



# evangelikale missiologie

<b>Das Ziel der Mission</b>	82
Rahel Dreher	
<b>Schuldenkrise der Zweidrittelwelt</b>	48
Winfried Schwatlo	
<b>Identifikatorische Moslemarbeit</b>	99
Winfried Noack	
<b>Wider eine Dritte-Welt-Romantik: Warum ein falsches Menschenbild Entwicklungserfolge (nicht nur) in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit verhindert</b>	106
Andreas Kusch	
<b>Die Problematik der wirtschaftlichen Hilfe für Indianer (Tupi Guarani)</b>	113
Philipp und Annerose Kleger	
<b>Der christliche Künstler und die Globalisierung</b>	98
Ausserordentliche Professorin	98
<b>Freizeit für mutige multikulturelle Menschen ab 18 Jahren</b>	105
<b>Buchbesprechungen</b>	114
<b>AfeM-Jahrestagung 2004</b>	118
<b>Jahrestreffen Facharbeitsgruppe Missionstheologie 19.-21.10.2003</b>	119
<b>Nachrichten über unsere Mitglieder</b>	119
<b>Projekte der edition afem im VTR</b>	119
<b>Warum Sie Mitglied im AfeM werden sollten...</b>	120

*Der folgende Artikel spiegelt nicht unbedingt die Meinung von Schriftleitung und Redaktion wieder, wird aber von diesen im Interesse einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit ungewohnten Gedanken zur Diskussion gestellt.*

*Prof. Dr. Winfried Noack lehrt an der Theologischen Hochschule Friedensau Gemeindeaufbau und Missionszusammenarbeit, Lehrstuhl für Erziehungswissenschaften, Sozialpädagogik und Ethik, Prorektor der Hochschule, Leiter des Instituts für integrierte Kinder-, Jugend- und Erwachsenenarbeit.*

*E-mail: winfried.noack@thh-friedensau.de*

Seit dem Buch des Harvardprofessors Samuel P. Huntington ist die Rede vom Kampf der Kulturen (S. P. Huntington, 1996). Er unterscheidet zwischen der westlichen-christlichen Kultur Europas, Amerikas und Ozeaniens, der orthodox-christlichen Kultur der slawisch-griechischen Welt, der lateinamerikanischen Kultur (Huntington ist sich unsicher, ob er sie nicht doch eher der christlich-westlichen Kultur zurechnen soll), der japanischen Kultur, der konfuzianischen Kultur Chinas mit ihrer ost- und südostasiatischen Peripherie, der hinduistischen Kultur Indiens, der islamischen Kultur, die sich von Mittel- und Nordafrika über den Nahen Osten bis nach Zentralasien und Indonesien erstreckt und (hypothetisch) der afrikanischen Großkultur.

Seine Hauptthese ist, dass aus dem Kampf der Ideologien ein Kampf der Kulturen geworden ist. Tatsächlich ist zu beobachten, dass nach dem Zusammenbruch des Ost-West-Gegensatzes der Totalitarismus aus dem politischen System ins Religionssystem hinüber gewandert ist. Während sich die autoritären Staatssysteme langsam in Zivilgesellschaften umwandeln, entwickeln die Religionen fundamentalistisch-totalitäre Tendenzen.

In diesem Aufsatz will ich jedoch eine andere These aufstellen: Die heutigen Kulturgegensätze sind zugleich Auseinandersetzungen zwi-

schen Gesellschaftsformen (nicht also mehr von Regierungsweisen). Und an die Stelle des Kampfes der Kulturen will ich einen Dialog der Gesellschaftsformen setzen (H. Müller, 1999).

## Westliche und islamische Länder: Ein Konflikt der Gesellschaftsformen

### Die drei sozial-evolutionären Gesellschaftsformen

Im Anschluss an N. Luhmann lassen sich drei Gesellschaftsformen unterscheiden (N. Luhmann, 1997):

**Segmentär differenzierte Gesellschaften.** Sie differenzieren sich nach dem Grundsatz der Abstammung (Stämme, Clans, Familien) oder auch der Residenz, d. h. dem Ort, wo die Menschen siedeln (Dörfer, Häuser). Der Code, aufgrund dessen alles beurteilt wird, ist familiär/nicht-familiär. Alle, die der Familie, dem Clan, dem Stamm angehören, werden in die Gesellschaft eingeschlossen (Inklusion), alle anderen werden ausgeschlossen (Exklusion). Alle Kommunikationen finden unter Anwesenden statt, weil es noch keine Möglichkeit gibt, Abwesende zu erreichen. Die Kulturgüter werden mündlich überliefert.

Solche Gesellschaften verbinden also das Prinzip der Verwandtschaft mit dem des Territoriums, auf das sie nicht verzichten können. Wir finden heute noch diese Gesellschaftsform in unzugänglichen tropischen Regenwäldern.

Als die Städte entstanden, bildete sich in der segmentär differenzierten Gesellschaft eine weitere Unterscheidung heraus, und zwar die von Zentrum/Peripherie. Die Stadt mit dem König, mit dem Priestertum und Adel, bildete das Zentrum, die Bauern hingegen die Peripherie. Damit ist aber zugleich der Übergang zur nächsten Gesellschaftsform eingeleitet worden: der stratifizierten Gesellschaft.

### Stratifizierte Gesellschaften.

In ihnen bildet sich im Zentrum eine Stratifizierung heraus, in der die königliche Familie, Adel

und Priestertum aufgrund der Abstammung in eine festgelegte Rangfolge gebracht werden. Innerhalb dieser Oberschicht waren alle gleich, nämlich adlig. In der Peripherie hingegen, das waren nichtadlige Städter und vor allem die große Menge der Bauern, herrschte nur die Gleichheit der Untertanen, d. h. sie waren alle als Beherrschte gleich, wenn auch völlig ungleich zur herrschenden Oberklasse.

So ist diese Gesellschaftsform hierarchisch geordnet: Einer Spitze, die Macht, Besitz und Kommunikation innehat, steht eine beherrschte Volksmasse gegenüber. Diese Spitze kann ein König sein, wie im europäischen Mittelalter, oder ein Religionssystem. Einschließung und Ausschließung erfolgt, je nachdem sich jemand diesem System unterwirft oder nicht. Wenn, wie im Falle des Islams, die Spitze der verbalinspirierte Koran, die totalitäre Scharia und die sie auslegenden Geistlichen sind, dann werden alle anderen Teilsysteme dieser Spitze untergeordnet. Islamische Gesellschaften sind somit stratifizierte Gesellschaften, in denen das Religionssystem die Spitze einnimmt, alle anderen Teilsysteme hingegen von ihm Zwecksetzung, Inhaltszuweisung und Machtdurchdringung erfahren.

Die Teilsysteme: das politische System, das Wirtschaftssystem, das Erziehungssystem, das Rechtssystem, die Familien, das Medizinsystem und das Kunstsystem werden alle totalitär dem Religionssystem unterworfen. Nur wer Mitglied der Religion ist und sich ihr bedingungslos unterwirft, erfährt gesellschaftliche Einschließung; alle anderen werden aus der Gesellschaft ausgeschlossen und haben keine Überlebensmöglichkeit.

In stratifizierten Gesellschaften kann es zum Kampf um die Spitze der Schichtung kommen. So bestand in vielen Kulturen des Altertums ein Kampf zwischen König und Priestertum (Ägypten, Babylon usw.). Auch im Mittelalter kämpften Kaiser und Papst um die erste Stelle in der Herrschaftspyramide.

Dasselbe beobachten wir heute in manchen islamischen Staaten. In den fundamentalistischen achten die Mullahs darauf, dass der Staat ihnen die Spitze nicht streitig macht (z. B. Iran), in laizistischen Staaten (z. B. Türkei, Ägypten, Algerien, Mittelasien) hingegen wacht der Staat über seinen Vorrang vor der Religion. Wir bemerken bereits, dass es nicht primär einen

Kampf der Kulturen gibt, sondern um (1) einen Kampf innerhalb der stratifizierten Gesellschaft um die Spitzenposition in der Herrschaftspyramide und (2) um eine Auseinandersetzung zwischen stratifizierten und funktional differenzierten Gesellschaften.

### **Funktional differenzierte Gesellschaften.**

In ihr sind alle Teilsysteme gleich. Die Teilsysteme: das politische System, das Wirtschaftssystem, das Erziehungssystem, das Rechtssystem, das Religionssystem, die Familien, das Medizinsystem und das Kunstsystem werden alle parallel geordnet. Mögen auch das politische System und das Wirtschaftssystem bei uns eine Vorrangstellung haben, so sind sie doch grundsätzlich mit allen anderen gleichrangig.

Für das Individuum bedeutet das, wenn es aus einem Teilsystem ausgeschlossen wird, kann es in den anderen weiterleben. So ist das Individuum zum ersten Mal in der Geschichte frei, weil es seine Teilsysteme selbst wählen kann, und ihm der Ausschluss aus einem oder mehreren die Lebensmöglichkeiten nicht nimmt.

Alle Teilsysteme folgen ihren eigenen Codes, Werten und Weltansichten; gleichzeitig sind sie aber einem gemeinsamen Werte- und Sinnsystem verpflichtet, der Menschenwürde und den Menschenrechten. Alle Menschen in dieser Gesellschaft bleiben in sie eingeschlossen. Ausschließung erfahren nur jene, welche die Grundwerte nicht anerkennen.

Zugleich ist die funktional differenzierte Gesellschaft das erste Beispiel für eine Weltgesellschaft, denn die Wirtschaft, Politik, Erziehung, Kunst, Wissenschaft usw. sind nicht mehr an territoriale Grenzen gebunden, sondern sie agieren gleichzeitig und gemeinsam auf der ganzen Welt. Darum können wir die Globalisierung nicht einfach als eine euro-amerikanische, neokoloniale Ausbeutungsstrategie bezeichnen, sondern sie ist ein Ergebnis der territoriumsübergreifenden funktional differenzierten Gesellschaft.

### **Stratifizierte Gesellschaften versus funktional differenzierte Gesellschaften**

Meine These ist nun: Die Konflikte zwischen den westlichen Ländern und einigen islamischen Staaten bzw. Gruppierungen ist ein Zusammenstoß zweier Gesellschaftsformen, und

zwar der stratifizierten mit der funktional differenzieren. Betrachten wir die beiden Gesellschaftssysteme, bezogen auf den Islam, genauer.

## Die Stratifikation in islamischen Gesellschaften

In islamischen Gottesstaaten, so sahen wir bereits, befindet sich an der Spitze der Stratifizierung

- \* der Koran, der wörtlich verstanden wird (Verbalinspiration)

- \* die Scharia, die unerbittlich angewandt wird, und

- \* die Mullahs.

Der Koran gilt als verbalinspiriert. Wie wir es aus dem Christentum auch kennen, neigen Menschen, die ihre jeweilige Heilige Schrift als

*Menschen, die ihre jeweilige Heilige Schrift als verbalinspiriert betrachten, neigen zum Fundamentalismus.*

verbalinspiriert betrachten, zum Fundamentalismus. Dieser entsteht im Islam also nicht zufällig wie im Christentum, das ja in der Mehrheit keine Verbalinspiration vertritt, sondern notwendig. Fundamentalismus ist nicht zwingend religiös, er ist eine charakteristische Weise der Weltsicht und findet sich darum auch in politischen Ideologien (z. B. Stalinismus) sowie in wirtschaftlichen, philosophischen, künstlerischen Einstellungen.

Adorno hat den Fundamentalisten als einen autoritären Charakter beschrieben (T. W. Adorno, 1973):

- \* Fundamentalisten binden sich starr an die konventionellen Werte;

- \* sie unterwerfen sich blind autoritären Führern; sie halten Ausschau nach Menschen, die von den Normen abweichen, damit sie diese verurteilen und bestrafen können;

- \* sie sind arm an sensiblen Gefühlen und Fantasie;

- \* sie folgen abergläubischen Stereotypen, in denen die schicksalsmäßige Bestimmung des eigenen Volkes (oder der Religion) den Mittelpunkt bilden;

- \* sie sind gekennzeichnet durch Machtdenken, wobei sie nach Macht streben, um andere unterwerfen zu können, oder, wenn dies nicht ge-

lingt, sich Mächtigen zu unterwerfen, um an deren Macht teilzuhaben;

- \* sie sind ganz allgemein angefüllt mit feindseligen Gefühlen und der Ablehnung des Humanen, weswegen sie glauben, dass die Welt böse ist;

- \* sie wird dualistisch in Gut und Böse aufgeteilt. Dabei sieht sich der Fundamentalist auf der Seite des Guten, denn er ist ja im Besitz der unfehlbaren Offenbarung. Weil aber die böse Welt gegen das Gute kämpft und von verschwörerischen internationalen Mächte geleitet wird, ist der Gute verpflichtet, gegen sie zu streiten. Dieser Kampf geht so weit, dass er das Martyrium fordert, auch im Sinne der Eigen-/Fremdvernichtung. Weil dieser Fundamentalismus intellektuell begründet ist, sind seine Anhänger oft gebildet; sie geben ihm die intellektuelle Legitimation.

- \* Schließlich beschäftigen sich Fundamentalisten zuweilen übertrieben mit dem Sexuellen.

Was verspricht der Fundamentalismus; was macht ihn so anziehend? Gugel beschreibt, dass Vorurteile mehrere scheinbare Vorteile versprechen (G. Gugel, 1991).

Sie haben (1) eine Ordnungsfunktion. Sie helfen, die Welt vereinfacht zu ordnen, wodurch das eigene, differenzierte Denken als unnötig

### *Fundamentalisten binden sich starr an die konventionellen Werte*

erscheint. Die hochkomplexe Wirklichkeit ist scheinbar einfach und übersichtlich.

Sie haben (2) eine Stabilisierungsfunktion, denn sie stabilisieren das eigene Selbstwertgefühl und die Gruppenzugehörigkeit - allerdings auf Kosten der anderen, die als Feinde betrachtet werden.

