinen Grund, so an die Hebräische Bibel heran zu gehen. Dabei ist er

vorsichtig und gesteht diesen Zugang als mögliche Option zu, will ihn aber nicht als einzige oder bevorzugte Möglichkeit stehen lassen. Schipper weist nach, dass dieser Zugang besonders in den Auslegungen zu Jesaja 53 zutage tritt.

Er folgt in der Jesaja-Interpretation der allgemeinen Tradition, die Jesaja 53 in zwei Teile gliedert: Eine göttliche Rede oder ein Orakel als Einleitung und Schlussfolgerung (52:13–15 und 53:11b–12) und als Hauptteil ein Psalm über den Knecht (53:1–11a). Der Theorie, dass der Psalm ein nachträglicher Einschub zwischen zwei göttlichen Reden sei und somit ursprünglich keine Beschreibung einer Behinderung vorlag, erteilt er aufgrund der unterschiedlichen textkritischen Befunde eine Absage. Ebenso betont er die Vielfalt an Beschreibungen von Behinderung und Behinderten in der Hebräischen Bibel, insbesondere bei Jesaja (*disability imagery*).

*Disability Studies* offenbaren drei Modelle der Wahrnehmung von Behinderung. Das medizinische, das soziale Modell aus Großbritannien und das kulturelle Modell aus den USA. Ersteres wird inzwischen als unzureichend deklariert. Schipper wählt einen praxisbezogenen Zugang zur Behinderung.

Altersbedingte Erscheinungen, die durch langsame Verfallserscheinungen entstehen, zählen nicht dazu, jedoch explizit erwähnte Unfruchtbarkeit (Mann, Frau, Eunuchen), Mobilitäts-, Seh-, Hör- und mentale Einschränkungen. Antike Texte beschreiben zwar die damalige Wahrnehmung von Behinderung, sie geben jedoch keine hinreichenden Definitionen.

Schipper führt die innerbiblischen geistlichen Übertragungen (Metaphern) an, die mit Vokabular aus dem Bereich der Behinderung spielen, woran auch Jesaja nicht spart (z. B. Jes 42:19; 56:10). Jesaja 53 geht jedoch darüber hinaus, da eine reale Einschränkung einer Person beschrieben wird.

Ein weiterer Interpretationsstrang definiert den Gottesknecht als „leidend“, aber nicht behindert. Demgegenüber weist die Erfahrung sozialer Isolation (Jes 53:3) auf eine „echte“ Ablehnung durch Andersartigkeit bzw. Behinderung hin. Implikationen einer religiösen Stellvertretung (wie Bräuche aus dem hetitischen und assyrischen Bereich, mental Behinderte anstelle des kranken Königs einzusetzen) sind nicht ausreichend belegt, um sie auf Jesaja 53 anzuwenden. Schipper bespricht Theorien über eine Hautkrankheit wie sie Duhn vorschlägt sowie Auslegungen, die Behinderung als Deutungsoption ganz ausschließen, zugunsten einer Interpretation des Gottesknechts als verletzt (so z. B. Whybray), getötet, sich erholend oder gefangen.

Kapitel 3 widmet sich der textkritischen Analyse. Im Verlauf der Antike zeigt sich eine Verschiebung der Sicht von einem behinderten Gottesknecht hin zu einem nichtbehinderten. Vor allem Targume (antike aramäische interpretierende Übersetzungen) lösen sich vom Bild eines behinderten Gottesknechtes und sprechen mehr von einer „gesalbten“ (*mšhy*) denn einer „entstellten“ Person

(*mišhat*; Jes 52:14). Im Gegensatz hierzu benutzt Hieronymus in der Vulgata und in Kommentaren Vokabular aus dem Bereich der Behinderung.

Der neutestamentliche Beweis erstreckt sich auf Zitate aus Jesaja 53 im Neuen Testament. Jesu Heilungen und Wunder bilden dabei den Bezug. Neben Mt 8,17 ist auch Joh 12,28 zu nennen, wobei in beiden Fällen die Behinderung keine Rolle spielt, sondern die Ablehnung Jesu trotz seiner Heilungen. Auch andere Stellen, die sich auf Jesaja 53 beziehen, weisen nicht auf Behinderung, sondern auf Ablehnung und Leiden. So z. B. in Lk 22,37, Mk 15,28 – Jesus als Unschuldiger; in Apg 8,32–33 und 1Pet 2,22 – ein Märtyrer oder in Röm 10,16 und 15,21 – Reaktionen auf den Gottesknecht. Diese neutestamentliche Tendenz dürfte die langanhaltende Abkehr vom Verständnis des behinderten hin zum leidenden Gottesknecht unterstützt haben.

