

ISSN 0177-8706

32. Jahrgang 2016
1. Quartal

1/16



Mission mit Verletzungspotenzial

Aus meiner Sicht: Wenn du tust, was die Väter taten, tust du nicht, was die Väter taten	2
(Markus Dubach)	
Nachruf: Prof. Dr. Karl Rennstich	3
(Thomas Schirmmacher und Bernd Brandl)	
Das Problem der Abhängigkeit von Missionskirchen	4
(Ronnie Hahné und Wouter Rijnveld)	
„Wenn Hilfe verletzt...“	19
Anerkennungstheoretische Überlegungen zu ungewollten Effekten helfenden Handelns (Tobias Künkler)	
Die Evaluation von Missionaren	29
Welche Fragestellungen ergeben sich aus der Erfahrung von Missionaren? (Pamela LaBreche)	
Was kommt nach dem Sterben?	43
Animistische und biblische Sichtweise im Vergleich (Andreas Holzhausen)	
Rezensionen	50
Noteworthy	42
Die Preisträger der Hudson-Taylor-Preise	55
Die George-W.-Peters-Preise 2016	56



Aus meiner Sicht: Wenn du tust, was die Väter taten, tust du nicht, was die Väter taten

Wir blicken zurück auf ein produktives Jubiläumsjahr der China Inlandmission. Hudson Taylor hat uns inspiriert und gerade auch an der Tagung auf Chrishona im Januar herausgefordert. Der obige Ausspruch fasst dies schön zusammen: Wenn wir Äusserlichkeiten kopieren, wenn wir meinen, durch oberflächliche Anpassungen können wir Hudson Taylor nacheifern, dann stimmt das nicht. Wenn wir tun wollen, was unsere Väter taten, dann müssen wir wissen, was ihre Herzeshaltung war. Diese Haltung ist ein Merkmal von Taylor, das uns bis heute berührt und bewegt. Taylor eiferte Jesus nach, er liebte Gott, die Bibel und pflegte eine innige Beziehung zu Jesus. Der Heilige Geist war für ihn Realität – in schönen und schwierigen Zeiten. Und gerade letztere erlebte Hudson Taylor viele.

Alles, was wir tun, soll aus Liebe zu Jesus geschehen und diese Liebe fragt, wie wir mit unserem Nächsten auf Augenhöhe kommen können. Jesus ist wohl ein globaler Gott, aber seine Nachfolger haben eine lokale Identität und Kultur, die sie in seinem Licht erkennen und allenfalls anpassen sollen, aber nicht aufzugeben brauchen. Denn Offenbarung 7,9 sagt uns, dass Menschen aus allen Völkern und Stämmen ihn anbeten werden. Das heisst doch auch, dass Gott sich an kultureller Vielfalt freut, dass ihm die Verschiedenheit Freude bereitet.

Christwerden verändert – denn die Christen sind Teil einer grossen Familie oder der weltweiten Kirche, wie diese auch genannt wird. Damit erweitern sie ihren Horizont und jede Horizonterweiterung hat Konsequenzen. Wie das Christsein lokal gelebt wird, das wird in einem intensiven Dialog der einheimischen Christen entwickelt und bleibt nicht stehen. Hudson Taylor zum Beispiel setzte sich mit Vehemenz gegen den Opiumhandel Grossbritanniens mit China ein, was die britische Regierung dann sogar im Parlament diskutierte und was ihm eine Verwarnung von Seiten Englands eintrug. Wir müssen uns bewusst sein, dass jede Begegnung mit einer anderen Kultur zu Veränderungen führt – aber nicht nur für die anderen, sondern auch für uns.

Jede Begegnung mit einer anderen Kultur führt zu Veränderungen – nicht nur für die anderen, sondern auch für uns!

Mission geht von Gott aus. Während in der Vergangenheit vor allem der Aspekt „Mission zu den Völkern“ betont wurde, wird heute von „Mission unter den Völkern“ gesprochen. Schon seit geraumer Zeit ist uns klar, dass Mission von überall nach überall geschieht. Pascal Bazzell hat an der Taylor Tagung u.a. provokativ gefordert, dass Mission von morgen nochmals anders aussieht: Es ist die „Mission mit den Völkern“ oder „Mission mit den Menschen“. Diesem Ansatz geht es um ein gegenseitiges Lernen voneinander, das auch unsere Gottesbeziehung verändert. Die Erkenntnisse des Gegenübers lassen uns mehr von dem Reichtum der Wahrheit begreifen, der in Jesus Christus vollständig offenbart ist.

Offenheit für neue Aufbrüche um der Mission Gottes willen, das spiegeln die vielfältigen Beiträge wider, die auch in einem Tagungsband erscheinen werden. Hier sind wir gemeinsam unterwegs.

*Dr. Markus Dubach
Direktor der OMF Schweiz, Vorstandsmitglied des AfeM*

Nachruf: Prof. Dr. Karl Rennstich

Am 19. 12. 2015 verstarb der Missionswissenschaftler Prof. Dr. Karl Rennstich.

Rennstich ging 1965 für die Basler Mission als Missionar nach Sabah in Ost-Malaysia und lehrte im Anschluss am Trinity College in Singapur. Im Jahr 1976 wurde er an der Universität Basel mit einer Dissertation zum Thema Mission und wirtschaftliche Entwicklung zum Dr. theol. promoviert, im Jahr 1994 habilitierte er sich mit einer Habilitationsschrift zum Thema „Korruption“. 1979 wurde er als Privatdozent für Missionswissenschaften an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Basel berufen, wo er im Jahre 2005 seine letzte Vorlesung hielt. Von 1986 bis 1992 wirkte er als geschäftsführender Studienleiter der Missionsakademie an der Universität Hamburg, wo er vor allem Theologiestudenten aus Übersee betreute.

Das Thema „Korruption“ und ihre verheerenden Auswirkungen beschäftigten ihn seit seinen ersten Vorlesungen in Singapur, denn hier sah er eine zentrale Herausforderung für Gesellschaft und Kirche. Weltweit wurden zahlreiche Untersuchungen zur Korruption in christlichen Kirchen durch ihn angestoßen. 2006 veröffentlichte er eine Studie, in der er sich mit Korruption aus Sicht verschiedener Weltreligionen auseinandersetzte.

Prof. Rennstich gehörte zu den renommierten Missionswissenschaftlern aus dem Bereich der evangelischen Landeskirchen und der Ökumene, die bewusst auch Mitglied im Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AfeM, heute Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion) waren. Er gehörte in den achtziger Jahren und auch noch zu Beginn der neunziger Jahre zu den regelmäßigen Besuchern unserer Tagungen, die damals meist in Korntal stattfanden. Rennstich beteiligte sich intensiv an den Diskussionen und brachte immer wieder originelle Forschungsbeiträge – meist zu missionshistorischen Themen – zu Gehör. Ihn prägte ein feiner schwäbischer Humor, der dann und wann in seinen Beiträgen aufblitzte. Gerne erinnern wir uns daran, wie er uns einmal erzählte, wie er zu seinem Habilitationsthema über die Korruption in der Zweidrittelwelt kam und in seinen Forschungen zu überraschenden Einsichten fand. Er war durch und durch vom württembergischen Pietismus geprägt und als Missionshistoriker sehr an der Geschichte der Baseler Mission und deren Beziehungen nach Württemberg interessiert.

Rennstich war im guten Sinn einer der wenigen, die sich als Bindeglieder zwischen den evangelikalen (Pietisten) und den ökumenischen Missionswissenschaftlern (der Hamburger Missionsakademie und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft) verstehen konnten. Mit ihm verliert die deutsche Missionswissenschaft einen der letzten württembergischen Theologen, welche tief verwurzelt in der Tradition der Väter und Mütter des missionarischen Pietismus in großer Weitherzigkeit und Offenheit über Gräben hinweg verbindend wirken konnte. Dies zeigt auch der letzte veröffentlichte Beitrag seines Lebens im vom AfeM-Vorsitzenden herausgegebenen „Jahrbuch für Religionsfreiheit 2104“ zur Christenverfolgung in Malaysia unter dem Titel „Das ‚Allah‘-Verbot für Christen in Malaysia“ (http://www.bucer.de/fileadmin/dateien/Dokumente/Jahrbuch/2014JB_RF.pdf).