Sie haben weiterhin (3) die Funktion der Angstabwehr. Angst und Unsicherheitsgefühle können gerichtet und fixiert werden, und zwar auf die definierten Feinde.

Die immer vorhandenen Aggressionen können nun (4) auf die Opfer des Vorurteils abgeführt werden, und zwar gesellschaftlich und religiös gebilligt. Dadurch erscheint es ungefährlich, diese Personen anzugreifen, und es erscheint überdies als moralisch gerechtfertigt und religiös verdienstvoll.

Auch ist (5) Manipulation möglich.

Vorurteile können nämlich von den Führern

fundamentalistischer Gruppen zu politischen und wirtschaftlichen Manipulationsinstrumenten benutzt werden.

Und schließlich (6) erlauben Vorurteile die Anpassung an die herrschenden Gruppen und die vorherrschende Gruppenmeinung, was ein Gefühl von Dazugehörigkeit und Sicherheit erzeugt. Diese scheinbaren Vorteile werden aber erkauft durch Unreife, denn Kritikfähigkeit, vor allem Selbstkritik und Selbstreflexion, fehlen, sondern die Kritik wird einseitig nach außen gerichtet, die eben dadurch dämonisiert und verteufelt wird.

Die Verbalinspiration des Koran, der zugleich an der Spitze der gesellschaftlichen Stratifizierung steht, bewirkt, dass er alle anderen Teil-

*Der Koran,  
repräsentiert durch die Mullahs,  
beherrscht den Staat und unterwirft ihn  
den religiösen Zweckbestimmungen.*

systeme der Gesellschaft total durchdringt und in alle Einzelheiten hinein bestimmt. Der Koran, repräsentiert durch die Mullahs, beherrscht den Staat und unterwirft ihn den religiösen Zweckbestimmungen. Das gleiche erfahren das Wirtschaftssystem, das Erziehungssystem, das Rechtssystem, das Religionssystem, die Familien, das Medizinsystem und das Kunstsystem. Sie alle werden durchdrungen, bestimmt, mit Zwecken bedacht und müssen der Religion dienen.

Dies sei am Beispiel Familie verdeutlicht. Auch die Familie ist stratifiziert. An der Spitze steht der Mann. Die Frau untersteht ihm. Sie wird auch dadurch entwertet, dass der Mann mehrere, auch sehr junge Frauen haben kann. Sie ist beschränkt auf das Innere des Hauses; und darum ist die Öffentlichkeit vom Erscheinungsbild des Mannes geprägt. Wenn die Frau an die Öffentlichkeit tritt, muss sie sich verhüllen. Und während der Mann sich von ihr scheiden lassen kann, darf sie es nicht (Ausnahmen Türkei und Ägypten). Die Kinder sind ebenfalls dem Vater untertan. Jungen und Mädchen werden streng getrennt, und Kontakte zwischen ihnen werden unterbunden; die westliche Koedukation gilt darum als Sittenverfall. Für die Mädchen werden die Männer vom Vater ausgesucht. Aber auch den Brüdern unterstehen die Mädchen.

## **Der Islam als Formalreligion mit einer formalen Ethik**

Der Koran verlangt von den Moslems ein frommes Leben. Aber die islamische Ethik ist weitgehend nicht eine materiale Wertethik, die die Werte benennt und beschreibt, sondern eine Formalethik (M. Scheler, 1966). Denn sie kennt fünf formale Bedingungen zur islamischen Frömmigkeit:

1. Das Glaubensbekenntnis. Es beinhaltet, dass Gott der Einzige ist und Mohammed sein Prophet. Gott besitzt neben der Fülle seiner Charaktere zwei Haupteigenschaften: Er ist gerecht; und er ist gnädig.

2. Das fünfmalige tägliche Gebet, und zwar morgens, mittags, nachmittags, abends und vor dem Schlafengehen. Bei dem Gebet sind die Reinigung, die Anständigkeit, die Gebetszeit und die Gebetsrichtung nach Mekka zu beachten.

3. Die Almosensteuer. Sie beträgt 2,5% des Barvermögens und wird einmal im Jahr entrichtet.

4. Das Fasten im Monat Ramadan. In ihm sind von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang Essen, Trinken, Rauchen, Geschlechtsverkehr, kurz: alle leiblichen Bedürfnisse, verboten.

5. Die Pilgerfahrt nach Mekka im Wallfahrtsmonat. Während früher diese Pilgerfahrt mühevoll und mit Gefahren verbunden war, wird sie heute durch Reisegesellschaften organisiert. Sie hat die Funktion der Gemeinschaftsbildung.

6. Der Heilige Krieg und das Martyrium. Diese Lehre ist umstritten. Die Sunniten lehnen sie weitgehend ab, während die Schiiten sie vertreten.

Betrachten wir diese Grundpfeiler moslemischen Glaubens und Handelns, wird die Formalethik deutlich. Ihre Gefahr besteht darin, dass sich ein Gläubiger fromm fühlen kann, auch wenn er ethische Grundsätze verletzt. Mord an unschuldigen Zivilisten, Heirat von Kindern, Unterdrückung und Entmündigung der Frau, grausame Verstümmelungen und unmenschliche Hinrichtungen aufgrund der Scharia, Wortbruch und Lüge usw. vor allem gegenüber Nichtmoslems werden nicht als verwerflich empfunden, da ja die religiösen Pflichten erfüllt werden.

Gerade auch die Haltung zum Töten von Andersgläubigen ist im Islam sehr ambivalent. In

Sure 2, Vers 256 steht: "In der Religion gibt es keinen Zwang". Dem steht die Sure 9, Vers 5 gegenüber: "Tötet die Heiden, wo immer ihr sie findet. Greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen

*Solange Moslems in der Minderheit sind, gilt das Toleranzgebot und die Anpassung an die gastgebende Gesellschaft; kaum aber gewinnen sie die Mehrheit, wird ein Gottesstaat errichtet und die Scharia wird ins Recht gesetzt.*

überall auf". Solche Widersprüche könnten aufgelöst werden, wenn der Koran nicht als wörtlich inspiriert angesehen würde. Wenn jedoch beide Aussagen verbal inspiriert sind, dann wird die Lösung folgendermaßen gesehen: Solange Moslems in der Minderheit sind, gilt das Toleranzgebot und die Anpassung an die gastgebende Gesellschaft; kaum aber gewinnen sie die Mehrheit, wird ein Gottesstaat errichtet und die Scharia wird ins Recht gesetzt. Die Minderheit muss sich der Scharia beugen. So können wir es heute in Nordnigeria beobachten. Die Auslegung des Koran und der Scharia ist eine Sache der Mullahs, denen die höchste Stellung in der Hierarchie der Gesellschaft zukommt.

### **Die westliche Welt als funktional differenzierte Gesellschaft**

Im Gegensatz zur stratifizierten moslemischen ordnet die funktional differenzierte Gesellschaft die Teilsysteme: politisches System, Wirtschaftssystem, Erziehungssystem, Rechtssystem, Religionssystem, die Familien, Medizinsystem und Kunstsystem parallel nebeneinander. Jedes System hat seine eigenen Selektionen und Negationen, mit denen aus der Realitätsfülle ausgesucht wird, was wichtig erscheint.

So stellt jedes Teilsystem ein anderes Wirklichkeitssegment dar. Trotzdem korrespondieren sie miteinander, bereichern sich und stellen ihren Beitrag der Gesellschaft zur Verfügung. Vor allem wissen sie sich den Grundwerten Menschenwürde und Menschenrechte verpflichtet. Dies ist die fortschrittliche Gesellschaft, die Freiheit gewährt, im Prinzip niemanden ausschließt (keine soziale Exklusion) und die für die globale Gesellschaft geeignet ist. Die Reli-

gion ist lediglich ein Teilsystem unter den anderen und darf keinen gesellschaftsbeherrschenden Anspruch stellen. Dieser Gesellschaftsform steht gegensätzlich eine stratifizierte Gesellschaft gegenüber, die mittelalterlich ist und den modernen Anforderungen nicht gerecht wird, weil alle Teilsysteme einer alten Religion mit absolutem Anspruch und hierarchisch dominierender Stellung unterworfen und von ihr bestimmt werden. Die gesellschaftliche Aufgabe moderner Moslems wäre es, ihre Kultur zu bewahren, aber die Gesellschaftsform der funktional differenzierten Gesellschaft anzunehmen.

### **Innere Konflikte des modernen Moslem: stratifizierte oder funktional differenzierte Gesellschaft?**

Moderne Moslems leben in einem unlösbaren Konflikt. Der Islam fordert ja eine stratifizierte Gesellschaft, in welcher der verbalinspirierte Koran, verbunden mit der unbedingt gültigen Scharia und den Mullahs, die sie auslegen, die Spitze der Gesellschaftspyramide einnimmt und alle anderen Teilsysteme der Gesellschaft bestimmt und durchdringt. Als moderne Menschen hingegen vertreten sie eine funktional differenzierte Gesellschaft, in der die Religion nur ein parallel geordnetes Teilsystem neben den anderen ist. Sobald es jedoch zu Zusammenstößen zwischen den funktional differenzierten westlichen Gesellschaften und einem stratifizierten moslemischen Land kommt, erweist es sich, dass sogar moderne Moslems plötzlich wieder in die Stratifikation zurückfallen und sich dem Koran, der Scharia und vor allem den Mullahs unterwerfen (wenn glücklicherweise auch nicht alle).

### **Wege der Kommunikation mit Moslems: Gastfreundschaft und identifikatorische Mission**

Wenn wir mit Moslems missionarisch kommunizieren wollen, müssen wir uns klar machen, dass sie in einem stratifizierten System leben, das die gesamte Gesellschaft durchdringt und nur solche Menschen einschließt (Inklusion), die sich dem Koran, der Scharia und den Mullahs unterwerfen; alle anderen werden aus der Gesellschaft ausgeschlossen (gesellschaftliche Exklusion). Wenn ein Moslem beispielsweise

Christ wird, muss er in ein christliches Land auswandern, und selbst dann kann er nicht sicher sein, dass ihn ein Familienmitglied nicht tötet. Mission ist darum wahrscheinlich nur in laizistischen Staaten - welche die Trennung von Staat und Religion vertreten - möglich, die zwar auch stratifiziert sind, in denen aber der Staat die Spitze der Gesellschaftspyramide einnimmt und darüber wacht, dass es so bleibt; darum sind gerade in diesen Ländern die Fundamentalisten rege, um auch dort einen Gottesstaat zu etablieren. In laizistischen Staaten sind meines Erachtens zwei Wege gangbar: Gastfreundschaft und identifikatorische Mission.

Moslems sind aufgrund ihrer Kultur sehr gastfreundlich. Es ist nicht schwer, von ihnen eingeladen zu werden oder sie einzuladen. Dabei ist es vorzuziehen, dass Frauen Frauen einladen und Männer Männer. Denn die Stratifikation bestimmt ja auch die Familie, wodurch der Mann das Haupt der Familie ist und die Öffentlichkeit beherrscht, während die Frau auf das Haus beschränkt bleibt und von der Männerwelt getrennt lebt. Wenn der Staat allerdings laizistisch ist und, z. B. wegen der sowjetischen Vergangenheit, aus säkularen Traditionen lebt, wie in den mittelasiatischen Staaten, in denen noch viele Nichtmoslems siedeln, ist die Trennung der Geschlechter nicht so verbreitet; dort können Frauen auch in die Öffentlichkeit gehen und sich bilden.

Den zweiten Weg der Mission möchte ich identifikatorische Moslemarbeit nennen. Der Islam ist ja nicht nur eine Religion, sondern auch eine Kultur, und zwar eine alte Hochkultur. Viele

*Der Islam ist ja nicht nur eine Religion, sondern auch eine Kultur, und zwar eine alte Hochkultur.*

Jahrhunderte (zwischen dem 8. und 16. Jahrhundert) war die islamische Welt kulturell und wissenschaftlich führend. Darum müssen wir es vermeiden, ihnen eine westliche, euro-amerikanische Form des Christentums zu vermitteln.

Die Adventgemeinde hat darum eine Form der Moslemmission entwickelt, die ich identifikatorische Moslemarbeit nennen möchte. Als ein Gemeindezentrum für Moslems gebaut werden sollte, wählten wir die Form einer Moschee. In ihr sitzen der Männer und Frauen getrennt auf

Teppichen. Vorn am Podium liegen die Bibel und der Koran nebeneinander. Moslems besuchen solch eine Moschee gern, weil sie wünschen, dass ihnen der Koran ausgelegt wird. In den Koranschulen wird ja der Koran lediglich auswendig gelernt. Es gibt aber aufgeschlossene Moslems, die den Koran verstehen wollen. Die adventistische Moschee ist in der ganzen Stadt dafür bekannt, dass hier der Koran ausgelegt wird. Ihnen wird deshalb zuerst der Koran erklärt, dann wird er im Vergleich mit der Bibel gelesen und schließlich wird die Bibel erläutert. Auch werden die christlichen Glaubenslehren kulturkonform formuliert. In dieser Moschee, dem Gemeindezentrum, werden zusätzlich Computerkurse, Sprachkurse, Berufsbildung, gesunde Lebensführung und viele weitere Angebote für die Bevölkerung gemacht.

## Moslemkultur und kulturübergreifende Werte

Zweierlei allerdings sollen auch Moslems aus der funktional differenzierten Gesellschaft übernehmen:

Zum ersten ist es wichtig für sie einzusehen, dass die Religion nicht den Staat beherrschen darf (Trennung von Kirche und Staat). Moderne Moslems sollten darum den laizistischen Staat befürworten. Denn bei der Vereinigung von Religion und Staat wird der absolute Anspruch der Religion mit der Macht des Staates zur absoluten, totalitären Macht miteinander verbunden. In diesem Fall werden alle anderen Teilsysteme der Gesellschaft dem Totalitarismus unterworfen und in ihren Zwecken bestimmt, und darüber hinaus werden alle Lebensäußerungen reglementiert, überwacht und bestraft. Darum ist die Trennung von Religion und Macht eine unabdingbare Forderung.