In Kapitel 4 untersucht Schipper die unzähligen Deutungen des Gottesknechts als Leidender, der real-existierte oder auch kollektiv zu deuten wäre. Mindestens fünfzehn historische Personen finden sich in der Auslegung. Der Gottesknecht wird schon früh auf Jesus gedeutet, dann wiederum als Messias (z. B. Justin, 2. Jh.), als König oder als Prophet. Kollektive Deutungen weisen auf Israel wie z. B. von Origenes im 3. Jh. vertreten, oder auf das leidende Zion. Um die Tendenz hin zur Nichtbehinderung zu verdeutlichen, führt Schipper auch Hinweise auf Behinderung im Hinblick auf den Messias oder den Gottesknecht auf (darunter Lepra, Eunuchen).

Es ist Schippers Verdienst aufgezeigt zu haben, wie ein biblischer Text, hier Jesaja 53, eine ursprüngliche Nuance verlieren kann und in der Folge allerlei Deutungsrichtungen annimmt. Im Hin-

blick auf Behinderung ist dies besonders tragisch, da die „globale“ Kirche einer inhärenten paternalistischen Tendenz der Bevormundung oder des Ausschlusses aktiv gegensteuern muss, um ihrer „inklusionierenden“ Wirkung, Kirche für Alle von Allen zu sein, gerecht zu werden.

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

**Hans-Georg Ziebertz / Tobias Benzing, Menschenrechte: Trotz oder wegen Religion? Eine empirische Untersuchung unter jungen Christen, Muslimen und Nicht-Religiösen (Empirische Theologie 25), Berlin: LIT Verlag, 2012, 320 Seiten, 24,90 Euro.**

In den letzten Jahren ist das Interesse an der Religion und an ihrem Verhältnis zu einer pluralisierten Gesellschaft gewachsen. Als Teil einer internationalen Studie erarbeiten die katholischen Theologen Hans-Georg Ziebertz und Tobias Benzing von der Universität Würzburg die Ergebnisse der deutschen Teilstudie. Ausgehend vom praktischen Urteilen 16- bis 17-jähriger Schüler untersuchen sie die Voraussetzungen zur Menschenrechtsbildung und den Einfluss des religiösen Hintergrunds. Die Kapitel 1–3 dienen als Einführung, in den Kapiteln 4–10 werden hingegen die empirischen Befunde präsentiert.

Zunächst skizzieren die Autoren u.a. die Aktualität und die ideengeschichtliche Entwicklung der Menschenrechte, die Spannung von Universalität und Partikularität sowie christliche und islamische Ansätze zum Thema. Das zweite Kapitel konkretisiert die Forschungsfrage und das Instrumentarium: Ausgehend von Hintergrundvariablen (sozialdemographisch, Sozialisation, Persönlichkeit) wird nach den „unabhängigen Variablen“ von Religion und Werten gefragt, die in Beziehung zur „abhängigen Variable“ der Menschenrechte (Bürger-, Lebens-,

politische und juristische, sozio-ökonomische und Umweltrechte) gesetzt werden. Auch das statistische Verfahren und die praktische Durchführung der Studie werden erklärt.

Im dritten Kapitel charakterisieren Ziebertz und Benzing ihre Studienstichprobe anhand der Hintergrundvariablen, wobei das Sample 343 Christen, 352 Muslime und 271 Nicht-Religiöse umfasst. Im vierten Kapitel untersuchen die Autoren zunächst die allgemeine Haltung der Befragten: Die Jugendlichen sind allgemein positiv eingestellt, betonen aber einzelne Menschenrechte unterschiedlich. Das fünfte Kapitel beleuchtet den Einfluss der Religiosität in der durchgeführten Studie durch fünf Grundgrößen (ideologische, intellektuelle, rituelle, Erfahrungs- und Konsequenzen-Dimension).

Im sechsten Kapitel geht es um das Religionsverständnis: Was die Jugendlichen von ihrer eigenen Religionsgemeinschaft erwarten (prophetisch auftreten, öffentlich wirken, professionell arbeiten, kulturell offen und/oder sozial inklusiv sein), beeinflusst auch, welche Menschenrechte sie stärker befürworten. Das siebte Kapitel behandelt das Schriftverständnis. Interessant ist, dass dieser Faktor die Gesamtauswertung wenig beeinflusst und das Schriftverständnis muslimischer Jugendlicher einheitlicher ist als das jener, die sich als Christen bezeichnen.