*Prof. Dr. mult. Thomas Schirmacher, 1. Vorsitzender des AfeM
Prof. Dr. Bernd Brandl, 2. Vorsitzender des AfeM*

Das Problem der Abhängigkeit von Missionskirchen

Ronnie Hahné und Wouter Rijnveld

Dieser Artikel gibt eine Einführung in das Thema der Abhängigkeit oder Dependenz. Wie wird Abhängigkeit definiert, wie wird sie geschaffen, welche Folgen hat sie und wie ist Veränderung möglich? Ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen geben die Autoren einen Überblick über verschiedene Gesichtspunkte aus relevanter Literatur.

Dieser Artikel ist die deutsche Kurzversion eines ausführlichen englischen Artikels aus dem Jahre 2005, der auf unserer Homepage unter der Rubrik „Forschungsbeiträge“ zugänglich ist (www.missiology-afem.org). Das Original nennt bei Verweisen keine Seitenangaben. Zusammenfassung und Übersetzung (inklusive aller Zitate) von Meiken Buchholz. Der Abdruck geschieht mit freundlicher Erlaubnis der Autoren. Email: wrijneveld@resultante.eu

Die Abhängigkeit von Missionskirchen ist ein Problem, das oft diskutiert worden ist und zu dem unterschiedliche Sichtweisen vertreten werden. Es steht im Zusammenhang mit verschiedenen anderen Fragen. In diesem Artikel fassen wir zunächst verschiedene Definitionen von Abhängigkeit zusammen und stellen dann Ursachen, Auswirkungen und Lösungsansätze vor.

1. Typen der Abhängigkeit

Zum Thema „Abhängigkeit“ haben verschiedene Autoren unterschiedliche Sichtweisen zur Sprache gebracht, die vereinfacht gesagt in zwei Arten unterschieden werden können: die „Selbständigkeits-Position“ und die „Partnerschafts-Position“. Ein Hauptvertreter der „Selbständigkeits-Position“ ist Glenn Schwartz, Direktor der *World Mission Associates*, einer Organisation, die sich speziell mit dem Problem der Abhängigkeit beschäftigt. Wichtige Stimme der „Partnerschafts-Position“ sind Luis

Bush, Internationaler Direktor von *AD 2000 and Beyond*, und Daniel Rickett von *Partners International*. Im Gesamtkontext dieses Artikels fallen die Unterschiede zwischen diesen zwei Positionen jedoch kaum ins Gewicht.

Wichtig sind dagegen die unterschiedlichen Definitionen von Abhängigkeit. Schwartz stellt einer unvermeidbaren Abhängigkeit (z.B. die einer behinderten Person, die bei der Verrichtung alltäglicher Dinge von ihrer Familie abhängig ist) eine vermeidbare Abhängigkeit gegenüber. Bei letzterer unterscheidet er wiederum selbst verursachte Abhängigkeit und fremd verursachte Abhängigkeit (Schwartz 1998b).

Rickett kann positiv von einer „gesunden Abhängigkeit“ sprechen. Hier behält jeder Partner

... seine Unabhängigkeit und die Fähigkeit, den anderen zu unterrichten, zu korrigieren und ihm zu widersprechen ... in einer Partnerschaft ist es wichtig, nicht nur zu geben, sondern auch zu empfangen, nicht nur zu lehren, sondern auch zu lernen (Rickett 2000).

Im Gegensatz dazu sieht er eine ungesunde Abhängigkeit dort, wo

... Beidseitigkeit und Verantwortung ignoriert, außer Kraft gesetzt oder unterbewertet werden. Wenn der Schwerpunkt auf dem Austausch von Geld oder Personal liegt statt auf einander ergänzenden Beiträgen von beiden Partnern, dann gerät die Wichtigkeit der Beidseitigkeit schnell aus dem Blick (Rickett 2000).

Was er „gesunde Abhängigkeit“ nennt, ist von anderen als „gegenseitige Abhängigkeit“ bzw. „Interdependenz“ bezeichnet worden (z.B. Vikner 1974, Howard 1997 und Taber 1997). Die von

„Selbstständigkeit“ ist kein Gegensatz zu „Angewiesenheit auf andere Menschen“.

Rickett beschriebene „unge-sunde Abhängigkeit“ ist die Art der Abhängigkeit, von der Schwartz und Gleich-gesinnte sprechen. Dies ist der Typ der Abhängigkeit, mit dem wir uns im Folgenden beschäftigen. Das bedeutet, dass Begriffe wie „Selbstständigkeit“, „Unabhängigkeit“ und „Aufbrechen von Abhängigkeiten“ nicht im

Gegensatz zu „Abhängigkeit von Gott“ und „Angewiesenheit auf andere Menschen“ zu verstehen sind. Sondern sie sind als Gegensatz zu „Abhängigkeit von Geld“ und „Abhängigkeit von Menschen“, also zu „ungesunder Abhängigkeit“ gebraucht.

2. Ursachen der Abhängigkeit

2.1 Geistliche Dimensionen

Schwartz ist einer der wenigen, die die geistliche Dimension des Abhängigkeits-Problems diskutieren. Er schreibt:

Seid auf geistlichen Widerstand vorbereitet. Eine leistungsfähige, gut geführte, effektive Kirche, die voller Freude Gottes großen Auftrag ausführt, ist nicht das, was Satan will. Er wird versuchen, Entmutigung und viele andere Hindernisse zu schaffen. (Schwartz o.D.)

2.2 Weltwirtschaft

Eine der tiefen Wurzeln von Abhängigkeit ist die große weltweite ökonomische Ungleichheit. Diese Ursache wird zwar meistens vorausgesetzt, aber nur selten in der Literatur explizit erwähnt.

Eine interessante, unterschwellige Denk-voraussetzung seitens der westlichen Partner ist, dass sie so viel wie möglich

verdienen müssen, damit sie nicht nur selbst bequem leben können, sondern auch möglichst viel haben, um es an andere weiterzugeben. Die Ironie dabei ist, dass das, was die Westler erwerben, manchmal auf Kosten derer geht, denen es nicht so gut geht. Letzten Endes werden dann diejenigen, denen es nicht so gut geht, zu Objekten der Wohltätigkeit, wenn die Westler sich gedrängt fühlen, ihnen mit Almosen zu helfen. (Schwartz 2000a)

Schwartz räumt jedoch ein, dass die Gründe für die wirtschaftliche Ungleichheit in der Welt in gleichem Maße interne wie externe Faktoren sind.

2.3 Westliche Kirchen

Westliche Kirchen sind Teil des Abhängigkeit-Problems. Das Bild der Missionsarbeit ist geprägt von der Idee des „großen weißen Missionars, der armen, nackten Heiden-Kindern“ hilft. Weder die westlichen Gemeindemitglieder noch die Missionsgesellschaften sind sonderlich bereit, dieses Bild zu ändern, auch wenn es etwas angepasst wird und nun auch den „Eingeborenen“ einschließt, der sage und schreibe sogar einen Computer bedienen kann.

Wir fühlen uns schuldig wegen unseres Geldes und wollen uns von dem schlechten Gewissen frei kaufen, indem wir Gaben geben, für die wir Dankesworte und -briefe erwarten können. Wenn solche Dankesbriefe dann schöne geistliche Aussagen beinhalten, fühlen wir, dass unser Geld uns Geistlichkeit „erkauft“ hat (vgl. Schwartz 1998a).

... unser Geld hat uns „Geistlichkeit“ erkauft.

Auch Rickett sieht in der Geber-Mentalität eine der Hauptursachen für Abhängigkeit.

Geben, das sich ausschließlich am Bedarf orientiert, schafft eine Versorgungs-Pipe-

line, die wiederum die Erwartungen an zukünftige Bedarfs-Befriedigung erhöht (Rickett 2000).