Zum zweiten haben alle Teilsysteme in der funktional differenzierten Gesellschaft eine gemeinsame Wertegrundlage, und zwar die Menschenwürde und die Menschenrechte (W. Noack, 1996: 123-131). Die Menschenwürde beinhaltet, dass der Mensch einen einmaligen, schätzenswerten Wert in sich selbst trägt. Dies ist so, weil er Geist und Person ist. Als Geist kann er seine Triebe beherrschen und Schöpferisches hervorbringen. Als Person besitzt er zunächst Exzentrizität, d. i. die Fähigkeit, von

sich selbst Abstand zu nehmen und sich gleichsam von außen zu betrachten (Selbstdistanzierung), was Ich-Bewusstsein, Selbstreferenz und Selbsterkenntnis ermöglicht. Ein anderes Merkmal des Personseins ist die Offenheit. In der Raumoffenheit steht dem Menschen die ganze Weltfülle zur Verfügung, während er sich in der Zeitoffenheit in die Zukunft entwerfen kann.

Um diese geistige Person zu schützen und seine Entfaltung zu garantieren, müssen Staat und Gesellschaft Grundrechte geben und schützen: Freiheit der Person, Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (keine Todesstrafe, keine willkürliche Einkerkerung, keine Folter), Gleichheit vor dem Gesetz, vor allem auch von Mann und Frau, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, Freiheit der Meinungsäußerung, Freiheit von Kunst, Wissenschaft und Lehre, Schutz der Ehe, Familie, von Mutter und Kind, Staatsaufsicht (nicht Religionsaufsicht) des Schulwesens, Versammlungsfreiheit, Freiheit, Vereine und Gesellschaften zu gründen, Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis, Recht auf Freizügigkeit (freie Wohnungswahl), Freiheit der Berufswahl, Unverletzlichkeit der Wohnung, Sicherung des Eigentums.

Um diese Grundrechte zu sichern ist der Staat ein freiheitlicher Staat, ein demokratischer Staat, ein Rechtsstaat, ein Sozialstaat und unter Umständen ein föderaler Staat (er garantiert den Frieden zwischen unterschiedlichen Völkern innerhalb eines Staates).

Menschenwürde und Menschenrechte sind überhistorisch, denn sie sind seit Hammurabis Gesetzgebung, die Herrschaft des Rechts bei den Persern, über die Entdeckung des Individuums bei den alten Griechen, die europäische Aufklärung, die Menschenwürde und Menschenrechte formulierte und durchsetzte, bis heute entwickelt worden und erlangten Gültig-

keit. Und sie sind trans- und überkulturell, weil sie in allen Kulturen galten, wenn auch in historischen und kulturellen Varianten. Deshalb sind sie von universaler Gültigkeit; und sie gelten darum für alle Menschen, auch für Moslems. Es ist nicht möglich, Menschenwürde und Menschenrechte als Mittel zur Ausbeutung der nicht euro-amerikanischen Völker zu diffamieren. Und es darf auch nicht gesagt werden, sie gälten nur für Europa und Amerika, nicht aber für andere Völker. Sie sind der einzige Schutz für das Individuum gegenüber totalen Ansprüchen von Religion und Staat.

## Fazit

Moslemmission achtet also auf die moslemische Kultur und behält sie bei. Aus einer anfänglichen Parallelität von Bibel und Koran wird die Gültigkeit der Bibel (während der Koran durchaus noch eine kulturelle Funktion behalten kann). Weiterhin vertritt sie den laizistischen Staat, d.h. die Trennung von Kirche und Staat. Und schließlich vermittelt sie die universale Menschenwürde mit ihren Menschenrechten.

## Bibliographie:

Adorno, T. W., Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a. M. 1973.

Gugel, G., Ausländer-Aussiedler-Übersiedler. Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen 1991.

Huntington, S. P., Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 6. Aufl. 1996.

Luhmann, N., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997.

Müller, H., Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1999.

Noack, W., Die NS-Ideologie, Frankfurt a. M. u. a. 1996.  
Scheler, M., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Hrsg. M. Scheler), Bern-München 1966.

## Freizeit für mutige multikulturelle Menschen ab 18 Jahren

2.-5.Okt. 2003 im Haus Felsengrund / Schwarzwald

MK-Care ist eine Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen, die es sich zum Anliegen gemacht hat, Missionarskinder vor, während und nach dem Auslandsaufenthalt zu begleiten und zu ermutigen

Info bei Priscilla Elsäßer, Aberlin-Jörg-Str.20, 70372 Stuttgart, Tel: 0711-5594770 oder per Email: MK-Care.pe@web.de

# WIDER EINE DRITTE-WELT-ROMANTIK: WARUM EIN FALSCHES MENSCHENBILD ENTWICKLUNGSERFOLGE (NICHT NUR) IN DER KIRCHLICHEN ENTWICKLUNGSZUSAMMEN- ARBEIT VERHINDERT

Andreas Kusch

*Andreas Kusch promovierte in Agrarsoziologie und arbeitete sieben Jahre als ökumenischer Mitarbeiter der Vereinigten Evangelischen Mission in West Papua (Irian Jaya) / Indonesien an einer kirchlichen Hochschule für Ökonomie. Gegenwärtig ist er Referent des Arbeitskreises für Weltmission (AfW) der Studentenmission in Deutschland (SMD).*

*E-mail: akusch@t-online.de*

*Der Artikel wurde zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Mission, 1997, H.1, S.29-39*

Für viele Zeitgenossen, die sich mit Fragen der Entwicklungshilfe und der Armut in der Dritten Welt beschäftigen, scheint der Sachverhalt weitestgehend klar: Die Ursachen der Armut seien in der "kolonialen Ausbeutung" und dem gegenwärtig herrschenden Weltimperialismus zu sehen.

*Nur wer ein realitätsnahes  
Menschenbild besitzt, wird mit  
gewisser Aussicht auf Erfolg  
in der Lage sein, an der Änderung der  
Not mitzuarbeiten.*

Im folgenden soll nun untersucht werden, ob die impliziten Annahmen über den Menschen ein gültiges Bild der Realität liefern oder nicht. Diese sozio-ökonomische Analyse dient nicht dem akademischen Selbstzweck; sie ist vielmehr praxisbedeutsam: Nur wer ein realitätsnahes Menschenbild besitzt, wird mit gewisser Aussicht auf Erfolg in der Lage sein, an der Änderung der Not mitzuarbeiten.

## Das Menschenbild in dependenz- theoretischen Überlegungen zur Weltarmut

Nach Meinung der Verfasser des Damaskuspapiers (vgl. Evangelisches Missionswerk

1989.5), wie auch für manch anderen Eine-Welt-Engagierten (beispielsweise Mshana 1994.56) ist die Ursache aller Armut zweifelsfrei und eindeutig feststellbar: "Heute sind die meisten Länder der Dritten Welt nicht mehr Kolonien, werden aber immer noch von einer oder mehreren imperialistischen Mächten beherrscht". Der Weltimperialismus bildet das intellektuelle Erklärungsmuster für die politischen, ökonomischen, technischen und kulturellen Ausdifferenzierungen auf der Welt. Im Kampf gegen den neoimperialistischen Ungeist wird die Welt in gute Arme und böse Reiche, in Ausgebeutete und Ausbeuter unterteilt. Wer sich nicht ohne wenn und aber auf die Seite der Verfasser mit ihrer "prophetischen Mission" stellt, wird pauschal der Götzenanbetung, Irrlehre, Gotteslästerung, Heuchelei, und des Gottesabfalls bezichtigt.

Im Rahmen einer spezifisch entwicklungspolitischen Diskussion taucht das Denkmuster in den verschiedensten Spielarten der Dependenztheorien wieder auf. Nohlen und Nuscheler (1993a.53) geben zu bedenken, dass es diesen Theorien an Erklärungsgehalt mangelt und dass sie seit den 80er Jahren selbst an den Universitäten keine Konjunktur mehr haben. Sogar ihre ehemaligen Propheten haben sich mit selbstkritischen Bekenntnissen von ihnen abgewandt. Doch selbst im bisher bedeutsamsten Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen (1992.21) zur Analyse und Beurteilung der weltwirtschaftlichen Situation kann man sich von einer solch verkürzten Erklärung von Armut nicht freimachen. So wird behauptet, dass das Zentralproblem der Entwicklungsländer die ungleiche Machtverteilung der Ressourcen sei (vgl. auch Nordelbische Synode 1994.9).

An dieser Stelle soll nun nicht auf die schon lange bekannten theoretischen und empirischen Defizite dieser Theorien eingegangen werden (dazu etwa Sautter 1986). Vielmehr soll aufge-

zeigt werden, wie ihr monokausaler Erklärungsansatz die ohnehin schwach ausgeprägte Selbstverantwortung der von Armut Betroffenen noch mehr schwächt und ihnen ihre letzte Motivation raubt, im Rahmen von Selbsthilfebemühungen das Elend zumindest zu lindern. Es tritt die paradoxe Situation auf, dass diejenigen, die aus einer tiefen ethischen Verantwortung heraus die Gleichgültigkeit und Selbstgenügsamkeit der Bürger der Industriestaaten einseitig mit dem theoretischen Gerüst der verschiedensten Dependenztheorien aufbrechen wollen, den Selbsthilfewillen aller am Entwicklungsprozess des Landes beteiligten Gruppen schwächen. Diese Tatsache spricht nicht gegen den moralischen Impetus der Dritte-Welt-Engagierten. Ist er doch - wie Nuscheler (1993) gegen Kohlhammer (1992) richtigerweise einwendet - für eine an internationaler Solidarität orientierten Politik unverzichtbar. Aber dieser Sachverhalt spricht gegen die Verwendung von Dependenztheorien oder dependenzorientierten Überlegungen. Hemmers (1990.536) Einschätzung, dass eben diese Theoriegebäude für die Unterentwicklung mitverantwortlich sind, weil den Entwicklungsländern der (falsche) Eindruck vermittelt wurde, sie könnten sich aufgrund der Wirksamkeit exogener ökonomischer Kräfte überhaupt nicht entwickeln, ist daher zutiefst tragisch. Denn das Denken der Wohlmeinenden führt auf der makro- und mikroökonomischen Ebene dazu, dass das endogene Entwicklungspotential weithin geleugnet und damit nicht ausgeschöpft werden kann (vgl. auch Kromka und Kreul 1991.108).

## **Vernachlässigung des endogenen Entwicklungspotentials**

Ein Beispiel, dass stellvertretend für die Alltagserfahrung vieler Entwicklungspraktiker in Dritte-Welt-Ländern ist, schildert Kusch (1993.139ff) anhand einer Befragung burkinabischer Bauern. Die Frage, ob sie eine Möglichkeit sehen, ihr Hungerproblem im Dorf zu lösen, bejahten rund drei Viertel der Bauern. 70 Prozent von ihnen nannten rein exogene Lösungsmöglichkeiten, etwa verantwortet von der Regierung oder internationalen Geldgebern. Nur 30 Prozent erwähnten endogene Möglichkeiten, wie die Bildung von Genossenschaften oder die Intensivierung der Produktion. Inter-

sant an diesem Ergebnis ist weniger der niedrige Prozentsatz derer, die um die Bedeutung der Eigenverantwortung wissen. Erschreckend ist vielmehr der empirische Befund, dass ein Zusammenhang zwischen internen, beziehungsweise externen Vorstellungen über Ansätze zur Lösung des Hungerproblems und der Bereitschaft, aktiv das Hungerproblem anzugehen, besteht: Die Minderheit von Bauern, die sich zur endogenen Lösung bekennt, arbeitet rund 35% mehr als die Landwirte, die auf exogene Lösungen warten. Hoffnung auf die Beseitigung des Hungers seitens Dritter äußern also gerade diejenigen, die wesentlich weniger arbeiten. Eine einseitige Proklamierung der Dependenztheorie im Sinne einer Schuldzuweisung an die Industriestaaten führt in den Entwicklungsländern dazu, dass die Bauern, die

*Ohne eine motivierte Zielgruppe ist das Scheitern von Entwicklungsprojekten schon vorprogrammiert.*

unter Aufbringung eigener Ressourcen den Kampf gegen den Hunger zu führen versuchen, gar nicht mehr wissen, warum sie sich selbst einsetzen sollen, ist doch der reiche Norden der Unterdrücker, Manipulierer und Ausplünderer. Aber ohne eine motivierte Zielgruppe ist das Scheitern von Entwicklungsprojekten schon vorprogrammiert. Die inzwischen umfangreich gewordene "Partizipations-Literatur" legt davon ein beredtes Zeugnis ab. Motivationsverlust kann eben nicht nur das Ergebnis entmutigender exogener Bedingungen sein, sondern ebenso durch eine monokausale Theorie mitverursacht werden, die die realen mikroökonomischen Entwicklungsprobleme aus wohlmeinender Voreingenommenheit nicht berücksichtigt.

## **Verkennung der realen Lebenszusammenhänge**

Wenn nun gemäß klassischer dependenztheoretischer Interpretation die Welt undifferenziert in ausgebeutete Arme und ausbeutende Reiche zerfällt, liegt es nahe, ebenso pauschal den Armen positive Attribute zuzuschreiben und den Reichen dementsprechend alle menschlichen Untugenden. Denn wenn das soziologisch dif-

fuse Gebilde "Macht" alle ökonomischen Zusammenhänge einschließlich des Phänomens "Armut und Reichtum" vollständig erklärt (vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen 1988.8), dann muss es ja der Machtmissbrauch sein, der die Reichen zu Reichen macht und damit gleichzeitig die Armen zu Armen degradiert. Wenn nun der Überfluss der Reichen zwangsläufig der Mangel der Armen ist, dann muss jeder moralisch empfindende Mensch - wenn er die Dependenztheorie zu seinem Entscheidungskriterium macht - zu dem Entschluss kommen, dass Reiche böse und Arme gut sein müssen.