Im achten Kapitel wird das persönliche Glaubens- und Gottesverständnis in Korrelation zu den Menschenrechten gesetzt. Die Jugendlichen konnten ein personales (Theismus, individueller, sozialer oder Natur-Panentheismus) oder ein nicht-personales Gottesbild (Deismus, Pantheismus, Metatheismus) vertreten sowie die eigene Vorstellung von Jesus und Mohammed näher definieren. Deutlich wurde, dass „die befragten Muslime

höher religiös sind als die Christen“ (S. 203), aber allgemein höchstens mittelstarke Einflüsse auf die Menschenrechtsvorstellungen auftraten.

Das neunte Kapitel beleuchtet acht Wertedimensionen (Patriotismus, Karriere, Hedonismus, Familie, Solidarität, Trendy, Gesellschaftskritik, Autonomie), die laut Autoren erst in Kombination mit der Religion konkrete Menschenrechtsvorstellungen hinterfragen oder befördern. Im letzten Kapitel benennen die Theologen, welche Einzelfaktoren letztlich Verbindungen zu einzelnen Menschenrechten erkennen lassen. Der Anhang umfasst die detaillierte Datenlage, ein Literaturverzeichnis nennt die verwendeten Quellen.

Ziebertz und Benzing erläutern ihre Methodik und die Ergebnisse transparent, abwägend und nachvollziehbar. Ihre Fragestellung erweist sich dabei als äußerst komplex: Einerseits wegen der historisch gewachsenen und unterschiedlich gewichteten Dimensionen von Menschenrechten, andererseits wegen der drei uneinheitlichen Untergruppen und den vielen Einflüssen, die Jugendliche prägen. Dementsprechend lautet das Ergebnis: „Religiöse Motivlagen können Menschenrechte unterstützen,“ (S. 244), aufgrund der vielzähligen Variablen sollte man aber eher von Wahrscheinlichkeiten statt von allgemeingültigen Regeln sprechen.

Der vorliegende Titel ist in der Reihe Empirische Theologie erschienen, wobei die Autoren mehr Empirik liefern als Theologie, sie arbeiten zumeist deskriptiv und vermeiden weiterführende Diskussionen. Die thematischen Einleitungen der Kapitel sind hilfreich, manche Einschätzungen wirken jedoch tendenziös; z.B. wenn von einem biblischen Offenbarungspositivismus die Rede ist (S. 157), oder das paulinische

mit dem koranischen Geschlechterverständnis verglichen wird (S. 160).

Den Autoren ist zu danken, dass sie eine wichtige Studie fachmännisch aufgearbeitet und veröffentlicht haben. Interessant ist dieser Titel für jeden, der (1.) das Themenfeld von Religion und Menschenrechten vertiefen und in der eigenen Forschung weiterführen möchte, (2.) um die Möglichkeiten bzw. Grenzen der empirischen Forschung weiß und (3.) aufmerksam die impliziten, normativen Fragen berücksichtigt.

*Daniel Vullriede, M.A., Missionar  
(Forum Wiedenest) in Italien*

**Wolfgang Häde, *Anschuldigungen und Antwort des Glaubens. Wahrnehmung von Christen in türkischen Tageszeitungen und Maßstäbe für eine christliche Reaktion* (Beiträge zur Missionswissenschaft / Interkulturellen Theologie 38), Münster: LIT-Verlag, 2017, xii + 296 Seiten, 34,90 Euro.**

Die vorliegende Veröffentlichung zur Lage der Christen in der Türkei wurde 2015 als Doktorarbeit an der University of South Africa angenommen. Hintergrund der Studie sind die Morde an einem katholischen Priester, dem armenischen Journalisten Hrant Dink sowie zwei evangelikalen türkischen Christen und einem deutschen Missionar in den Jahren 2006 und 2007 samt der vorangegangene Medienkampagne, die tief-sitzende Vorurteile gegenüber Christen anfachte, nicht zuletzt angesichts türkischer Identitätsängste bezüglich der EU-Beitrittsverhandlungen. Das (Zerr-)Bild, das türkische Zeitungen in diesen Jahren von den Christen zeichneten, ist das Thema der ersten sechs Kapitel dieses Buchs, während das siebte Kapitel theologische und missiologische Orientierungen für einen christlichen Umgang mit dieser Situation entfaltet.