2.4 Missions-Strategien

Als Roland Allen 1912 sein Buch *Missionary methods, St Paul's or ours* schrieb, geschah dies teils als Reaktion auf den triumphalistischen Ton, der auf der Weltmissions-Konferenz 1910 in Edinburg geherrscht hatte. Auch wenn zu Recht manche Einwände gegen Allens Vorgehen erhoben worden sind, so ist doch seine Hauptkritik an den damaligen Missionsmethoden noch immer berechtigt:

Der erste und auffälligste Unterschied zwischen seinem [Paulus'] Wirken und unserem ist, dass er Kirchen gründete, wogegen wir Missionsstationen gründen. (Allen 1912)

Allen kritisiert, dass diese Missionsstationen eine fremde Macht repräsentieren und zu einem Dualismus führen, sobald eine Kirche gegründet wird. Denn meistens überlässt die einheimischen Kirche die evangelistische Arbeit der Mission.

Wir können drei Problembereiche unterscheiden: die Einstellung der Missionare, die teure Strukturen, die von ihnen geschaffen wurden, und den Einfluss der Mächte, die diese Strukturen repräsentieren.

Die Einstellung der Missionare

Die persönliche Einstellung des einzelnen Missionars ist wichtig: wie ein Missionar in einer Situation (relativer) Armut reagiert; wie Missionare Geld benutzen oder Geld an andere geben. Hier ist vor allem ein gründliches interkulturelles Training nötig.

Penner verweist auf das Problem, das eine Etage höher auf der Vorstandsebene liegt:

Ein Mangel an Ausbildung hinsichtlich der Effekte und Ursachen von Abhängigkeit auf

Seiten viel beschäftigter Missionsleiter führt dazu, dass dieses Thema von den Fragen um Verwalterung und Fund Raising in den Hintergrund gedrängt wird. (Penner 2002)

Trotz guter Intentionen haben die Missionare oft weder den Langzeiteffekt ihrer Gaben durchdacht noch deren relationalen Aspekt oder ihre mentalen Auswirkungen.

Wie entsteht Abhängigkeit? 1. Gewöhnlich durch gute Intentionen. Nordamerikaner haben das große Bedürfnis „etwas zu tun“. Diese Neigung führt oft dazu, dass sich Abhängigkeiten entwickeln. Ohne ein angemessenes Verständnis davon, wie man hilft, läuft es darauf hinaus, dass wir Dinge tun, die die Einheimischen selbst tun könnten, oder Dinge, von denen wir denken, sie seien notwendig, wenn wir in ihrer Gesellschaft leben müssten. Schuldgefühle wegen unseres Reichtums führen dazu, dass wir versuchen, den nationalen Kirchen zu geben, was wir haben oder was wir für wesentlich halten. (Penner 2002)

Teure Strukturen

Die Missionsarbeit westlicher Länder benutzt oft die kulturellen und philosophischen Prinzipien der säkularen westlichen Gesellschaft. In gruppen-orientierten Gesellschaften wird so Individualismus stimuliert. In Gesellschaften, in denen der spirituelle Aspekt wichtiger ist als der materielle, wird die Macht des Geldes eindrücklich bewiesen.

Die Macht des Geldes wird eindrücklich bewiesen.

... der täuschende Glanz des Geldes und der Expertise hat von Anfang an die Entstehung eine wirklich einheimischen Kirche unterwandert ... Unser Überfluss führt uns dazu, kirchliche Entsprechungen zu Kapital-intensiven Arbeitsmethoden zu entwickeln. (Taber 1997)

Bonk hat ausführlich den Einfluss des westlichen Überflusses auf die Missionsarbeit beschrieben (vgl. Bonk 1986).

Oft werden die teuren Strukturen des Westens zu den jungen, gerade gegründeten Gemeinden exportiert. Natürlich wurden die teuren Strukturen des Westens den jungen Kirchen nicht aufgezungen. Sie wollten sie selbst – weil sie unserem Vorbild folgen!

Abhängigkeit hängt in hohem Maß mit teuren Strukturen zusammen.

Kritzinger arbeitete in Süd Afrika in reformierten, von Missionsgesellschaften gegründeten Kirchen. Ihn beschäftigte die Abhängigkeits-Mentalität in diesen Kirchen, insbesondere im Vergleich zu den unabhängigen afrikanischen Kirchen (*African Initiated Churches*, AIC) in seiner Umgebung. Er kam zu dem Schluss, dass Abhängigkeit in hohem Maße mit teuren Strukturen zusammenhängt. An erster Stelle steht für ihn das System des vollzeitlichen Dienstes (Kritzinger 2000).

Machtstrukturen

Es ist schwer zu leugnen, dass der Kolonialismus die Strukturen der Mission beeinflusst hat und diese wiederum auf das Macht-Gleichgewicht zwischen Gebern und Empfängern Einfluss haben.

Ein junger weißer Missionar erhält sofort eine Stellung, die mit Macht verbunden ist und die die „Einheimischen“ respektieren sollen, nicht aufgrund seines Alters oder seiner Erfahrung, sondern schlicht aufgrund seiner weißen Hautfarbe (Clark 1971).

Auch heute, viele Jahrzehnte später, wird diese strukturelle Macht mit der Gegenwart ausländischer Missionare verbunden, selbst wenn diese in keiner direkten Verbindung mit den ausländischen Gebern stehen.

2.5 Wort und Tat – eine soziologische Neubewertung

Mission muss in Wort und Tat geschehen. Dem wird jeder zustimmen. Das Thema „Wort und Tat“ ist eng mit dem Problem der „Reis-Christen“ verbunden, welches unvermeidlich entsteht, wenn der „Tat“-Aspekt darin besteht, materielle Güter zu vergeben.

Ein grundlegendes Ziel von Missionsarbeit ist die Bekehrung von Menschen, welche letztlich das Werk des Heiligen Geistes und seines Wortes ist. Dabei steht für uns selbstverständlich fest, dass Gemeindegründung mehr umfasst als Bekehrung und das letzte Ziel der Mission die Ehre Gottes ist.

Wir wollen im Folgenden Bekehrung aus soziologischer Perspektive betrachten.

In der Soziologie unterscheidet man gewöhnlich zwei Ebenen der Bekehrung: Beitritt und Überzeugung. Auf der ersten Ebene wechselt man die Zugehörigkeit von einer Gruppe zu einer anderen. Die tiefere Ebene von Bekehrung ist die der Überzeugung, wenn die Meinungen der neuen Gruppe oder Religion tatsächlich verinnerlicht werden (Nock 1933, zitiert bei Gaventa 1992). Wir definieren dies als „hingeegebenes und verbindliches Christ-Sein“, zu welchem ausdrücklich der Kosten-Aspekts des Christ-Seins gehört.

Schauen wir uns die Motivations-Faktoren für eine Bekehrung an, so können verschiedene soziale (oder sozio-kulturelle) Faktoren von religiösen Faktoren unterschieden werden (Ikenga-Metuh 1987). Nach unserer Meinung besteht ein Zusammenhang zwischen den zwei Arten von Motivationsfaktoren einerseits und den zwei Ebenen der Bekehrung andererseits. Soziale Faktoren führen zum Beitritt, wogegen religiöse Faktoren Überzeugung bewirken. Diese Zuordnung mag nicht immer so eindeutig sein.

Religiöse Faktoren können auch nur zu der ersten Ebene des Beitritts führen. Jedoch werden soziale Faktoren kaum zu der Überzeugungsebene führen.

Betrachten wir nun die Anreize zur Bekehrung, so meinen wir, dass Geld, Macht und Status ein Anreiz zum Beitritt sein können, während vorbildliches Leben, kontextualisierte Evangelisation und Verkündigung Anreize darstellen, die innere Bindung und Überzeugung schaffen.