So möchte man gemäß dieser Ansicht dem entwicklungspolitisch Interessierten glaubend machen, dass indigene und zumeist materiell arme Völker in einer heilen Welt lebten, in einer Art Paradies (vgl. Bollinger 1982). Ist diese heile Welt bedroht, dann tragen immer nur die zerstörenden Außeneinflüsse die Verantwortung dafür. Doch werden Ethnologen und Soziologen, die selbst Feldforschung betrieben haben, diese Behauptung ablehnen müssen, denn "je mehr Selbstzeugnisse der Völkerkundler hört, desto blasser wird das Bild einer heilen (...) Gemeinschaft" (Heeschen 1986.207). Vielmehr bringt eine ernsthafte Analyse der menschlichen Beziehungen im Dorf den Befund zutage, daß dieser Lebensraum als ein Ort des Konflikts zu sehen ist (vgl. Elwert 1980.696; Bierschenk 1991.169). Wie kommen nun so entgegengesetzte Aussagen über einen so zentralen Sachverhalt zustande? Colson (1974.47f) zeigt, wie eine Wahrnehmung, die nicht durch die Betroffenen selbst interpretiert wird, zu falschen Fremdinterpretationen geradezu einlädt: Sie sieht, wie eine Frau von einer anderen ihr bekannten Frau aus demselben Klan um Getreide gebeten wird. Nach einem ausführlichen Gespräch und gemeinsamem Essen geht schließlich die Besucherin mit randvoll gefülltem Getreidekorb nach Hause. Die Ethnologin sieht darin ihr Bild von Freundschaft und Solidarität in indigenen Kulturen bestärkt, bis sie durch die Schilderung der Betroffenen selbst hört, dass es Angst vor den Folgen der Magie war, die sie zum Teilen bewog.

Werden Handlungen und Verhaltensweisen durch die Betroffenen selbst interpretiert, wird schnell deutlich, dass es diese heile Welt der Armen gar nicht gibt (vgl. Sautter 1992.146). Vielmehr gibt es ein nur schwer entflechtbares

Interessengefüge unter den Armen (vgl. Feil 1991). Beispielsweise sind die Interessen junger Frauen und älterer Frauen im afrikanischen Kontext selten deckungsgleich, ebenso wird die erste Frau in einem polygamen Haushalt ihre höhere Autorität den Nebenfrauen gegenüber auch für ihre eigenen Belange einsetzen. Undifferenzierte theologische Statements über das "Gut-Sein" der Armen (vgl. Gorgulho 1985.20) helfen da nicht weiter. Werden die unterschiedlichsten Machtansprüche und Interessen unter den Armen verkannt, muss das zum Scheitern von Entwicklungsprojekten führen. So kam es etwa in einem kirchlich finanzierten Projekt zur Anschaffung von Eselkarren und Pflug für die ärmsten Bauern eines Dorfes in Burkina Faso nicht zu einer Produktionssteigerung, sondern nur zum Absinken der ohnehin vergleichbar niedrigen Arbeitszeit der Männer und zu einem Ansteigen der Kinder- und Frauenarbeitszeit (vgl. Kusch 1993.159ff).

## Idealisierung der menschlichen Natur

De Santa Ana (1990.14) geht nun - entgegen obiger empirischer Erkenntnis - noch einen Schritt weiter: Unter Anspielung auf Jesu Kreuzestod schreibt er den Armen eine quasi heilschaffende Macht zu, wenn er meint, dass die Armen und Unterdrückten die Gekreuzigten unseres Zeitalters sind. Und auch Itty bezeichnet Arme als "Subjekte des Heils". Aber wie sieht die Realität aus? Es kann natürlich nicht

*Es gibt kulturelle Selbstblockaden, die auf menschlichen Egoismus zurückzuführen sind und somit einer Idealisierung des Menschen - sei er arm oder reich - entgegenstehen.*

genug hervorgehoben werden, daß exogene Faktoren eine ökonomische Entwicklung der Dritten Welt erschweren können oder sogar Entwicklung in bestimmten Wirtschaftssektoren eines Landes blockieren können; das zu Gehör gebracht zu haben, ist zweifelsohne die Stärke der schon zitierten Denkschriften. Aber eine umfassende Betrachtungsweise muß auch

endogene Faktoren einbeziehen. Es gibt nämlich kulturelle Selbstblockaden, die auf menschlichen Egoismus zurückzuführen sind und somit einer Idealisierung des Menschen - sei er arm oder reich - entgegenstehen.

Dieses Phänomen - auch als Gefangenendilemma bekannt (vgl. Lachmann 1984, 21ff) - beruht im wesentlichen darauf, dass Moral in einer Gesellschaft vorhanden oder eben nicht vorhanden ist (vgl. Hirsch 1980, 170f, 189f; Koslowski 1984, 72; Sautter 1988, 351f). Jeder individuellen Handlungsweise liegt eine spezifische Rationalität zugrunde, die eine bestimmte Rationalität des Gesellschaftssystems bedingt und umgekehrt (vgl. Badelt 1987). So kann beispielsweise in einer Dorfökonomie ein Zusammenhang zwischen den hohen gesellschaftlichen Forderungen an das wirtschaftlich erfolgreich arbeitende Individuum, sämtliche Ressourcen jederzeit mit anderen Gesellschaftsmitgliedern teilen zu müssen, und der Leistungsfähigkeit eines ökonomischen Systems festgestellt werden (vgl. Kusch 1993). Das bedeutet aus entwicklungsökonomischer Sicht, dass die kulturell geprägten Vorstellungen über zu erbringende Distributionsleistungen direkt und indirekt die Allokation (lat. Zuweisung, Verteilung) der ökonomischen Ressourcen und damit das Produktionsergebnis beeinflussen. Das zentrale Problem dabei ist, dass die weniger Erfolgreichen den Solidaritätszwang bewusst ausnutzen, um selbst möglichst wenig ökonomisch leisten zu müssen. Selbstverständlich ist dieses Phänomen nicht nur auf Entwicklungsländer beschränkt (vgl. Herder-Dorneich 1983, 12); aber die Auswirkungen sind hier unmittelbar lebensbedrohlich, da das materielle Versorgungsniveau ohnehin schon niedrig ist.

*Empirisch beobachtbar ist ein  
Schwinden der Bereitschaft,  
ökonomisch tätig zu werden.*

Die wirtschaftlich Erfolgreichen, die die hohen Distributionsnormen aufgrund ihrer Angst vor sozialer Isolation weitestgehend akzeptieren müssen, merken, dass ihre "Zwangssolidarität" die Bereitschaft der Empfänger zum eigenverantwortlichen wirtschaftlichen Handeln stark bremst. In dieser misslichen Situation können die zum Geben Verpflichteten altruistisch handeln und trotz eines Missbrauchs der Solidarität

ihre ökonomischen Anstrengungen und Sozialverpflichtungen nicht einschränken. Empirisch beobachtbar jedoch ist ein Schwinden der Bereitschaft, ökonomisch tätig zu werden. So kann beispielsweise hinsichtlich des allokationswirksamen Arbeitsethos eine schwindende soziale Verbindlichkeit festgestellt werden. Die "Grenzmoral" (Brieffs 1980, 53) als "das gerade noch tragbare und annehmbare Verhalten, das in einem gegebenen Lebenskreise zulässig ist", nimmt ab (vgl. auch Schöllgen 1959). Wer es sich leisten kann, verringert oder substituiert Arbeit durch ohnehin knappes Kapital. Der langsame, aber stetige Prozess im sozialen System - nur durch den Zwang zur Produktion des Existenzminimums begrenzt - zwingt das einzelne Wirtschaftsobjekt allmählich dazu, sich der sinkenden Moral anzupassen, da es nicht bereit ist, eine Verschlechterung seiner relativen Position im Arbeitszeitgefüge seines Beziehungsgeflechtes hinzunehmen. Denn das hieße, dass er als einzelner vergleichsweise mehr arbeiten und sodann von dem relativ gestiegenen Produktionsüberschuss im Solidaritätsfall mehr abgeben müsste. Auch geht die sinkende Grenzmoral nicht nur mit einem zurückgehenden Arbeitseinsatz einher; ebenso kann der Einsatz anderer Produktionsfaktoren reduziert werden.

Wenn es nun aufgrund der Höhe der zu erbringenden Distributionsleistungen dazu kommt, dass das Ziel des einzelwirtschaftlichen Handelns primär nicht die Steigerung oder Ausdehnung der Produktion ist, sondern die Vermeidung weiterer Solidaritätsleistungen, die eben aufgrund der Produktionssteigerungen zu erbringen wären, dann werden zwar die knappen Ressourcen aus individuell-ökonomischer Sicht optimal verwendet, aber die Leistung des Gesamtsystems ist niedrig und droht jederzeit weiter zu sinken (vgl. Lachmann 1988, 289). Entwicklungshilfe, die in diese Situation hinein gegeben wird, muss scheitern (vgl. Herberich 1984, 333). Denn aufgrund des Zusammenhangs zwischen der Einführung einer produktionssteigernden Innovation mit externer Entwicklungshilfe, der hierfür aufzubringenden Kosten und Mühen von Seiten des einzelnen Bauern und der Sozialisierung des Innovationsnutzens verwundert es nicht, daß "Produktivitätsgewinne (...) nicht zwangsläufig zu einer größeren

Bereitschaft (führen), Überschüsse zu produzieren" (Hyden 1986.55). Nur dann, wenn sich die Zielgruppe selbst in die "ethische Verantwortung" (Egger 1983.67) nimmt, besteht eine gewisse Hoffnung auf die Überwindung des Gefangenendilemmas.

Hier eröffnet sich für die Theologie ein großes Forschungsfeld: Während Entwicklungsländer-ökonomien und -soziologen längst die Bedeutung von Ethik erkannt haben (vgl. Crocker 1991) - neben den klassischen Produktionsfaktoren wird vom Moralkapital einer Gesellschaft gesprochen -, fehlen in der entwicklungspolitischen Diskussion weithin theologische und religionssoziologische Stimmen.

## Kulturwandel als Bedrohung

Die Verkenntung der realen Lebenssituation und ein idealistisches Menschenbild - oft bewusst in "kritischer Absicht als Umkehrbild zur christlich-abendländischen Zivilisation konstruiert" (Helbig 1992.203) - führt zwangsläufig

### *Es gibt keinen objektiven Maßstab zur Bewertung unterschiedlicher Kulturen*

zum Postulat der kulturellen Abkoppelung. Traditionelle Kulturen sollten sich, weil sie angeblich in einem friedlichen und harmonischen Einverständnis mit sich und der Natur leben, gegen die ihnen aufgezwungene Moderne abschirmen und einen isolierten Weg in ihre Zukunft gehen (vgl. Wagner 1992.17). Die Protagonisten dieses Argumentes wissen dementsprechend, was für die Gesellschaft als Ganzes richtig oder falsch ist, sonst könnten sie ja solche Strategien nicht empfehlen. Als Anwälte der Armen und Unterdrückten meinen sie entscheiden zu können, was für andere gut ist. Abgesehen vom Problem der ethischen Legitimität stellvertretender Anwaltschaft - es gibt keinen objektiven Maßstab zur Bewertung unterschiedlicher Kulturen (vgl. Bohnsack 1990.17) - bedeutet die geforderte Abkoppelung aber auch, dass kulturelle Transformation einseitig und unvollständig als Bedrohung interpretiert wird. Die Tatsache, dass sich Kulturen fortwährend wandeln, kulturelle Transformationsprozesse geradezu ein Kennzeichen von Kultur sind (vgl. Kusch 1994), wird verschwiegen. Menschen, die Träger einer Kultur sind, können aber nur

ihre Kultur in dem Maße verändern, wie sie insbesondere andere Verhaltens- und Kulturmuster kennenlernen, kritisch bewerten und aus

*Menschen, die Träger einer Kultur sind, können nur ihre Kultur in dem Maße verändern, wie sie insbesondere andere Verhaltens- und Kulturmuster kennenlernen, kritisch bewerten und aus ihrer Sicht Positives übernehmen.*

ihrer Sicht Positives übernehmen. Wohlmeinende Ethnologen und Engagierte, die sich gegen Kulturveränderung aussprechen, stehen in der Gefahr "kulturelle Naturschutzparks" (H. Bollmann) errichten zu wollen und scheinen dementsprechend bereit, "menschliches Leben und psychologisches Wohlbefinden zu opfern, um althergebrachte Kultur zu erhalten, damit auch ihre Kinder diese untersuchen können" (Merrifield 1979.133). Zöllner (1992.9) schildert diesen Konflikt zwischen westlicher Wunschvorstellung zur Konservierung von Kultur und indigenen Vorstellungen von Zukunft anhand eines Treffens kirchlicher Mitarbeiter im Hochland von Irian Jaya: "Der holländische Anthropologe und Theologe Duim hatte in seinem Referat den Wert der alten Kultur beschworen. Sofort meldeten sich Dani und Yali zu Wort. Sie sagten etwa folgendes: >Warum wollt ihr uns überreden, unsere alte

*„Warum wollt ihr uns überreden, unsere alte Kultur zu bewahren? Wollt ihr uns zurückstoßen in die Fesseln, die uns die alte Tradition auferlegte? Gönnt ihr uns nicht den Fortschritt, den ihr selbst genießt?“*

Kultur zu bewahren? Wollt ihr uns zurückstoßen in die Fesseln, die uns die alte Tradition auferlegte? Gönnt ihr uns nicht den Fortschritt, den ihr selbst genießt?<".