Kapitel 1 ordnet das Thema in die Forschung ein, beschreibt die Methodik und begründet die Fokussierung auf die missionarisch aktiven, evangelikalen Gemeinden in der Türkei, die bisher noch wenig erforscht wurden. Kapitel 2 entfaltet die religiösen und historischen Hintergründe der Problematik: das Bild der Christen in Koran und Islam sowie die Sicht ihrer Rollen im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik. Vor allem beschreibt der Autor fünf soziopolitische Milieus in der heutigen Türkei. Auf der Basis dieser Milieuanalyse begründet Kapitel 3 die Auswahl von fünf meinungsbildenden türkischen Tageszeitungen: die ultranationalistische *Yenicag*, die islamistische *Milli Gazete*, die islamistische und regierungsnah (AKP) *Yeni Safak*, die demokratisch-liberale *Milliyet* und die kemalistisch-laizistische *Cumhuriyet*. Trotz TV und Internet haben Zeitungen in der türkischen Gesellschaft großen Einfluss, vor allem Kolumnisten spielen eine Schlüsselrolle.

Kapitel 4 dokumentiert die Analyse der Zeitungen. Wichtig dafür ist ein vierfaches Raster, das nach den folgenden Aspekten fragt: 1. positive und 2. negative Aussagen zu Christen sowie 3. grundsätzliche Haltungen zu Demokratie und Religionsfreiheit („Duldung, Förderung oder Hinderung“, 111) sowie 4. der Einfluss der jeweiligen ideologischen Grundposition. Dabei zeigt sich, dass die offene Ablehnung gegenüber Christen in der ultranationalistischen und islamistischen Presse (*Yenicag*, *Milli Gazete*) am stärksten vertreten ist, was der Autor als „Meinungskoalition“ (167) beschreibt. Hier wird die Ausbreitung christlicher Gemeinden als dramatische, sogar terroristische Bedrohung einer türkisch-islamischen Identität konstruiert. Verschwörungstheorien (Missionare als CIA-Agenten), abstruse Unterstellungen (Mission durch Geldscheine in

Neuen Testamenten) und die Übertreibung des zahlenmäßigen Wachstums der kleinen protestantischen Gemeinden gehören zum literarischen Instrumentarium. Auch wenn auf direkte Gewaltaufrufe verzichtet wird, drohen Kolumnisten unverhohlen „mit dem möglichen Volkszorn“ (137). Dagegen zeigte der regierungsnah Islamismus von *Yeni Safak* damals eine moderatere Haltung, plädiert für Besonnenheit, Dialog, sogar das Recht auf Mission, aus der Haltung eines überlegenen islamischen Selbst- und Machtbewusstseins heraus. Der Autor weist allerdings darauf hin, dass inzwischen eine Annäherung an die Linie der Ultranationalisten stattgefunden hat. Die toleranteste Sicht vertritt die demokratisch-liberale (*Milliyet*) sowie – aus anderen Gründen – die kemalistisch-laizistische Presse (*Cumhuriyet*). In beiden finden sich Plädoyers für Religions- und Meinungsfreiheit, inklusive Mission, sowie Kritik am Übertreibungsjournalismus von *Yenicag* und *Milli Gazete*. Die demokratisch-liberale Presse wird vom Autor aber als wenig einflussreich eingestuft, da sie nur von einer kleinen Gruppe Intellektueller rezipiert wird. Die kemalistisch-laizistische Sichtweise wiederum sei vom Zwiespalt geprägt, dass sie zwar den religiösen Einfluss auf die Politik ablehne, den Islam aber als Garant für die nationale Identität der Türkei sieht.

Kapitel 5 entwickelt diese Analyse weiter in eine Typologie der publizistischen Wahrnehmungen bezüglich Christen. Während eine genuin positive Wahrnehmung selten zu finden war, höchstens ansatzweise in der demokratisch-liberalen Presse, können die Negativbilder je nach Begründungszusammenhang klassifiziert werden in islamisch-religiös, nationalistisch und historisch-politisch. Wichtig erscheint hier allerdings auch der Hinweis auf die innenpolitische Dynamik: das Bedienen der eigenen Klientel und das Ausstechen

der politischen Gegner. Die Christen werden so zum Spielball politischer Machtkämpfe.