Daraus folgt, dass der Übergang von der Beitritts-Ebene zur Überzeugungsebene oft schwierig ist. Denn wenn jemand aufgrund sozialer Faktoren und Anreize, die meist einen „Empfangs-Charakter“ haben, dem christlichen Glauben ange-

Welche Faktoren stellen Anreize dar, die innere Bindung und Überzeugung schaffen?

gehören will, dann bedeutet der Übergang zur Überzeugungsebene eine Veränderung der Denkweise sowie der gerade erlernten Verhaltensmuster und Erwartungshaltung. Denn auf dieser Ebene geht es um die Kosten der Nachfolge sowie den „Geben-Charakter“ des christlichen

Glaubens. Das heißt, dass in diesem Fall der Übergang von einem nominellen Christ-Sein zu einem hingeebenen Christ-Sein schwerer ist als der Übergang vom Nicht-Christ-Sein zu einem hingeebenen Christ-Sein!

Die so genannten „Beiwerke“ der Mission wie Sozialhilfe, Nothilfe, Diakonie und Entwicklungshilfe mögen alle edle Ziele haben, aber sie gehören zu der Gruppe der Anreize, die höchstens zur ersten Ebene der Bekehrung führen. Evangelisation, Jüngerschaftsschulung, Predigt, Unterweisung und Seelsorge dagegen können der Kategorie eher religiöser Bekehrungs-Faktoren zugeordnet werden. Folglich sind mit Hinsicht auf das Ziel, eine Kirche verbindlicher

Christen aufzubauen, die so genannten Tat-Aspekte der Missionsarbeit, wie sie gewöhnlich praktiziert werden, eher hinderlich.

Das bedeutet nicht, dass das gepredigte Evangelium nur im luftleeren Raum gepredigt wird! Relevanz und Kontextualisierung beinhalten immer auch eine prophetische Stimme gegen Armut und Ungerechtigkeit sowie für Veränderung. Zu gottgefälligen Vorbildern gehört eine diakonische Einstellung, die aber in einer Art und Weise zum Ausdruck kommen muss, die wirklich als Vorbild dienen kann, unabhängig von Nationalität, Hautfarbe oder wirtschaftlicher Lage.

3. Die Auswirkungen von Abhängigkeit

3.1 Der Ernst der Auswirkungen

Mehrere Autoren heben die ernstesten Folgen des Abhängigkeit-Problems hervor. Ingebretson (Ingebretson 2002) von der Organisation *International Stewards* bezeichnet die Abhängigkeit, die von vielen Kirchen als Altlast hinterlassen wurde als „the great omission“ (das große Versäumnis). Bill Kornfield schreibt:

Wachsender finanzieller Paternalismus und die damit verbundene Verwestlichung des Evangeliums sind die beiden entscheidenden Probleme, denen wir heute in der Weltmission begegnen. Wir haben die Wahl: Entweder kehren wir diese Fragen unter den Teppich und hoffen, dass sie verschwinden, indem wir den Status Quo beibehalten, oder wir stellen uns ihnen ehrlich mit Sündenbekenntnis, Buße und der Suche nach besseren Wegen. Der große Auftrag Gottes an uns erfordert, dass wir Letzteres tun (Kornfield 1991).

Wie Kornfield finden auch wir, dass es keine wirkliche Lösung ist, dass Problem unter den Teppich zu kehren, selbst wenn

sowohl die empfangende als auch die gebende Kirche und die Spender sich in der gegenwärtigen Situation wohl fühlen.

3.2 Theologische Aspekte

Wenn Kirchen abhängig von westlichen Gebern sind, tendieren sie dazu, die kulturelle Form dieser westlichen Kirchen zu übernehmen, ihre theologischen Fragestellungen zu importieren und deren Antworten dieselbe Autorität zu geben wie der Bibel. Das hat ernste Rückwirkungen auf die Authentizität der Botschaft der jungen Kirche.

... ernste
Rück-
wirkungen
auf die
Authentizität
der
Botschaft.

Eine Kirche, die in ihren Themen von Ausländern abhängig ist, kann sich niemals wohl in ihrer Haut fühlen, furchtlos in ihrem eigenen Umfeld auftreten, selbständig vorangehen oder Verbundenheit mit der lokalen Kultur beanspruchen (Fuller 1997).

3.3 Kirchliche Aspekte

Der westliche Typ teurer Strukturen macht junge Kirchen abhängig und diese Abhängigkeit motiviert sie wiederum, strikt bei den übernommenen Mustern zu bleiben. Zum Einen können die ererbten Strukturen als Argument benutzt werden, dass Geld nötig sei, um sie aufrecht zu erhalten. Zum Anderen kann das detaillierte Festhalten einer Kirchenordnung dazu dienen, der Partnerkirche zu beweisen, dass man nicht vom rechten Weg abweicht und darum weiterhin wert ist, unterstützt zu werden.

3.4 Persönliche Aspekte

Die ernstesten Konsequenzen des Abhängigkeit-Syndroms sind auf der persönlichen Ebene zu finden. Einige Geber haben kein wirkliches Interesse zu wissen, zu welchen Ergebnissen ihre Gelder geführt haben. Andere Geber versuchen zwar, herauszufinden, welche Wirkung

ihre Unterstützung hat, jedoch nur wenige Geber schließen in ihre Bewertung die mentalen Auswirkungen ein. Die in Strukturen, Statistiken, Gebäuden, Konten usw. gemessenen Resultate mögen alle positiv sein, und doch kann die Auswirkung auf die Haltung der Empfänger-Seite schädlich sein. Die Selbstinitiative der Menschen kann erstickt und ihre Würde beschädigt worden sein. Ihre Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen und großzügig zu geben, kann verloren gegangen sein. Diese Aspekte sind nicht leicht zu ermesen, aber sie müssen mit in die Überlegungen einbezogen werden, wenn man die anderen Resultate betrachtet.

Schon Allen rief dazu auf, finanzielle Unterstützung auf dieser Ebene zu bewerten:

Finanzen sind in sich selbst von geringer Bedeutung, aber ihre Auswirkungen auf Denkweise und Einstellungen hat immense Bedeutung (Allen 1912).

Der negative Effekt des Abhängigkeit-Syndroms schwächt lokale Initiativen. Wenn mehr als genug von außen kommt, warum sollten die Leute vor Ort auch nur versuchen, etwas zu geben? Die Kirche ist versucht, ihren Bedarf immer größer darzustellen, als er ist, sich selbst also als schwächer, ärmer und unfähiger, als sie wirklich ist, um die Unterstützung beizubehalten oder zu erhöhen.

Die Kirchen sind versucht, sich als ärmer und unfähiger darzustellen, als sie sind.

4. Alternative Modelle

4.1 Das Drei-Stufen-Modell

Verschiedene Autoren schlagen ein Drei-Stufen-Modell vor. Ausgehend von einer Situation der Abhängigkeit (das erste Stadium) soll eine Entwicklung zum zweiten Stadium der Unabhängigkeit

stattfinden. Unabhängigkeit ist jedoch nicht das letzte Ziel, sondern die Beziehung soll die dritte Stufe einer wechselseitigen Abhängigkeit erreichen. Dieser Term entspricht grob dem Begriff Partnerschaft.

Nach dem ersten Lausanner Kongress 1974 meinte man, die Zeit für das dritte Stadium sei reif. Die moderne protestantische Missionsbewegung könne demnach in drei Ären eingeteilt werden: von William Carey bis zum Zweiten Weltkrieg (1793–1945): die Ära der Abhängigkeit; vom Zweiten Weltkrieg bis Lausanne (1945–1974): die Ära der Unabhängigkeit (mit nationalistischen Bewegungen und der Forderung eines Moratoriums); seit 1974: die Ära der wechselseitigen Abhängigkeit (Interdependenz).

Die Ära der Abhängigkeit ist noch immer nicht abgeschlossen.

1997 meldete sich Howard zu Wort, der diese Einteilung übernahm, aber beklagte, dass die Ära der Abhängigkeit noch immer nicht überall abgeschlossen sei (Howard 1997). Dasselbe gilt auch heute noch.