Zwar erleichtert die Forderung nach Bewahrung kultureller Identität "die Projektion eigener Sehnsüchte nach einer vermeintlich heilen vorindustriellen Welt" auf Subsistenzökonomien in der Dritten Welt (Kohmert 1983.26) - man denke beispielsweise an Stübens (1985)

Erfindung des "ökosophischen Wilden" -, doch den betroffenen Menschen dürfte damit nicht geholfen sein. Duchrow (1988.28) geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er die Wiederbelebung der Subsistenzökonomie auch für die Industriestaaten beschwört. Es wird also ein Kultursystem propagiert, das aufgrund seines Vorrats an Werten, Normen und gesellschaftlichem Wissen nicht in der Lage ist, die Bedürfnisse der Bevölkerung zu erfüllen. Unzählige Beispiele zeigen, dass das niedrige Innovationspotential der Subsistenzökonomien viel zu klein ist, um mit den steigenden Grundbedürfnissen - wie etwa im Bereich Gesundheit und Bildung - Schritt halten zu können.

Spittlers (1991.86) Urteil, dass die Ethnologie in der entwicklungspolitischen Diskussion über Armutsüberwindung keine Rolle spielt, ließe sich auch auf den Beitrag der Theologie beziehen. Die mangelnde Relevanz dieser Wissenschaftsdisziplinen liegt nicht zuletzt daran, dass eine einseitige Fixierung auf Kulturbewahrung die Überwindung von Armut fast unmöglich macht, setzt doch Überwindung von materiellem Mangel neue Kulturtechniken voraus (Sautter 1988.341f; 1991.9; Lachmann 1986.94). Vertiefte Studien zu einer "biblischen Theologie des Kulturwandels" (vgl. etwa Rennstich 1978) wären aus dieser Sicht wünschenswert.

## Schlussbemerkung

Auch für die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit gilt die Empfehlung von Zwiefelhofer, Braun und Hanf (1982.214), in den konkreten Entwicklungsprojekten vor Ort, "das äußerst sensible Gleichgewicht zu finden zwischen dem Respekt und der Wahrung der kulturellen Eigenheit und der Aufgabe, für den sozio-ökonomischen Entwicklungsprozess notwendige strukturelle und bewusstseinsmäßige Veränderungen in die Wege zu leiten". Dieses Plädoyer für eine "kritische Modernisierungstheorie" erschöpft sich nicht im Entwerfen von Modellen und Schablonen, welcher Provenienz auch immer. Allein die theoriegeleitete und zugleich falsifikationsbereite Empirie kann - im Unterschied zur verifikationsgeneigten Ideologie mancher Dritte-Welt-Aktivistinnen - einen positiven Beitrag zur Erhellung entwicklungspolievangelikale missiologie 19[2003]3

tischer Problemstellungen leisten (vgl. Nohlen und Nuscheler 1993b.62). Ein ideologischer Schlagabtausch in der innerkirchlichen Diskussion ist nicht nur deshalb zu vermeiden, weil er nur ungerne empirische Realitäten in die Diskussion mit einbezieht, sondern auch deshalb, weil sich der christliche Glaube gegenüber jeder Ideologie ideologiekritisch verhält, da er seine letzte Bestimmung in Gott selbst findet: "Wo der Herztton des kirchlichen Entwicklungsdienstes von der Verheißung, freilich auch von der Unverfügbarkeit des Reiches Gottes, bestimmt ist, bleibt es jenseits der Schwankungen von Euphorie und Resignation bei Nüchternheit und getroster Entschlossenheit" (Thimme 1983.39).

## Bibliographie:

- Badelt, C. (1987): Altruismus, Egoismus und Rationalität, in: K. Heinemann (Hrsg.), Soziologie wirtschaftlichen Handelns. Sonderheft 28 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, S.300-321.
- Bierschenk, T., G. Elwert und D. Kohnert (1991): Langzeitfolgen der Entwicklungshilfe. Empirische Untersuchungen im ländlichen Westafrika, in: Afrika Spektrum, Jg.26, H.2, S.155-180.
- Bohnsack, F.-K. (1990): Kulturveränderungen - Melanesien europäisiert, in: Kulturveränderung - wohin? DÜ-Scriptum 18, S.5-18.
- Bollinger, R. (1982): Einbruch in das Paradies der Indios, in: Luthersche Monatshefte, Nr.1, S.25-28.
- Briefs, G. (1980): Ausgewählte Schriften, Bd.1: Mensch und Gesellschaft, Berlin.
- Colson, E. (1974): Tradition and Contract - The Problem of Order, Chicago.
- Crocker, D.A. (1991): Toward Development Ethics, in: World Development, Bd.19, H.5, S.457-483.
- Duchrow, U. (1988): Obedient Discipleship in Economic Matters, in: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), Economics: A Matter of Faith, CCPD Documents (Justice and Development) No.11, S.15-30.
- Egger, K. (1983): Ecodevelopment - Strategie einer umweltgerechten Entwicklung in der Dritten Welt, in: Deutscher Naturschutzring (Hrsg.), Umweltgerechte Entwicklungspolitik. Referate und Ergebnisse des Symposiums 'Umweltgerechte Entwicklungspolitik' im Mai 1983 in Bonn, Bonn, S.59-74.
- Elwert, G. (1980): Die Elemente der traditionellen Solidarität, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie, Jg.32, H.4, S.681-704.
- Evangelisches Missionswerk (1989): Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung. EMW-Informationen Nr.84, Hamburg.
- Feil, P. (1991): Considering the Decision Making Patterns in Rural Societies, in: Lüder Cammann (Hrsg.), Peasant Household Systems. Proceedings of an International Workshop at Feldafing April 1990, Feldafing.
- Gorgulho, G. (1985): Die Armen lesen Gottes Verheißung, in: Evangelische Mission, Bd.17, S.14-26.
- Heeschen, V. (1986): Die bessere Schöpfung. Mission bei den Eipo und Yalenang, in: Zeitschrift für Mission, H.12,

Helbig, J. (1992): Ökologie und Politik in nicht-staatlichen Gesellschaften. Oder: Wie steht es mit der Naturverbundenheit sogenannter Naturvölker?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg.44, H.2, S.203-225.

Hemmer, R.-R. (1990): 40 Jahre Entwicklungstheorie und -politik. Ein Rückblick aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft, Vol.110, S.505-570.

Herbon, D. (1984): Ein dörfliches Gesellschaftssystem in Bangladesch. Mechanismen, Funktionen und Dynamik des sozio-ökonomischen Austausches, Göttingen.

Herder-Dorneich (1983): Sich selbst verstärkende Anspruchsdynamik und ihre Einordnung in sich selbst steuernde Regelkreissysteme, in: P. Herder-Dorneich und A. Schuller (Hrsg.), Die Anspruchsspirale, Stuttgart, S.10-27.

Hirsch, F. (1980): Die sozialen Grenzen des Wachstums. Eine ökonomische Analyse der Wachstumskrise, Reinbek.

Hyden, G. (1986): African Social Structure and Economic Development, in: R.J. Berg und J.S. Whitaker (Hrsg.), Strategies for African Development, Berkeley, S.52-80.

Kohlhammer, S. (1992): Leben wir auf Kosten der Dritten Welt? Über moralische Erpressung und Edle Seelen, in: Merkur, 46.Jg., S.876-898.

Kohnert, D. (1983): Zehn Thesen über die Stärken und Schwächen des soziokulturellen Ansatzes in der Entwicklungspolitik, in: K. Ermert und J. Jarre (Hrsg.), Die soziokulturelle Dimension von Entwicklungsprozessen und Entwicklungspolitik. Loccumer Protokolle 27/83, Rehbürg-Loccum, S.25-32.

Koslowski, P. (1984): Ethik des Kapitalismus. Heft 87 der Vorträge und Aufsätze des Walter-Eucken-Instituts, Tübingen.

Kromka, F. und W. Kreul (1991): Unternehmen Entwicklungshilfe. Samariterdienst oder die Verwaltung des Elends?, Osnabrück.

Kusch, A. (1993): Kultur und ökonomische Entwicklung. Eine empirische Untersuchung des wirtschaftlichen Verhaltens der Mossi in Burkina Faso, Wendlingen.

Kusch, A. (1994): Zur kulturellen Bedingtheit wirtschaftlichen Verhaltens von Landwirten in Entwicklungsländern. Ein institutionentheoretisches Verhaltensmodell, in: Land, Agrarwirtschaft und Gesellschaft, Jg.11, Bd.1, S.69-96.

Lachmann, W. (1984): Ausweg aus der Krise. Fragen eines Christen an Marktwirtschaft und Sozialstaat, Wuppertal.

Lachmann, W. (1986): Leben wir auf Kosten der Dritten Welt?, Wuppertal.

Lachmann, W. (1988): Ethik und soziale Marktwirtschaft. Einige wirtschaftswissenschaftliche und biblisch-theologische Überlegungen, in: H. Hesse (Hrsg.), Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin, S.277-304.

Merrifield, W.R. (1979): Ethik der christlichen Mission, in: Wiesemann (Hrsg.), Mission und Menschenrechte, Wuppertal, S.123-136.

Mshana, R. (1994): Wirtschaftlicher Neokolonialismus durch Strukturanpassungs-Programme in Afrika. Ein Schrei nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit, in: Präsidium der Nordelbischen Synode (Hrsg.), Weltwirtschaft und Gerechtigkeit, Sonderdruck, Kiel, S.56-66.

Nordelbische Synode (1994): Weltwirtschaft und Gerechtigkeit. Erklärung der Synode vom 2. Februar 1994, in: Präsidium der Nordelbischen Synode (Hrsg.), Weltwirtschaft und Gerechtigkeit, Sonderdruck, Kiel, S.5-19.

Nohlen, D. und F. Nuscheler (1993a): Was heißt Unterentwicklung, in: Nohlen und Nuscheler (Hrsg.), Handbuch der Dritten Welt, Bd. 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn, S.31-54.

Nohlen, D. und F. Nuscheler (1993b): Was heißt Entwicklung, in: Nohlen und Nuscheler (Hrsg.), Handbuch der Dritten Welt, Bd. 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn, S.55-75.

Nuscheler, F. (1993): Edle Seelen unterm Hammer. Ein Plädoyer für das >Gegrabsche in die Intimsphäre<, in: Evangelische Kommentare, 26.Jg., H.3, S.149-151.

Ökumenischer Rat der Kirchen (1988): Churches, Christians and Economic Systems: A Call to Obedient Discipleship, in: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), Economics: A Matter of Faith, CCPD Documents (Justice and Development) No.11, S.8-11.

Ökumenischer Rat der Kirchen (1992): Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft, Genf.

Renntsch, K. (1978): Mission und wirtschaftliche Entwicklung: biblische Theologie des Kulturwandels und christlicher Ethik, München.

Santa Ana, J. De (1990): Die politische Ökonomie des Heiligen Geistes. Sonderdruck der Jungen Kirche, Heidelberg.

Sautter, H. (1986): Entwicklung durch Weltmarktassoziation - Unterentwicklung durch Dissoziation? Ein Rückblick auf die Dependenztheorie, in: U. E. Simonis (Hrsg.), Entwicklungstheorie - Entwicklungspolitik. Eine kritische Bilanzierung. Schriften des Vereins für Socialpolitik N.F. 154, Berlin.

Sautter, H. (1988): Weltsicht, Moral und wirtschaftliche Entwicklung, in: H. Hesse (Hrsg.), Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin, S.339-365.

Sautter, H. (1991): Der Beitrag der Kirchen zum Entwicklungsprozeß. Vortrag anlässlich einer Tagung des Cusanus-Werkes im Mai 1991, unveröffentlichtes Manuskript.

Sautter, H. (1992): Die internationale Verantwortung für die Armutsbekämpfung in Brasilien, in: Th. Karsch, C. Plastino und H. Sautter (Hrsg.) Interdependente Armutsbekämpfung. Das Beispiel Brasilien. Eine Studie im Auftrag des Kirchenamtes der EKD. Texte 51, Hamburg, S.125-142.

Schöllgen, W. (1959): Grenz-moral, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon, Bd.3, Freiburg, Sp.1016-1019.

Spittler, G. (1991): Armut, Mangel und einfache Bedürfnisse, in: Zeitschrift für Ethnologie, Bd.116, S.65-89.

Stüben, P. (1985) (Hrsg.): Kahlschlag im Paradies. Die Vernichtung der Regenwälder, das Ende der Stammesvölker, in: Ökozid, Bd.1.

Thimme, H. (1983): Der theologische Ansatz des kirchlichen Entwicklungsdienstes, in: T. Schober, H. Kunst und H. Thimme (Hrsg.), Oekumene. Gemeinschaft einer dienenden Kirche, Bd.7, S.28-40.

Wagner, W. (1992): Mentawai, wo die heidnischen Lieder im Traume klingen, in: Greenpeace Magazin, H.2, S.16-17.

Zöllner, S. (1992): Mission und Kulturwandel bei den Yali. Unveröffentlichtes Manuskript.

Zwiefelhofer, H., G. Braun, T. Hanf et al. (1982): Soziokultureller Wandel und Entwicklungspolitik, in: Wissenschaftlicher Beirat beim Bundesminister für Wirtschaftliche Zusammenarbeit (Hrsg.), Herausforderungen für die Entwicklungspolitik in den achtziger Jahren, München, S.213-241.

# DIE PROBLEMATIK DER WIRTSCHAFTLICHEN HILFE FÜR INDIANER (TUPI GUARANI)

Phillip und Annerose Kleger

*Phillip und Annerose Kleger sind seit 1987 bei der DIPM (Deutschen Indianer Pionier Mission). Seit 1989 sind sie in Paraguay/Südamerika zur Gemeindeaufbauarbeit unter den Guarani-Indianern. E-mail: philippkleger@dipm.de*

In allen Kulturen gilt: Was nichts kostet, ist nichts wert.