Diese Ursachenanalyse wird in Kapitel 6 weiter vertieft. Als tiefer liegende Gründe für die Angriffe sieht der Autor ideologische Prägungen (Islamismus, Nationalismus), historische Traumata (Kreuzzüge, Untergang des osmanischen Reichs, fehlende Aufarbeitung des Genozids an den Armeniern) sowie psychologisch-soziologische Aspekte (Bedrohung durch das Fremde, Minderwertigkeitskomplexe). Neben diesen kulturell und historisch orientierten Deutungen werden theologische Interpretationen aus christlicher Sicht angeboten: die Angriffe als Reaktion auf das „Skandalon des Evangeliums“. In ihre Intensität und Irrationalität trügen die Anschuldigungen auch „dämonologische Züge“. Gleichzeitig unterstehen auch sie der Souveränität des Heilsplans Gottes, der das menschliche Denken übersteigt.

Hiervon ausgehend entwickelt Kapitel 7 auf der exegetischen Basis des Ersten Petrusbriefs theologische und seelsorgerliche Leitlinien für eine christliche Reaktion. Als wesentlich angesichts verleumderischer Identitätszuschreibungen wird die Vertiefung wahrer christlicher Identität, biblisch, theologisch, geistlich, beschrieben. Dazu gehört auch die Bereitschaft zur Selbstkritik, auch im Blick auf die eigene christliche Missionspraxis. Bemerkenswert sind hier Aussagen des türkischen, islamischen Theologen Süleyman Turan, der in diesem Zusammenhang die Bedeutung christlicher Missiologie hervorhebt. Auch neuere christliche Selbstverpflichtungen bzw. Ethikcodes für Mission, unter anderem das ökumenische Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“

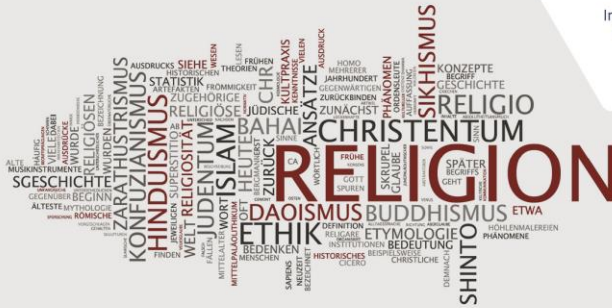
(2011), werden als wichtiger Beitrag gewürdigt und kritisch diskutiert. Insgesamt wird deutlich, dass sowohl aktive Aufklärung und selbstbewusste dialogische Öffentlichkeitsarbeit, „das gegenseitige Verstehen und Abbauen von Vorurteilen“ (248) als auch das Ertragen von Ungerechtigkeiten als Aspekt der Nachfolge Christi in dieser Welt zu einer authentischen christlichen Haltung gehören.

Das Buch schließt mit einer umfangreichen Bibliographie. Darüber hinaus bieten die Fußnoten Auszüge aus den untersuchten Zeitungen im türkischen Original sowie in deutscher Übersetzung. Dies ermöglicht einen tieferen Einblick in die Textbasis und macht die Ausführungen für die deutschsprachigen Leser noch nachvollziehbarer.

Der Autor legt mit dieser hochaktuellen missionswissenschaftlichen Studie eine kultur- und textanalytisch differenzierte und theologisch tiefgründige Analyse der prekären Lage der Christen in der Türkei heute vor – ein Thema, das nicht zuletzt aufgrund sprachlicher und kultureller Hindernisse bisher kaum wissenschaftlich aufgearbeitet wurde. Dass nicht nur verleumderische Anschuldigungen, sondern auch Ansätze toleranterer Sichtweisen in Teilen der türkischen Gesellschaft beschrieben werden konnten, macht auch auf dieser Ebene zumindest etwas Hoffnung. Eine wichtige Lektüre für alle, die die Türkei und die Situation der Christen dort besser verstehen wollen.

*Friedemann Walldorf,  
Professor für Missionswissenschaft  
und Interkulturelle Theologie,  
Freie Theologische Hochschule  
Gießen (FTH)*

Internationale  
Hochschule  
Liebenzell



## Europa, wie hältst du's mit der Religion? Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft

IHL-Symposium  
27. – 28. April 2018  
Bad Liebenzell | Baden-Württemberg

Infos und Anmeldung: [www.ihl-symposium.eu](http://www.ihl-symposium.eu)

Symposium des LIMRIS-Instituts  
(Internationale Hochschule Liebenzell)

Mit Vorträgen u.a. von Dr. Michael Biehl, Prof. Dr. Andreas Feldtkeller, Prof. em. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, S.E. Botschafter Dr. Heinrich Kreft (Deutscher Botschafter im Großherzogtum Luxemburg), Dr. Abdel-Hakim Ourghi und Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth.

VERANSTALTER / TAGUNGSORT

Internationale Hochschule Liebenzell | Heinrich-Coerper-Weg 11 | D-75378 Bad Liebenzell