Carter schlug 1998 das „coactive model“ vor, bei dem zwei Partner zusammen für dasselbe Ziel arbeiten. Dies entspricht grob gesagt der „Partnerschaft“. Auch wenn er eine Überbetonung der Unabhängigkeit vermeiden möchte, betrachtet er doch das Zwischenstadium der Unabhängigkeit als einen notwendigen Schritt, um die Bedingung für die „reifere Beziehung“ zu schaffen, nämlich die Beziehung zweier „gänzlich autonomer Agenten“ (vgl. Carter 1998).

4.2 Das Partnerschaft-Modell

Schon die Internationale Missionskonferenz in Whitby 1947 machte „Partnerschaft in Gehorsam“ zu ihrem Thema. Doch die Probleme bei der Umsetzung kommen treffend in den Worten einer in-

donesische kirchlichen Führungsperson zum Ausdruck, die bei Bosch zitiert wird: „Die Partnerschaft für euch; der Gehorsam für uns“. (Bosch 1978)

Lutz und Bush geben folgende Definition von Partnerschaft:

Eine Verbindung von zwei oder mehr autonomen Einheiten, die eine Beziehung des Vertrauens aufgebaut haben und Erwartungen erfüllen, auf die sie sich geeinigt haben, indem sie einander ergänzende Stärken und Ressourcen mit einander teilen, um ihre beidseitigen Ziele zu erreichen. (Lutz und Bush 1990)

Van Rheenen nennt in seiner Diskussion unterschiedlicher Zusammenarbeitsmodelle in der Mission eine Kombination von indigenem Modell (keine Ressourcen von außerhalb) und dem Partnerschafts-Modell:

Zunächst indigen in den ersten Generationen, dann Partnerschaft in den folgenden Generationen. Weil die Arbeit selbst-unterhaltend ist während dieser prägenden Entstehungs-Jahre, kommen Christen nicht wegen finanzieller Anreize zum Glauben, sondern aus Glaubensüberzeugung. (Van Rheenen 2002)

Die meisten Autoren gehen auf die Wichtigkeit gemeinsamer Beschlussfindung, Gleichheit und Respekt ein. Der ehemalige Direktor der Missions-Kommission der Weltweite Evangelischen Allianz, William Taylor, war ein starker Fürsprecher des Partnerschaft-Modells. Er schrieb einen weltweiten Überblick über Partnerschaft. Eine seiner Schlussfolgerungen ist:

Die Lektion: Partnerschaft funktioniert am besten, wenn man gemeinsam Eigentümer des Projektes ist, einschließlich seiner Finanzen (Taylor 1995).

In seiner Beschreibung von Fehlern und Lösungen im Selbständigkeitsprozess sagt Rickett:

Es ist ein Fehler, das destruktive Potential fremder Hilfe zu unterschätzen. Selbständigkeit hat drei miteinander zusammenhängende Wesenszüge: organisatorische Selbst-Bestimmung, wechselseitige Abhängigkeit in der Beziehung und finanzielle Unabhängigkeit ... Eine gute Daumenregel ist, nicht mehr als 30 Prozent des Gesamteinkommens des Partners an Unterstützung zu geben. Eine Arbeit, die 70% ihrer Kosten aus lokalen Ressourcen erhält, stellt ein gesundes Grad an wechselseitiger Abhängigkeit dar (Rickett 2001a).

Für eine Partnerschaft müssen zwei autonome Partner zusammenfinden, die unabhängig voneinander existieren können. Wenn diese erste Voraussetzung nicht erfüllt wird, braucht man gar nicht erst nach den anderen Bedingungen einer Partnerschaft zu fragen. Eine vertrauensvolle Beziehung zwischen einer autonomen Organisation und einer abhängigen Organisation ist schlicht unmöglich. Gemeinsame Ziele und Entscheidungen sind kaum möglich, wenn eine Organisation in ihren momentanen Strukturen nicht überleben kann ohne die Unterstützung des anderen „Partners“. Ressourcen und Stärken ergänzen sich nicht gegenseitig, wenn sie ganz von einem „Partner“ abhängen. Dies ist das Problem des Partnerschafts-Modells, aufgrund dessen es viel Kritik erfahren hat. Denn:

Für eine Partnerschaft müssen zwei autonome Partner zusammenfinden.

Wir sind jedoch sehr gut darin, Begriffe zu ändern und genauso weiterzumachen wie zuvor (Gatu 1996).

5. Zwei spezifische Fragestellungen

5.1 Mitarbeiter von außen finanzieren?

Die Frage, ob einheimische Mitarbeiter ihr Gehalt von einer anderen Organi-

sation als ihrer eigenen Kirche erhalten sollten, verdient besondere Beachtung. Im Folgenden fassen wir einige Argumente für und gegen die Fremdfinanzierung von Mitarbeitern zusammen:

Argumente dafür

Aus der Perspektive Indiens schrieb Donalds unter dem Titel „What is wrong with foreign money for national pastors?“:

... „indigen“ ist ein schlechtes Wort, wenn es Christen in einem Land davon abhält, mit Mitchristen in einem anderen Land zu teilen (Donalds 1977).

Zugleich hält er Teilzeit-Mitarbeiter für eine noch bessere Lösung, insbesondere in armen ländlichen Gemeinden.

Penner nennt ein oft gehörtes Argument:

Unser Wunsch ist, möglichst viel für unser Geld zu erhalten. Darum denken wir, es sei eine gute Investition, Einheimische anzustellen (die unvermeidlich billiger sind). (Penner 2002)

Einer der ausdrücklichsten Befürworter dieser Argumentation ist K.P. Yohannan, z.B. in seinem Buch *Revolution in World Missions*. Westliche Missionare seien teuer und lebten oft weit weg von der Lebenswirklichkeit der Menschen. Vor dem Hintergrund eines indischen Kontexts, wo heilige Männer und geistliche Führer wegen ihrer freiwilligen Armut respektiert werden, hebt Yohannan hervor, dass der Lebensstil eines von außen finanzierten einheimischen Evangelisten extrem einfach sein wird. Seinem Buch ist eine Karte beigelegt, wo der Leser sich verpflichten kann, eine bestimmte Anzahl von einheimischen Evangelisten zu unterstützen.

Yohannan ist ein geachteter Missionsleiter und der Gründer von *Gospel for Asia*. Missionsfachleute bestätigen seiner Organisation ein gutes Maß an Transparenz und Rechenschaft. Dennoch haben mehrere Missiologen, wie Ralph

Winter, Patrick Johnstone, Bill Taylor sowie Glenn Schwartz gewichtige Einsprüche gegen seine Argumentation erhoben. Inzwischen hat K.P. Yohannan sich für einige der Aussagen in seinen Büchern entschuldigt.

Argumente dagegen

Von vielen Autoren (siehe Ott, Paden, Schwartz 1996, Wayne Allen, Harvie Conn, Ellison, Van Rheenen, Penner, Howard, Taylor, Rickett and Davis) sind Gründe angeführt worden, warum es nicht weise sei, kirchliche Mitarbeiter von außen zu finanzieren. Die wichtigsten lassen sich so zusammenfassen:

Einmal begonnen, ist eine Finanzierung von außen extrem schwer abzurechnen. Sie verhindert oft, dass die Arbeit von lokal bezahlten oder ehrenamtlichen Mitarbeitern übernommen wird und dass die lokalen Gemeinden den Zehnten und die Unterstützung ihrer Pastoren als natürlichen Ausdruck der Liebe entdecken. Es besteht die Gefahr, dass diese Art der Anstellungen als bloße Jobmöglichkeit angesehen werden. Zudem hat diese Art der Finanzierung keine Anhaltspunkte in der Bibel, die lehrt, dass diejenigen, die sich vollzeitlich der Verkündigung des Evangeliums widmen, sich von dem ernähren sollen, was die, für die sie predigen, ihnen geben können. Eine Finanzierung von außen hat negative Auswirkungen auf das Gemeindegewachstum. Denn es macht die Mitarbeiter weniger verantwortlich und loyal gegenüber ihrer Gemeinde und verstärkt den Eindruck, die Kirche sei etwas Ausländisches und ihre Mitarbeiter würden bezahlt, um ausländische Interessen zu vertreten. Es wird ein Finanzierungsmodell geschaffen, das auf der Denkvoraussetzung aufbaut, dass die Ausbreitung des Evangeliums abhängig von Geld sei. Es ist nicht mit lokalen Ressourcen reproduzierbar, sondern vermittelt das Gefühl der eigenen Unfähigkeit.