Wirksame Entwicklungshilfe ist: „Wenn man Menschen dazu gewinnen kann, dass sie etwas selber machen, was sie meinten nicht machen zu können, oder nicht machen wollten.“ (Rolando Bunch<sup>1</sup>)

Während der über 30-jährigen Arbeit unter den Guarani Indianer hat die DIPM im Rahmen ihres 4-Punkte-Programmes genügend Erfahrungen gesammelt, um die Nützlichkeit bzw. Ineffizienz wirtschaftlicher Hilfeleistung im Rahmen der Missionsarbeit beurteilen zu können.

Im folgenden einige unserer Beobachtungen:

Heute sieht man, dass in den Indianersiedlungen, in denen die Indianer Hilfe in Form von Tieren (Kuhkälber, Ziegen, Schafe, Enten), Samen, Werkzeuge, Draht für Zäune, etc. erhielten, eine gewisse Unselbständigkeit und Abhängigkeit entstanden ist.

Es zeigt sich, dass in fast allen Siedlungen die geleistete Hilfe nicht nur unwirksam, sondern zum Teil auch schädlich war. Schädlich deswegen, weil durch die jahrelange "Hilfe" den Leuten der innere Antrieb genommen wurde, durch eigene Anstrengung etwas zu erreichen. Sie sind zu der Überzeugung gekommen, dass sie aus eigener Kraft, also ohne Hilfe von aussen, nicht vorwärts kommen können und deshalb ein Anspruch und Recht auf Hilfe haben. Dies zeigt sich oft in einer fordernden und undankbaren Haltung.

Problematisch ist, wenn Missionare einzelne Personen einer Siedlung auswählen, um sie bevorzugt zu fördern. Die Absicht, auf diese Weise die "Geförderten" als Vorbild und Animatoren in der Siedlung fungieren zu lassen, hat nicht das gewünschte Resultat erbracht. Die nicht geförderten Indianer waren überzeugt da-

von, dass der Erfolg dieser Einzelnen nur wegen den Schenkungen, der Unterstützung und den Krediten möglich war. Sie meinten, dass nur deshalb diese Leute zu einem grösseren Maisertrag, einem schönen Pferdewagen, zu einem grossen Wurf junger Schweine etc. kamen. Der gewünschte Imitationseffekt, der eine positive Entwicklung in der ganzen Siedlung auslösen sollte, blieb aus. Die Unterstützung von einzelnen Personen fördert gewöhnlich auch den Neid der anderen und schafft Absonderung innerhalb der Siedlung.

Missionare müssen damit rechnen, dass Indianer zur Kirche kommen, weil sie hoffen, durch ihre Präsenz im Gottesdienst sich für materielle Unterstützung zu qualifizieren. Wenn von Seiten der Mission bzw. der Missionare keine wirtschaftliche Hilfe mehr fließt, werden nicht selten schlagartig die Kirchenbänke leer. Dann sieht man, wem es wirklich um den Glauben geht.

Indianer sind nicht so arm, dass sie sich nicht selbst helfen könnten. Die Missionare sollten ihnen lediglich zeigen, wie sie sich selbst helfen können. Die wirksamste und gesündeste Entwicklungshilfe wird von Rolando Bunch so definiert: Menschen zu begeistern, dass sie etwas selbst machen, was sie meinen nicht machen zu können, oder bis jetzt nicht machen wollten.

Indianer, die Tiere (große u. kleine), große Felder und gute Häuser besitzen, haben diese Dinge in der Regel nicht, weil ihnen die Mission dazu verholfen hat, sondern weil sie selbst ihre Situation verbessern wollten. Was ein Indianer wirklich will, das beschafft er sich auch, ganz egal was es kostet. Und was ihm nicht nötig scheint, dafür wird er sich nicht einsetzen, auch wenn ihm der Missionar jahrelang die Wichtigkeit der Sache klar zu machen versucht. Indianer haben es nicht gerne, wenn sie gesagt bekommen, was für sie wichtig oder unwichtig sein soll.

Unsere Hilfeleistung, egal auf welchem Gebiet, wird den Lebensstandard der Indianer nicht anhaltend verbessern, solange sie unsere Unterstützung nur passiv entgegen nehmen. Wenn die Indianer aber die Nützlichkeit einer Sache

erkennen und sich dazu motivieren lassen, selbständig etwas zu erwerben oder sich zu erarbeiten, dann besteht die Hoffnung, dass sich ihre Lebensqualität auf vielen Gebieten verbessern wird. Die Soziologen sprechen in diesem Zusammenhang von der Aufgabe der

"Internalisierung", der bewussten Übernahme in das eigene Innere.

1 Rolando Bunch ist eine führende Persönlichkeit der Organisation World Neighbors (Vecinos Mundiales), die Agrarprogramme unter armen Völkern betreibt.

## Buchbesprechungen

Eckart Gottwald und Folkert Rickers (Hg.), *www.geld-himmeloderhölle.de – Die Macht des Geldes und die Religionen. Anstöße zum interreligiösen Lernprozess im Zuge der Globalisierung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002, 192 Seiten.

Geld - für die einen der Himmel, für die anderen die Hölle? Oder für jeden der Himmel? Oder für jeden die Hölle? Oder immer beides zugleich? – Ohne Zweifel ist Geld eine allgegenwärtige Macht, die gerade im Zuge der Globalisierung ihre gesellschaftliche Wirkung verstärkt entfalten kann und für viele Menschen – insbesondere unter Einfluss der Medien – zur Ersatz- bzw. Lifestylereligion geworden ist. Damit stellt das Geld eine bislang unterschätzte Gefährdung für die Religionen dieser Welt und eine Herausforderung für die Religionspädagogik dar. Die Herausgeber stellen daher als Religionspädagogen die Frage, inwiefern die Religionen eine kritische Potenz gegenüber dem Geld enthalten und entfalten können.

Das Buch ist mit seinen zehn Beiträgen so aufgebaut, dass nach einem volkswirtschaftlich orientierten Grundlagenbeitrag zur modernen Geldwirtschaft die Haltung der vier Religionen Christentum, Islam, Bahá'í und Buddhismus zum Geld dargestellt wird, indem jeweils ein Vertreter dieser vier Religionen zu Wort kommt. In den anschließenden Beiträgen wird versucht, religionspädagogische Folgerungen zu ziehen und Alternativen zur kapitalistischen Geldwirtschaft aufzuzeigen.

Die Selbstdarstellung der einzelnen Religionsvertreter bezüglich der Einstellung ihrer Religion zum Geld ist zwar nicht erschöpfend und auch nur begrenzt selbstkritisch, sie gibt dem Leser aber einen interessanten Einblick in die wesentlichen Einstellungen und Handlungen und in die Begrifflichkeiten (Zakat, Zinsverbot, Jobel- und Erlassjahr, Ich-Illusion, Huququllah usw.) der jeweiligen Religion zum Thema „Geld“. Selbstkritik kommt bezeichnenderweise primär aus dem christlichen Lager. Hier sei der Anspruch aber auch am höchsten, weil allein das Christentum grundsätzlich eine

Problematik im Geld sehe: Gott sei ein Gott der Armen. In den anderen Religionen werde nur die Gefahr des Geldbesitzes aufgezeigt, Geldbesitz an sich sei dort aber nicht negativ behaftet.

Als Leitlinie der religionspädagogischen Ausführungen wird gefragt, was das jeweils Bindende unseres Lebens sei. Es werden weitere Fragen angerissen, die den Leser zum Nachdenken über die Macht des Geldes bringen sollen, ohne fertige Antworten zu liefern: Was sind die strukturellen bzw. gesellschaftlichen Komponenten der Macht des Geldes? Wie kann man andere Werte noch neben dem Wert des Geldes halten? Was sind Möglichkeiten erfüllten Lebens, die sich nicht am Materiellen orientieren? Als Alternativen zur modernen Geldwirtschaft werden unter anderem Leih- und Schenkgemeinschaften, Stiftungen, Kleinkreditprojekte in der Dritten Welt und Tauschringe vorgestellt, wiederum jeweils von einem Mitarbeiter dieser Projekte. Diese Initiativen stellen aber als idealistische, teils auf Spendenbasis finanzierte Klein- oder Entwicklungsprojekte keine Alternative zu unseren großen, anonymen Märkten dar. Einzig die Ethik- und Ökofonds haben sich inzwischen zu einer respektablen Alternative zur rein kapitalistischen Geldwirtschaft entwickelt.

Das Buch ist insgesamt gut leserlich geschrieben und in der Lage, den Leser für die Problematik des eigenen Umgangs mit dem Geld zu sensibilisieren und vereinzelt Alternativen aufzuzeigen. Nicht verschwiegen werden darf allerdings, dass das Buch insgesamt an einer zu undifferenzierten und teilweise auch unberechtigten Kritik an unserem Wirtschaftssystem leidet. An diversen Stellen fehlt es an Sachkunde, gängige Klischees werden unkritisch übernommen. Biblische Verse werden – teils auf Basis historisch-kritischer Grundannahmen – interessegeleitet interpretiert. Für den missiologisch interessierten, kritischen Leser kann es dennoch gewinnbringend sein, die gelieferten Grundinformationen über den Umgang mit Geld in anderen Religionen und alternativen Projekten zu reflektieren.

Andreas Mitschke, Theologe (FTA Gießen) und  
wiss. Assistent am Volkswirtschaftlichen Institut  
der Fr. Alexander Univ. Erlangen-Nürnberg

**Winfried Schwatlo, *Das Verständnis der Heilsgewissheit in Afrika: Wege zu ihrer Kontextualisierung unter den Christen der Wakaguru*. Evangelische Missiologie Monographien Bd. 2, hg. v. Heinzpeter Hempelmann, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 2001, 207 S., 17,80 €.**

In dieser "Korntaler-Abschlussarbeit" nimmt der Autor die "nahezu gänzlich fehlende Einsicht" der Christen in Afrika auf, "dass Gott Heilsgewissheit schenken kann". Am Beispiel der Wakaguru, einer Ethnie in Tansania wird in die Problemstellung eingeführt und werden Lösungswege gesucht, die dann als Kontextualisierung vorgestellt werden. Dem voraus geht eine exegetische Studie zu Römer 8,38f. Schwatlo hält diesen Text für den Schlüssel zum Thema Heilsgewissheit, weil die für Afrika so wichtige Dimension der "Mächte und Gewalten" berücksichtigt wird. Darauf folgt ein kleiner theologiegeschichtlicher Überblick zum Thema. Anschließend führt Schwatlo in die Kaguru-Kultur ein, wobei er auch Einflüsse der Missionsgeschichte berücksichtigt. Die Ähnlichkeit der Kaguru zu anderen Bantu-Kulturen ist offensichtlich, weswegen diese Studie auch über die Kaguru-Kultur hinaus Relevanz besitzt. Das darauffolgende Kapitel 4 ist eine allgemeine Erörterung zum Thema Kontextualisierung der biblischen Botschaft in Afrika. Der Fokus fällt dabei auf die Christologie, die präsentisch verstandene Soteriologie und die Bekehrungstheologie afrikanischer Evangelikaler. Im abschließenden Kapitel 5 kontextualisiert der Autor die biblische Lehre der Heilsgewissheit für die Christen der Wakaguru. Interessant ist sein breit angelegter Ansatz: Angefangen von traditionellen Kaguru-Texten, bis zu dem auf Kiswaheli vorhandenen theologischen Schulmaterial, über den Einsatz von Dramen und relevanten Kirchenliedern bis hin zu symbolischen Zeremonien versucht er das Verständnis für die Heilsgewissheit zu wecken. Dieser Ansatz überzeugt. Jedoch bleiben Fragen offen. Ist mangelnde Heilsgewissheit das Hauptproblem oder sind andere theologische Inhalte defizitär? Überblickt man das ostafrikanische Christentum, so kann man beispielsweise in Kenia Christen sagen hören: "I'm saved" mit dem hastigen Zusatz "today", als ob sie sich ihres Heils morgen nicht mehr sicher sein könnten. In Tansania lassen sich bei Evangelisationsveranstaltungen Scharen von Gemeindeglieder zum wiederholten Male nach vorne rufen. Was sie verbindet ist ihre "Heilsunsicherheit". Aber warum sind sie sich ihres evangelikale missiologie 19[2003]3

Heils nicht gewiss? Man wird vermuten dürfen, dass Sünde trotz Errettung als bleibende, negative, lebensengreifende Macht erfahren wird, mit der man nicht fertig wird (übrigens fehlt die Sünde in der Aufzählung von Röm 8,38f). Deswegen wäre eine andere reformatorische Lehre von-nöten, nämlich die (selbst in der deutsch-protestantischen Theologie kontrovers diskutierte) Einsicht des *simul justus et peccator* (gerecht und Sünder zugleich). Wie sich aber eine konsequente Anwendung dieser Einsicht auf afrikanisches Christsein auswirken könnte, wirft viele Fragen auf. Könnte es zu einer ethischen Gleichgültigkeit, gar zum Libertinismus führen? Könnte sich dann trotz Schamkultur Buße bzw. Beichte in Theologie und Praxis ändern? Könnte sich dann auch ein Bischof einer konkreten Tatsünde bezichtigen ohne dabei sein Gesicht zu verlieren, denn er ist Sünder und Gerechter zugleich? Fragen zu deren Erörterung Schwatlos Buch schweigt, weil es sich einerseits auf den schmalen Brennpunkt der Heilsgewissheit beschränkt, andererseits aber in unrelevante Randthemen wie z.B. die Spannung zwischen Glaube und Werke und der Streit um die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" verliert. In diesem Zusammenhang sei außerdem auf die unverhältnismäßig umfangreichen Fußnoten hingewiesen. Schwatlo häuft in den Fußnoten seitenweise Literatur an und man fragt sich als Leser irritiert, ob alle angeführte Literatur für sein Thema Relevanz besitzt.

Trotzdem ist dieses Buch eine empfehlenswerte Lektüre, die zum Weiterdenken und Forschen geradezu anregt.