Letztlich raubt diese Art der Finanzierung der lokalen Kirche die Freude und den Segen, als missionarische Kirche Teil der Weltevangelsingation zu sein.

Eine Frage, die hiermit zusammenhängt, ist die Frage nach Unterstützung für die Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern. Davis betont, dass auch die Ausbildung so strukturiert (und finanziert) werden muss, dass sie von der einheimischen Kirche ohne Zuschuss von außen übernommen werden kann. „Fange nur mit etwas an, was die nationale Kirche weiterführen kann.“ (Davis 1996). Wir meinen nicht, dass die Finanzierung der Ausbildung von außen an und für sich falsch sei. Aber wenn theologische Ausbildung als wesentlich für die Kirche betrachtet wird (und das tun wir), dann sollte sie so strukturiert sein, dass die nationale Kirche sie selber durchführen, leiten und unterhalten kann.

Einmal begonnen, ist eine Finanzierung von außen schwer abzurechnen.

5.2 Rechenschaft ablegen

Die meisten Autoren betonen, dass ohne eine Form der Rechenschaft keine Partnerschaft existieren kann. Rickett weist auf den biblischen Hintergrund hin:

Es ist wichtig, nicht nur vor Gott finanzielle Integrität zu bewahren, sondern auch von anderen als jemand wahrgenommen zu werden, der dies tut. Dtn. 25, 13–15 und 2Kor 8, 16–24 (Rickett 2001b).

Lutz und Bush heben hervor,

Rechenschaft hat nichts mit Misstrauen zu tun. Als Kehrseite von Vertrauen muss Rechenschaft in Vereinbarungen eingebaut werden. Es ist schwierig, jemandem zu vertrauen, der nicht bereit ist, Rechenschaft abzulegen; und es ist demütigend, gegenüber jemandem zur Rechenschaft verpflichtet zu

sein, der einem nicht vertraut (Lutz und Bush 1990).

Rechenschaft sollte generell Teil der Arbeit jeder Kirche und Organisation sein. Überall gilt das Prinzip, dass Transparenz das Vertrauen und die Spendenbereitschaft fördert. Allerdings hat der Bedarf nach Rechenschaft vor allem mit der Präsenz großer Summen ausländischer Gelder zu tun, insbesondere eine Rechenschaft im westlichen Sinne, mit vielen Formularen betreffend Langzeit-Plänen, Jahres-Plänen, Budget und einem ausführlichen System der Berichterstattung. Bevor man vereinbart, dass Rechenschaft nötig ist, muss Rechenschaft erst einmal definiert werden.

Beginn damit, deine Partner zu fragen, was Rechenschaft für sie bedeutet. Diskutiere, wie sie in ihrer Kultur funktioniert und wie in deiner ... Bei einem kleinen Projekt, wo alle intuitiv wissen, was sie erreichen sollen und warum, ist es möglich, ohne schriftliche Ziele und Vorgaben zu arbeiten. (Rickett 2000)

Es muss erst einmal definiert werden, was unter Rechenschaft verstanden wird.

Wir wollen die Herausforderungen am Beispiel von Südost-Nigeria illustrieren, dessen Kultur eine „Kultur der Korruption“ genannt worden ist. Das bringt besondere Herausforderungen für die Kirchen mit sich. Die gebräuchliche westliche Form der Rechen-

schaft erweist sich nicht nur als zu umfangreich, sondern gleichzeitig auch als zu begrenzt. Die ganze Schreibarbeit verlangt viel Arbeit und Zeiteinsatz, aber sie besagt nicht notwendigerweise etwas darüber aus, was in der Realität geschieht. Denn es ist leicht, an Belege mit jeder gewünschten Information heranzukommen. Darum führen viele nigerianische Organisationen ihre Rechenschaft nicht anhand von Belegen und Berichten durch, sondern anhand

einer Überprüfung der Realität. Ist die Arbeit so gemacht worden, wie es den Erwartungen entspricht? Die dafür nötige Geldsumme kann von anderen Mitarbeitern in der Organisationen abgeschätzt werden, denn alle kennen die Marktpreise. Ob jemand aus seinem Job ein paar persönliche Vorteile gezogen hat, ist normalerweise kein Thema. Wenn er klug verhandelt hat, mag für ihn etwas abfallen. Aber die anderen Beteiligten in diesem Prozess können leicht bewerten, wie weit dies geht. Die Hauptbedingung dafür, dass diese Form der Rechenschaft funktioniert, ist, dass alle Beteiligten sich völlig als Eigentümer und Verantwortliche für das Programm und das damit verbundene Geld fühlen.

Eine Rechenschaft anhand der Realität muss gefördert werden.

Diese Art der Rechenschaft mag weder ideal sein noch Korruption verhindern. Unser Hauptpunkt ist, dass ein Standard, der auf schriftlichen Berichten besteht, in Kulturen, in denen Korruption tief verwurzelt ist, nur ein theoretischer Standard ist und die Versuchung mit sich bringt, eine schöne Fassade für die Geber aufzubauen, die sich freuen, wenn sie schöne Papiere sehen. Eine Rechenschaft anhand der Realität muss gefördert werden, um die Diskrepanz zwischen Papier und Realität zu vermeiden. Das mag dazu führen, dass Geld nicht vollständig „ordnungsgemäß abgerechnet“ wird. Aber dies braucht kein Problem zu sein, solange es interne Kontrollmechanismen gibt. Das setzt aber voraus, dass es entweder keine finanzielle Unterstützung von außen gibt, oder dass diese nur einen kleinen Teil des Gesamtbudgets ausmacht, damit das Bewusstsein der Eigenverantwortlichkeit sichergestellt ist.

6. Wie kann Abhängigkeit verhindert oder beseitigt werden?

Wie Abhängigkeit vermieden werden kann, ergibt sich leicht aus den oben genannten Ursachen für Abhängigkeit. Unser Ausgangspunkt ist jedoch eine schon bestehende Abhängigkeits-Situation. So wie das Problem der Abhängigkeit zwei Seiten hat, muss auch die Lösung bei beiden ansetzen: bei der abhängigen Kirche und bei der Abhängigkeit schaffenden Kirche.

6.1 Soziale Gerechtigkeit

Die großen Unterschiede zwischen den Ökonomien der Welt können nicht von einer einzelnen Person oder Organisation beseitigt werden. Außerdem werden Schritte zur Lösung dieses Problems nicht unmittelbar die bestehenden Abhängigkeiten in unseren Kontexten beseitigen. Trotzdem haben die westlichen Kirchen nach wie vor den Auftrag, sich mit prophetischer Stimme in der Gesellschaft gegen Ungerechtigkeit auszusprechen. Sie sollten die ersten sein, die solche Regierungsinitiativen unterstützen, auch wenn es auf Kosten ihrer eigener Mitglieder geschieht.

6.2 Moratorium

Mit dem Ruf nach einem Moratorium ist im Allgemeinen die Forderung gemeint, für einen bestimmten vereinbarten Zeitraum damit zu pausieren, Missionare und Geld von außen zu senden. Damit soll eine Kirche Zeit und Freiraum erhalten, sich selbst als Eigentümer ihrer Arbeit zu verstehen und eigene Prioritäten zu setzen.

Durch die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde 1973 in Bangkok der historische Ruf nach einem Moratorium von verschiedenen Delegierten vorgetragen. Wenn auch die Motive

für einen Ruf zum Moratorium in Bangkok unterschiedlich waren, so kann dieser nicht einfach mit dem Ende der Mission im biblischen Sinne und dem Abbruch aller Missionsarbeit gleichgesetzt werden.

Auch auf der Lausanner Konferenz 1974, wo sich führende Personen der evangelikalen Missionsbewegung trafen, wurde das Moratorium diskutiert und die Lausanner Erklärung sagt in Artikel 9 über „Die Dringlichkeit der evangelistischen Aufgabe“:

In einem Land, das das Evangelium gehört hat, kann es bisweilen notwendig sein, Missionare und Geld aus dem Ausland zu reduzieren, um den Gemeinden im Land die Möglichkeit zum selbständigen Wachstum zu geben.

Ein Moratorium kann innerhalb der empfangenden Kirche ausgerufen werden, wie es in den 1970ern der Fall war und auch später oft geschehen ist. Einige Kirchen haben diese Option gewählt, um sich von der Last der Abhängigkeit zu befreien. In diesem Fall sagen Kirchen „Nein danke!“ zu dem Angebot von Geld und Unterstützung.

Das heißt nicht, dass die Beziehungen abgebrochen werden sollen.

Der Ruf nach einem Moratorium kann auch von außen kommen, wenn Geber-Organisationen die schwächenden Effekte ihre Fördergelder sehen. Dies ist jedoch gewöhnlich die schmerzlichere Variante und kann leicht die Beziehungen im Leibe Christi verletzen.

Seit 2000 wurde die Moratoriums-Option zwar unter der Bezeichnung „Null-Option“ weiter diskutiert, aber als die am wenigsten wünschenswerte Option angesehen. Wir befürworten nicht ein vollständiges Moratorium, sondern meinen wie die Lausanner Erklärung, dass eine erhebliche Reduktion ausländischer Gel-

der nötig ist, damit die Selbständigkeit der jungen Kirchen wachsen kann. Das heißt aber nicht, dass die Beziehungen abgebrochen werden sollten! Ein Moratorium für zwei Jahre kann viel dazu beitragen, dass die Kirche zum Eigentümer ihrer Arbeit wird und eigene Prioritäten setzt.

Aber auch bei den westlichen Kirchen sind Veränderungen notwendig. Sie müssen ihre paternalistische Haltung ändern und lernen, dass manchmal mehr Segen darauf liegt, zu nehmen als zu geben. Die westliche Kirche hat die jungen Kirchen nötiger, als sie es wahrnimmt!

6.3 Umstrukturierung

Wenn teure Strukturen der Grund für Abhängigkeiten sind, dann kann eine Umstrukturierung nötig sein, wobei die Kirche selbst auf Grundlage ihres Bedarfes und ihrer Priorisierungen entscheiden muss, auf welchem Gebiet Strukturen geändert werden müssen. Dabei kann es hilfreich sein, zu unterscheiden, was zum Wesen der Kirche gehört und was nicht (wie z.B. kircheneigene Betriebe, die das niedrige Spende-Aufkommen der Kirchen kompensieren sollen) (vgl. Schwartz o.D.). Weiter kann es hilfreich sein, zwischen der Ebene der Ortsgemeinde und der Ebene des denominationellen Dachverbandes zu unterscheiden. Was auf lokaler Ebene wichtig ist, ist nicht unbedingt auch auf übergemeindlicher Ebene sinnvoll. Wenn gar Arbeitszweige auf denominationeller Ebene an die Stelle lokaler Arbeit treten (z.B. im Bereich der Jugendarbeit), dann geht den Ortsgemeinden ein wesentlicher Aspekt ihres Dienstes an den Menschen vor Ort verloren.

Ein weiterer Bereich, der möglicher Weise umstrukturiert werden muss, ist das Gebiet der Gemeindegründung und Leiterschaft. Wer sorgt dafür, dass die

Arbeit in einer neu gegründeten Gemeinde weitergeht? Vollzeit- oder Teilzeit-Mitarbeiter? Kommt das Geld dafür von der Muttergemeinde, dem nationalen Dachverband oder der neuen Gemeinde selbst?

6.4 Haushalterschaft

Unterricht über biblische Haushalterschaft ist unerlässlich, damit eine Kirche unabhängig wird. Solange Kirchen, die von Missionsorganisationen gegründet wurden, Gelder von außerhalb erhalten, ist es schwer, Haushalterschaft zu lehren. „Eignerschaft muss Haushalterschaft vorausgehen.“ (Schwartz o.D.) Der Nigerianische Methodist Awo schreibt:

„Eignerschaft muss Haushalterschaft vorausgehen.“

In ihrem Bemühen um finanzielle Unterstützung von außerhalb weisen viele Gemeindegründer darauf hin, dass die Gläubigen jung im Glauben und arm seien. Aber denkt an die Geschichte von Elia und der Witwe von Zarpas (1 Kön 17, 9–16). Der Prophet ließ die Frau alles geben, was sie hatte, mit dem Resultat, dass sie alle genug hatten. ... Wenn man eine gesunde Gemeinde gründen will, werden die Lehre und der Eindruck, die am Anfang vermittelt wurden, entscheidend dafür sein, was für ein Typ Gemeinde heranwachsen wird (Awo 1995).

6.5 Westliche Kirchen schulen

Wie schon gesagt ist das Abhängigkeitsproblem ein beidseitiges Problem. Die westlichen Kirchen brauchen ebenso Schulung und ihr Bild von Mission muss biblisch revidiert werden.

Zu lange schon hat die westliche Kirche Personal, Material und Geld in die Kirchen der Dritten Welt fließen lassen, ohne eine realistische Bewertung der Auswirkungen vorzunehmen. ... Können Wohltätigkeitsorganisationen Berichte ertragen, die nahe legen, dass sie kein Personal oder Geld mehr senden sollten? ... Evaluation muss

über Statistiken hinausgehen, die die physischen Veränderungen berichten. Sie muss eine soziale Evaluation sein. Welche Wirkung hat unsere Unterstützung in Form von Personal und Geld auf die Haltung der Empfänger? (Reichenbach 1982)

Nicht nur für die empfangende Kirche steht viel auf dem Spiel, sondern auch auf Geber-Seite: das gute Gefühl, Gutes zu tun; das Bild des guten weißen Missionars; die Organisationen (zuhause und in Übersee), die wir aufgebaut haben; dass schöne Niveau an Spenden unserer Unterstützer, das sinken kann,

wenn wir ihr Bild von Mission verändern. Ein wichtiger Grund dafür, das alte Bild aufrecht zu erhalten und die westlichen Kirchen beständig zu drängen, mehr an die abhängigen Kirchen zu geben, ist der Wunsch, die Liebe zur Mission am Leben zu halten. Aber wenn Menschen nicht die wirklichen

Probleme kennen und die Waffen, mit denen Satan die Kirche klein hält, dann wissen sie auch nicht, was sie beten sollen. Missionsvorstände müssen ihre Furcht ablegen, dass weniger Spenden hereinkommen. Der Einsatz für Mission wird nicht daran gemessen, wie viel Geld gegeben wird. Inkarnatorische Gegenwart ist viel wichtiger als Geld (Howard 1997).

7. Es ist möglich, Abhängigkeit aufzubrechen

Manche mögen meinen, dass sich der Zirkel der Abhängigkeit einmal begonnen für immer fortsetzen muss. Das ist jedoch nicht der Fall, wie viele positive Beispiele zeigen. Der Preis für die Veränderung kann jedoch hoch sein.

Einige lokale Kirchenführer müssen vielleicht „nein danke“ zu Spenden von außen sagen, die bisher sie und ihre Familien

finanzierten ... Manchmal zahlen die Missionare einen hohen Preis für ein neues Denken und sie werden unfreiwillig daran gehindert, ihren Dienst fortzusetzen (Schwartz 2000b).

8. Faktoren, die das Aufbrechen von Abhängigkeiten verhindern

Abhängigkeit entwickelt sich in einem sich selbst verstärkenden Kreislauf. Überall in diesem Kreislauf kann Widerstand auftreten, der überwunden werden muss. Es beginnt bei dem Vorstand der Missionsorganisationen und den (Ex-) Missionaren, die es

... ungern sehen, dass ... die Projekte, die sie begonnen haben, aufhören oder pausieren (Schwartz 2000b).