Elmar Spohn, Missionar in Tansania

**Martin Baer/ Olaf Schröter, *Eine Kopfgagd: Deutsche in Ostafrika. Spuren kolonialer Herrschaft*, Berlin: Ch. Links Verlag, 2001, 220 S., 20,50 €**

Dieses Buch ist kein Missionsbuch im engeren Sinn, jedoch ist es für den Missionar bzw. Missionsinteressierten insofern interessant, weil es in gekonnter, ja geradezu in spannender Weise in die Kolonialgeschichte einführt. Eingerahmt in die dramatische Geschichte einer Kopfgagd in Deutsch-Ostafrika, werden in einzelnen in sich abgeschlossenen Kapiteln am Beispiel der Kolonie "Deutsch-Ostafrika" folgende Themen erörtert: Motive und Geschichte des Kolonialismus, Aufstände der einheimischen Bevölkerung, Mission und Kolonialismus, Kolonialpolitik, und die Rezeption des Kolonialgedankens in der Weimarer Republik, im Dritten Reich und in der Bundesrepublik. Wer zu solchen Themen sonst keinen Zugang findet, bekommt ihn in diesem hervorragend illustrierten und

mit vielen zeitgenössischen Abbildungen versehen und gut aus Quell- und Sekundärliteratur schöpfenden Buch. Von besonderem Interesse dürften die Kapitel über die deutsche Schuld sein. Denn dort wird der Mythos von den Deutschen als harten aber gerechten Kolonialherren erschüttert. Schonungslos werden die Verbrechen der Deutschen in Deutsch-Ostafrika geschildert: Zahllose Stockhiebe, ungerechte Exekutionen, brutale Unterdrückung und Ausbeutung menschlicher und materieller Ressourcen. Wie sich diese Demütigungen in die schwarzafrikanische Volksseele eingegraben haben und sich bis in die Gegenwart auswirken, kann nur erahnt werden.

Obwohl die Autoren gegen besseres Wissen die stereotype Behauptung "Kolonisieren ist Missionieren, Missionieren ist Kolonisieren" in die Überschrift des interessanten Kapitels über Mission und Kolonialismus aufnahmen, kommen sie dann in den Ausführungen überraschender Weise zu einem ausgewogenen Urteil.

Alles in allem handelt es sich bei diesem Buch um ein faires Buch, das vor allem Lust macht auf mehr, auf mehr Kolonialgeschichte. Daher sei diese Lektüre vor allem Missionaren empfohlen, die in ehemaligen Kolonialgebieten arbeiten und zur wissenschaftlichen Spezialliteratur keinen Zugang finden.

*Elmar Spohn, Missionar in Tansania*

**Rupert Feneberg, Der Jude Jesu und die Heiden: *Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium*, 2. Aufl., Herders Biblische Studien 24 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2001). 387 S., ISBN 3-451-27250-445, 45 Euro**

Seit der Diskussion der späten fünfziger Jahre über Jesu Verhältnis zu den Heiden (vgl. z.B. J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, 1953; D. J. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*, 1959) hat es kaum weitere Studien zu diesem Thema gegeben. Dem katholischen Theologieprofessor Rupert Feneberg geht es in diesem Buch um das Erfassen des Verhältnisses Jesu zu den Heiden in der Gesamtstruktur und theologischen Entwicklung des MkEv. Dabei vertritt er folgende These: "Markus schrieb sein Evangelium unter dieser Leitfrage: Wo und wie im Leben Jesu, in seinen Worten und Taten, ist diese Entwicklung zur Heidenkirche angelegt?" (153). Hierbei handelt es sich um eine Fragestellung, die gut zu den heidenchristlichen Empfängern des MkEv passt. Von besonderem Interesse ist der entscheidende Abschnitt "Jesus und die Heiden" (Mk 6.14-8.30 tw. mark. Sondergut, 145-95). Nach F. hat die Begegnung Jesu mit dem besessenen Gera-

sener und seine Heilung in Mk 5.1-20 diesen Absteher Jesu in heidnisches Gebiet ausgelöst. F. spricht hier von einem "neuen Schlüsselerlebnis für Jesus" (136-44). "Was nur als Rückzugsbewegung begonnen hatte, bekam jetzt eine unerwartete eigene Perspektive" (153). Die in diesem Abschnitt thematisierte Frage nach der Person Jesu, die im Messiasbekenntnis gipfelt (8.27-30), wird vor allem durch das Verhalten Jesu gegenüber den Heiden bestimmt. Was inhaltlich bei Matthäus und Lukas u. a. in den Kindheitsgeschichten geschieht, bereitet Mk durch seinen Bericht des Wirkens Jesu vor.

F. behandelt und vergleicht die beiden Brotvermehrungen bei Juden am Westufer (6.32-44) und bei Heiden am Ostufer des Sees Genezareth (8.1-9, vgl. 7.31), denen Jesus, ohne die besondere Erwählung Israels aufheben zu wollen, symbolisch Anteil an der Heilsgabe gibt. Jesu Lehrrede über "rein" und "unrein" (7.1-23) unmittelbar vor Aufbruch in nicht-jüdisches Gebiet dient "im Zusammenhang des Evangeliums der theoretischen Vorbereitung der bevorstehenden Ereignisse im Heidenland" (176; vgl. auch den kompositionellen Aufbau von Apg 10, wo die Vision des Petrus dem konkreten Auftrag, das Haus eines Heiden zu betreten, vorausgeht). Aus der Abfolge des MkEv ergibt sich, dass Jesus seinen Absteher ins Heidenland theoretisch vorbereitet hat und sein dortiges Handeln, einschließlich der Tischgemeinschaft mit Heiden (im Rahmen des zweiten Speisungswunders), vorbereitet hat.

Auf der Reise geschehen vier Wunder unter und an Heiden: die Speisung und drei Exorzismen bzw. Heilungen: 7.24-30; 7.31-37; 8.22-26. Der ungewöhnliche Charakter der Heilung des Taubstummen in der Dekapolis und des Blinden in Bethsaida an dem mit Heiden assoziierten Ostufer des Sees Genezareth erklärt sich aus der Lokalisierung in heidnischem Umfeld: "Die zwei 'komplizierten' Heilungswunder ... erzählen von der Liebe Gottes auch zu den Heiden in einer Art und Weise, dass durch diese Heilstat Gottes der Unterschied in der Erwählung [von Juden und Heiden] nicht aufgehoben wird" (377). Die eingeschobene Zeichenforderung der Pharisäer in 8.10-13 (zurück am Westufer des Sees, 8.10) ist direkt auf das Speisungswunder unter den Heiden zu beziehen: Mit ihrer Forderung bezweifeln die Pharisäer, "dass Gott ein solches Heilszeichen auch für die Heiden wollen kann. Der Sauerteig [der Pharisäer, vor dem Jesus anschließend bei der Rückfahrt die Jünger warnt, 8.15] meint also an dieser Stelle nicht eine bestimmte Lehre oder Haltung der Pharisäer, sondern gezielt ihre Ablehnung der von Jesus gezeigten Liebe zu Heiden" (184f). Auch das in 8.27-30

folgende Christusbekenntnis ist aus dieser Signalwirkung tragenden Reise zu den Heiden zu verstehen: "Die Hinwendung Jesu zu den notleidenden Heiden führt dazu, dass Petrus und die Jünger über den Prophetentitel hinaus zum Christusbekenntnis kommen" (188). Nach den Eindrücken dieser Reise gab es für die Jünger nur zwei Möglichkeiten: "Die Jünger konnten sich jetzt nur von Jesus abwenden, weil sie ihn nicht mehr verstanden, oder sie mussten ihn in ihrem Nichtverstehen auf seinem Weg in das Heidenland auf eine neue Weise qualifizieren und ihn anders sehen lernen" (189). F. unterstreicht die Bedeutung dieses Abschnitts für die Struktur und theologische Entfaltung des MkEv: "Erst durch die Heidenreise in Mk 6.45-8.26 ist das Messiasbekenntnis des Petrus in Mk 8.29 überhaupt möglich geworden. Denn erst damit hat sich inhaltlich geklärt, in welche Richtung Jesu besondere Aufgabe gehen sollte. Jesus ist für Petrus der Christus geworden, das heißt: der jüdische Gesalbte Gottes, der sich in einer verschwenderischen Großzügigkeit und Liebe auch für die Not bei den Heiden einsetzen und auch bei ihnen Gottes Heil anzeigen und wahr machen soll" (191). Diese Entwicklung entfaltet F. im weiteren Verlauf seiner Studie. Als König verkündet Jesus sein Programm im Tempel (11.1-13.37).

In einzelnen Beobachtungen am Text, in der Beurteilung der Historizität des Itinerars von Mk 3.7-8.30 ("Ein Leitfadens für den Weg Jesu zwischen Juden und Heiden", 152-62) sowie in den topographischen Kenntnissen des Markus und der Datierung des MkEv kann man mit guten Gründen auch zu anderen Ergebnissen als F. kommen. Der Gesamtthese des Bandes ist jedoch zuzustimmen, dass die Heiden und die Heidenmission kein Nachgedanke des Auferstandenen oder eine Rückprojektion der Gemeinde waren, sondern schon zu Jesu irdischen Lebzeiten in seinem Blick waren, bzw. durch göttliche Führung mehr als nur in den Blick gekommen sind und dass Jesus als der Christus Gottes nicht nur für das jüdische Volk ein Evangelium war (vgl. die interessanten Schlussfolgerungen zum Verhältnis der Erwählung und Stellung Israels und den Heiden, 376-78). Dies ist missions-theologisch für die Verankerung der Mission im Wirken und Willen Jesu - über die oft angeführten Missionsbefehle hinaus - von grosser Bedeutung. Die Kirche dieses Christus kann und muss den Menschen, die ihn nicht kennen, nach dem Beispiel Jesu begegnen, der sich keine Provokation scheuend ihrer Not gegenüber nicht verschlossen hat (7.14-8.9; 8.22-26).

Dr. Christoph Stenschke,

Dozent für Neues Testament und Missiologie  
an der Bibelschule Wiedenest

A. O. Köstenberger, P.T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, Leicester: IVP, 2001, Pp., 351 S., L 12.99 (engl. Pfund).

A. Köstenberger (North Carolina, USA) und P. T. O'Brien (Sydney, Australien) legen mit diesem gemeinsam verfassten (!) Buch einen beachtenswerten evangelikalischen Gesamtentwurf zu einer biblischen Theologie der Mission vor. Beide haben sich schon als Experten im Überschneidungsfeld von Bibelwissenschaft und Mission ausgewiesen (O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul*, Baker, 1995; Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples in the Fourth Gospel*, Eerdmans, 1998).

Obwohl der Schwerpunkt des Buches gemäß der Fachrichtung der Autoren auf dem NT liegt (177 S.), werden auch AT und intertestamentarische Periode angemessen einbezogen (46 S.). Die Grundfrage der Untersuchung lautet: Was bedeutet „Mission“ in der Bibel? Im Sinne einer induktiven Vorgehensweise soll keine abstrakte Definition vorausgesetzt werden, weil die Bibel selbst Mission nicht definiert. Ausgehend von einer vorsichtigen Arbeitsdefinition, wollen die Autoren alle Texte untersuchen, die „in bedeutsamer Weise einen Bezug haben zur Verkündigung des Namens Gottes und seiner Heilsabsichten in Christus gegenüber einer ungläubigen Welt“ (S. 21/22). Dieser Ansatz ist sinnvoll, da er die verfrühte Einengung auf „spezielle Missionstexte“ vermeidet, andererseits aber von einem angemessenen und offengelegten Vorverständnis ausgeht. Vor allem in der Spur von D. Carson entwerfen Köstenberger/O'Brien eine biblische Theologie der Mission, die von heilsgeschichtlicher Entwicklung und Vielfalt einerseits und theologischer Einheit in ihrer Verankerung im Herzen des dreieinigen Gottes andererseits geprägt ist (S. 251).

Die Urgeschichte wird als Voraussetzung (Notwendigkeit der Mission aufgrund der Sünde und Möglichkeit der Mission aufgrund der Initiative Gottes) interpretiert. Israel habe (gegen W. Kaiser, *Mission in the OT*, Baker, 2000) keinen kulturüberschreitenden Missionsauftrag im heutigen Sinne gehabt, sondern allein den Auftrag, Gott zu verherrlichen, um Einzelne aus den Nationen anzuziehen. Das bewusste Hinausgehen und Hereinrufen der Völker sei erst im Eschaton (seit der Auferstehung Jesu) intendiert. (Hier gehen die Autoren m. E. zu stark von einem neutestamentlichen Missionsverständnis aus. Sollte nicht die zentripetalattraktive Heilsverkündigung durch Israel als heiliges Priestervolk als ein wirkliches „Missionsmodell“ und somit als Teil der vielfältigen gesamt-biblischen *Missio Dei* interpretiert werden? Und

würde nicht auch die „Mission“ der alttestamentlichen Propheten an Gottes Volk zu einer biblischen Theologie der Mission gehören? Gerade in diesem Zusammenhang spielt der hebräische Sendungsbegriff „*shalach*“ eine wesentliche Rolle, z. B. Exodus 2-3, *shalach* 5 mal).

Im Hauptteil des Buches (Kap. 4-9) wird der missionarische Gedanke in den Schriften des Neuen Testament entfaltet (hier leistet das Buch weiterführend ähnliches wie schon Kertelge, *Mission im Neuen Testament* Herder, 1982 und Larkin, William & Williams, *Mission in the New Testament: An evangelical approach*, Orbis, 1997). Auf das Wesentliche konzentriert werden die missionstheologischen Grundlinien bei Markus, Matthäus, Lukas, Paulus, Johannes, in den allgemeinen Briefen und der Offenbarung ausgeführt. Dabei nimmt auch die Diskussion der neueren Forschung einen angemessenen Raum ein.

Einen guten Überblick über die Einzelergebnisse bietet die „concluding synthesis“ am Ende des Buches (vgl. Köstenbergers Artikel zu „Mission“ im *New Dictionary of Biblical Theology*, IVP). Drei Indizes (Sach-, Personen- und Bibelstellenregister) und eine Bibliographie im Appendix bieten einen guten Zugang zum Text. Fazit: ein wichtiges und hilfreiches Buch, in dem die evangelikalen Autoren die Ergebnisse ihrer exegetischen und biblisch-theologischen Arbeit zum Thema „Mission“ vorlegen und damit einen wichtigen und mutigen Beitrag zu einer gesamtbiblischen Sicht von „Mission“ liefern. Ein hervorragender Ausgangspunkt für die vertiefte Beschäftigung mit diesem grundlegenden Thema für missiologisch und biblisch-theologisch Interessierte.

Friedemann Walldorf

Lesslie Newbigin, *Signs amid the Rubble: the Purposes of God in Human History*. Hrsg. von Geoffrey Wainwright. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids (MI), 2003. 121 S. 15.00 \$

Das Buch enthält bisher unveröffentlichte Vorträge von Lesslie Newbigin (1909-1998), einem der Architekten der Ökumenischen Bewegung, Bischof in Indien, Generalsekretär des Missionsrates und des ÖRK und Professor für Missionswissenschaft im heimatlichen England. Die vier Bangalore-Vorlesungen stammen aus seiner Frühzeit von 1941, die drei Henry-Martin-Vorlesungen an der Universität Cambridge aus der Spätzeit von 1986, und der letzte kürzere Redebeitrag auf einer ökumenischen Konferenz in Brasilien von 1996. Es

handelt sich um echte Vorträge ohne Anmerkungen und Belege und weitgehend ohne Gliederung, die eigentlich erst so richtig wirken, wenn man sie laut vorliest.

Thematisch geht es grundsätzlich in allen Beiträgen um eine christliche Sicht der Geschichte, die spannend und lehrreich entfaltet und verteidigt wird, aber es werden dabei zugleich zahllose Grundsatzenfragen des Glaubens, der Weltmission und der Verkündigung angesichts des Säkularismus angesprochen und angerissen. Auch Fragen des Religionsvergleiches kommen vor, etwa wenn Newbigin das lineare Geschichtsbild der Bibel gegenüber dem Hinduismus verteidigt (S. 8-10).

Auffällig ist die Auseinandersetzung und - bei aller Anerkennung von Details - grundsätzlichen Ablehnung der Church-Growth-Bewegung von Donald McGavran (z.B. S. 85-87+91+97+103), wobei die Beschäftigung mit ihr mit dem gleichzeitigen Wirken beider in Indien zu tun hat. Wenn Newbigin aber daraus schließt, daß die Evangelikalen jetzt sicher enttäuscht seien (S. 97), so muß man dem entgegenhalten, daß die meisten Evangelikalen seine Kritikpunkte teilen würden und McGavran ja nicht für *die* Evangelikalen spricht. Im Gegenteil drängt sich mir als Evangelikalem beim Lesen seiner Bücher und der vorliegenden Vorträge der Verdacht auf, daß Newbigin der evangelikalen Missionsbewegung sehr, sehr nahe steht. So beschreibt er brilliant die Eigenart des Christentums gegenüber dem Hinduismus und anderen Religionen, daß das christliche Dogma historische Tatsachen beschreibt und automatisch hinfällig ist, wenn diese nicht der historischen Wahrheit entsprechen. Er lehnt vehement die inklusivistische Sicht ab, daß es anonyme Christen in anderen Religionen gibt (S. 70-72), auch wenn er die Frage offener lassen möchte, wie Gott in seiner Gerechtigkeit mit Menschen umgeht, die das Evangelium nie hören konnten. Die Betonung der Bekehrung nach Begriff und Sache (S. 92-94) ist auffällig. Und sein persönlicher Appell von 1996, er habe als Missionar viele Fehler den anderen Kulturen gegenüber gemacht, aber das schlimmste wäre, wenn ihn das davon abhalten würde, von Jesus zu reden und sich selbst nicht mehr als Zeugnis für die göttliche Gnade vorzustellen (S. 114), spricht jedem Evangelikalen aus dem Herzen.

Thomas Schirrmacher, Prof. für Missionswissenschaft am Whitefield Theological Seminary und Rektor des Martin Bucer Seminars

**AfeM-Jahrestagung 8.-10.1.2004 in Korntal: „Mission der Zweidrittelwelt in Europa“**

**Jahrestreffen Facharbeitsgruppe Missionstheologie 19.-21. Oktober 03**  
**Thema: Missionstheologie und theologische Ausbildung**

**Sonntag:**

18:00 Beginn mit Abendessen

19:00 Eröffnung und Vorstellung (Bernd Brandl)

„Der Lehrbefehl im Missionsbefehl“ Gemeinsames Gespräch nach Impuls von Traugott Hopp

**Montag:**

9.00 *Missionstheologie in evangelikaler theologischer Ausbildung in Deutschland. Eine kritische Anfrage an die Entwicklungen der letzten 40 Jahre.* Dr. Bernhard Ott, Bienenberg

10.30 „Evangelikale Missionstheologie – wie wurde sie wahrgenommen? – Konsequenzen für die Ausbildung“ Klaus Schäfer, Hamburg

11.45 Erste Diskussionsrunde: Sammlung der „hot issues“

Oder: „Evangelikale Missionstheologie und Ausbildung aus der Sicht der Charismatischen Bewegung“ (Referent noch offen)

15.00 Diskussion über Vorträge

17.00 und 19:0 Teilnehmer stellen vor: Themen an denen sie arbeiten; Bücher, die sie lesen; Projekte, die von Interesse sind...

**Dienstag:**

9.30 „Indoktrinieren oder Theologisieren. Der wahre Paradigmenwechsel für evangelikale theologische Ausbildung.“ Dr. Bernhard Ott, Bienenberg

12.30 Ende der Tagung mit Mittagessen

*Anmeldung bei Dr. Bernd Brandl (siehe Impressum)*

*Die Facharbeitsgruppe Missionstheologie ist ein gemeinsames Projekt des AfeT und AfeM*

**Nachrichten von unseren Mitgliedern:**

*Professor Dr. Peter Beyerhaus* hat einen Lehrauftrag für vier Semester an der renommierten Yonsey-Universität in Korea angenommen. Seine Frau begleitet ihn. Wir wünschen ihm für seine Vorlesungen Gottes Segen.

*Kirchenrat Albrecht Hauser* wird demnächst pensioniert. Er freut sich auf seine neue Heimat in Korntal — ganz in der Nähe der Brüdergemeinde. Albrecht Hauser war mit „Wiedenest“ Missionar in Pakistan und schaut nun auf eine lange Dienstzeit in der Württembergischen Landeskirche zurück, wo er sich vor allem für die Mission eingesetzt hat. Er ist ein Kenner des Islam und der Theologie Karl Hartensteins. Wir freuen uns auf seine weiteren –jetzt hoffentlich häufigeren– Beiträge in em— und in der Gemeinde Jesu für den Missionsauftrag.

*Bitte an unsere Mitglieder: Teilen Sie uns wichtige Veränderungen oder Vorgänge mit — lassen Sie die anderen Mitglieder daran teilhaben.*

**Projekte der edition afem im VTR**

Schirmmacher, Thomas und Christof Sauer (Hg.). *Festschrift für Klaus Fiedler*

Müller, Klaus W. (Hg.). *Gott zur Sprache bringen.* Referate der Jahrestagung 2003, mission reports

Sauer, Christof. *Reaching the Unreached Sudan Belt.*

Jordan, Peter. *Re-Entry*

Käser, Lothar. *Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk.*

Hirsch, Andreas. *Der westliche Missionar als theologischer Lehrer in Schwarzafrika.*

Meier, Alfred. *Freiheit zum Verzicht.*

Hoeschele, *Adventist Missiology.*

Lomen, *Der Sündenfall aus der Sicht der Schamorientierung.*

Steppat, Caroline. *Die Verkündigung des Evangeliums in animistisch orientierten Ethnien am Beispiel indigener Ethnien in Brasilien und angrenzendem Tiefland.*

Reifler, Hans,U. *Missionarisches Handeln.*

## Warum Sie Mitglied im AfeM werden sollten...

1. Als Mitglied erhalten Sie *em* - das Abo ist im Mitgliedsbeitrag eingeschlossen - und zwar im Ausland per Luftpost, wenn das eine sicherere und schnellere Zustellung bedeutet (in manche Länder ist die normale Post fast genau so gut).
2. Die Anzahl der Mitglieder und deren Kompetenz erhöht das wissenschaftliche Gewicht des Arbeitskreises - wir sind die offiziellen Berater der Evangelischen Allianz in missiologischen Fragen.
3. Sie bekennen sich durch die Mitgliedschaft zur wissenschaftlichen Arbeit für Mission evangelikaler Ausrichtung.
4. Sie fördern diese Arbeit durch Ihre Beiträge (Artikel, Berichte, Buchbesprechungen, Nachricht, Kritik).
5. Sie werden bereichert, gestärkt und motiviert durch die anderen Mitglieder, z.B. durch die Teilnahme an den Jahrestagungen, durch den persönlichen Austausch mit anderen.
6. Sie machen andere Mitarbeiter und Missionare auf Arbeit und Produkte des AfeM aufmerksam (Zeitschrift, Bücher, Preise, Jahrestagungen), verbreiten und erhöhen dadurch die Effektivität des Anliegens des AfeM, und wecken das Interesse auf den Wert der Beschäftigung mit missiologischen Fragen.
7. Sie nehmen Einfluss auf die Themen der Jahrestagungen (durch Teilnahme an den Mitgliederversammlungen); Sie können selbst ein Referat halten. Der Einfluss der wissenschaftlichen Arbeit auf die Praxis der Missionare und das feedback von den Missionaren ist wichtig. Dieser Informationsfluss und diese Kommunikation kann von Ihnen gefördert werden.
8. Sie können sich persönlich einbringen. Wir sind ein **A r b e i t s k r e i s**, d.h. Mitglieder helfen nach ihren Möglichkeiten ehrenamtlich mit (zB Referenten, die Mitglieder sind, erhalten kein Honorar und keine Fahrtkostenerstattung, weil ihre Mitarbeit selbstverständlich ist). Wir haben verschiedene Aufgabengruppen, bei denen man sich einbringen kann. (Sie sind in em 1/02 aufgelistet und erklärt.)
9. Wir ermutigen besonders auch Frauen zur Mitarbeit - sie „trauen“ sich oft nicht in solche Arbeitskreise. Außerdem besteht ein „missionary ladies' network“, in dem sich weibliche Mitglieder schriftlich austauschen. Das „Netz“ wird bei den Jahrestagungen durch ein Treffen aller teilnehmender Frauen ergänzt.
10. Sie können sich Beratung und Hilfe für verschiedene Bereiche Ihres Dienstes oder Ihrer Ausbildung aus dem Erfahrungsreichtum der Mitglieder erbitten.

Klaus W. Müller, 1. Vorsitzender

*Ich bewerbe mich um Mitgliedschaft im AfeM, weil ich zutiefst davon überzeugt bin, dass evangelikale Missionsarbeit angewiesen ist auf gründliche theologische Reflexion. Diese Reflexion muss und kann nur geschehen in einer hermeneutischen Gemeinschaft. Außerdem muss eine Integration von theologischem Denken und sozialwissenschaftlicher Kompetenz angestrebt werden, um die Komplexität der missiologischen Aufgaben besser zu verstehen und Missionare in ihrer Arbeit helfend zu begleiten. Der AfeM ist meines Erachtens ein geeigneter Kreis für diese theologische und sozialwissenschaftliche Arbeit im deutschsprachigen Raum.*

Jürgen Schuster

**Herausgeber und Verlag:** Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM)

(1. Vors. Dr. Klaus W. Müller v.i.S.d.P.) [www.afem-em.de](http://www.afem-em.de)

**Schriftleitung:** Dr. Klaus W. Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal,

Fone 06409-8046-87, Fax -94, [kwm-puluwat@t-online.de](mailto:kwm-puluwat@t-online.de)

**Layout:** Institut für evangelikale Mission (IfeM), Marion Förschler, [info@ifem-idz.org](mailto:info@ifem-idz.org)

**Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, [Walldorf@fta.de](mailto:Walldorf@fta.de),

Bücher zur Rezension an: Rathenastr. 5-7, 35394 Gießen

**Lektor:** Andreas Baumann

**Redaktionsleitung em/edition afem:** Dr. Bernd Brandl,

Schießbergstraße, 75378 Bad Liebenzell, [ABCD.Brandl@t-online.de](mailto:ABCD.Brandl@t-online.de)

Weiteres Redaktionsmitglied: Dr. Thomas Schirmmacher

**Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, [vtr@compuserve.com](mailto:vtr@compuserve.com)

**Druck:** Heinzelmann Druckservice, Industriestr. 8, 72585 Riederich

**Redaktionsschluss:** 4 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals

**Bestellungen** und Korrespondenz betr. Versand und Abonnements: Büroleiterin

Kristina Weirich, AfeM-Geschäftsstelle, Postfach 1360, D-51702 Bergneustadt,

Fon 02261-9148-74, Fax -94, [afem.em@t-online.de](mailto:afem.em@t-online.de)

**Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/SFr. 26,- (Missionare im Ausland und Studenten die Hälfte). Das Abo kann für mehrere Jahre im voraus bezahlt werden.

Abbuchungsermächtigung ist erwünscht.

Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag (ggf. Luftpost) enthalten.

**Konten** für em-Abonnenten: Für *Deutschland:* AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditge-

nossenschaft Stuttgart BLZ 600 606 06.

Für die *Schweiz:* AfeM Konto 82-15925-5 Postscheckamt Schaffhausen.

*Mit Namen gezeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung*

*und Redaktion wieder.*

Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert.

**em**