Es geht weiter bei den Unterstützern in den westlichen Kirchen, die sich

... freuen, daran beteiligt zu sein, Not zu lindern, egal ob ihr Mitleid und Altruismus ein Abhängigkeits-Syndrom schafft oder aufrecht erhält (Schwartz 1999b).

Und auch die abhängigen Kirchen gehören dazu:

Diejenigen, deren Gehalt vom Ausland finanziert wird, stehen einer Veränderung des Systems vielleicht skeptisch gegenüber ... Sie sind zu dem Schluss gekommen, dass ihre Leute zu arm sind, um ihre eigenen Kirchen und insbesondere ihre eigenen Entwicklungshilfe-Projekte zu unterstützen, und darum kann aus ihrer Sicht alles bleiben wie es ist (Schwartz 2000b).

Die bleibende Präsenz und Zugänglichkeit von ausländischen Geldern ist der wichtigste Faktor, der das Aufbrechen von Abhängigkeiten verhindert. Doch welche Faktoren auch immer verhindern, dass die Fesseln der Abhängigkeit gesprengt werden, das Evangelium von Jesus Christus macht frei. Wenn uns die Belange des Reiches Gottes am Herzen liegen, dann müssen wir

Der Einsatz für Mission wird nicht daran gemessen, wie viel Geld gegeben wird.

dem Abhängigkeits-Problem unsere Aufmerksamkeit schenken, um einer gesunden Kirche willen, um einer starken und missionarischen Kirche willen, um einer Kirche willen, die vielen – einschließlich des Westens – zum Segen wird, zur Rettung vieler und zur Ehre Gottes.

Literature

- Allen, Roland, 1962 (1912): *Missionary methods: St Paul's or ours?* 2. Auflage. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co.
- Allen, Wayne, 1998: „When the Mission Pays the Pastor“. *Evangelical Missions Quarterly* 34,2.
- Awo, Egba, 1995: „Money for planting your church“, *Kenya Church Growth Bulletin* Oct 01, 1995.
- Bank, Jonathan J., 1986: „The Role of Affluence in the Christian Missionary Enterprise from the West“, *Missiology* 14/4, 437–461.
- Bosch, David J., 1978: „Towards True Mutuality: Exchanging the Same Commodities or Supplementing Each Others' Needs?“, *Missiology* 6/3, 283–296.
- Carter, John F., 1998: „The Indigenous Principle Revisited: Toward a Coactive Model of Missionary Ministry“, *Asian Journal of Pentecostal Studies* Jan 01, 1998.
- Clark, Dennis E., 1971: „Receiving Churches and Missions“, *Evangelical Missions Quarterly* 7/4, 201–210.
- Conn, Harvey M., 1978: „The Money Barrier between Sending and Receiving Churches“, *Evangelical Missions Quarterly* 14/4, 231–240.
- Davis, Dave, 1996: „Western Funding for National Workers: It's a Mistake.“ *East-West Church and Ministry Report* Jan 01, 1996.
- Donalds, Kenneth G., 1977: „What's Wrong with Foreign Money for National Pastors?“, *Evangelical Missions Quarterly* 13/1, 19–26.
- Ellison, Victor, 1997: „The Saul Syndrome“. Presented at: 1998 Indian Missionary Workshop, Sunset Church of Christ, Lubbock, Texas.
- Fuller, Lois, 1997: „The Missionary's Role in Developing Indigenous Christian Theology“, *Evangelical Missions Quarterly* 33/4, 404–409.
- Gatu, John, 1996: „The rationale for self-reliance“. Presented at a Consultation on Self-Reliance of the Churches in Africa at Limuru, Kenya in May 1996. (www.wmausa.org)
- Gaventa, Beverly R., 1992: „Conversion in the Bible“. In: H.N. Malony and S. Southard (Hg.), *Handbook of Religious Conversions*. Birmingham AL: Religious Education Press.
- Howard, David, 1997: „Incarnational Presence; Dependency and interdependency in overseas partnerships“. In: D. Rickett and D. Welliver (Hg.). *Supporting indigenous ministries*. Wheaton: Billy Graham Centre. Chapter 4.
- Ikenga-Metuh, Emeffie, 1987: „The shattered microcosm, a critical survey of explanations of conversion in Africa“. In: K.H. Petersen (Hg.), *Religion, Development and African Identity*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 11–27.
- Ingebreton, Ben 2002: *A Great Omission: The Legacy of Economic Dependence in the Modern Mission Era. Foundational Papers*, Grand Rapids: International Steward. (www.internationalsteward.org).
- Kornfield, William J., 1991: „What Hath Our Western Money and Our Western Gospel Wrought?“, *Evangelical Missions Quarterly* 27/3, 230–237.
- Kritzinger, J.J., 2000: „Dependency and independence. Perspectives on the (expensive) way of being church.“ *Mission Bulletin* Issue 20,2. (www.recweb.org).
- Lutz, Lorry and Luis Bush, 1990: *Partnership: the new direction in world evangelism*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Ott, Craig, 1994: „Financially Supporting National Pastors and Missionaries May Not Always Be the Bargain It's Cracked up to

- Be^c. *Mission Frontiers*, Sep 01, 1994.
- Paden, Gerald, 1997: Supporting National Preachers. Unpublished paper from Sunset School of Missions.
- Penner, Glenn M., 2002: Dependency: When Good Intentions Aren't Enough. Paper adopted by the Board of Directors, The Voice of the Martyrs in Canada.
- Reichenbach, Bruce R., 1982: „The Captivity of Third World Churches“, *Evangelical Missions Quarterly* 18/3, 166–179.
- Rickett, Daniel, 2000: *Building Strategic Relationships: A Practical Guide to Partnering with Non-Western Missions*. Partners International. Stem Press.
- Rickett, Daniel, 2001a: „Seven mistakes partners make and how to avoid them“, *Evangelical Missions Quarterly* 37/3.
- Rickett, Daniel, 2001b: *Getting Beyond Money Problems in Missions Partnerships*. Partners International.
- Schwartz, Glenn (ohne Datum): Cutting the Apron strings. Unpublished paper from www.wmausa.org.
- Schwartz, Glenn 1996: Should We „Just Support Nationals“?. Unpublished paper from www.wmausa.org.
- Schwartz, Glenn 1998a: „Horizon Four: Avoiding Dependency and Mobilizing Local Resources“, *Mission Frontiers* Sep 01, 1998. (www.wmausa.org).
- Schwartz, Glenn, 1998b: How Missionary Attitudes Can Create Dependency. Presented at the Southwest Regional Meeting of the Evangelical Missiological Society on the USCWM campus on April 17, 1998. (www.wmausa.org).
- Schwartz, Glenn, 1999a: General Report of the Consultation on Dependency and self-reliance held at Philadelphia on November 19–20, 1999 (www.wmausa.org).
- Schwartz, Glenn, 1999b: How the current emphasis on dependency and self-reliance is being perceived and received. Presented at the Philadelphia Consultation on Dependency and Self-Reliance held on November 19–20, 1999 (www.wmausa.org).
- Schwartz, Glenn, 2000a: A Few Thoughts on Breaking Dependency on Western Funding. Unpublished paper from www.wmausa.org.
- Schwartz, Glenn, 2000b: „Dependency: Is there a cure“. *Mission Frontiers* Jun 01, 2000. (www.wmausa.org).
- Taber, Charles, R. 1997: „Structures and strategies for interdependence in world mission“. In: D. Rickett and D. Welliver (Hg.). *Supporting indigenous ministries*. Wheaton: Billy Graham Centre. Chapter 8.
- Taylor, William D. (Hg.), 1994: *Kingdom partnerships for synergy in missions*. Pasadena: William Carey Library.
- Taylor, William D., 1995: „Lessons in partnership“, *Evangelical Missions Quarterly* 31/4, 406–415.
- Van Rheenen, Gailyn, 2002: „Money and Mi\$\$ion\$ and Using Money in Missions: Four Perspectives“, *Monthly Missiological Reflections* No's 2, 13 and 15. (www.missiology.org).
- Vikner, David L., 1974: „The Era of Interdependence“, *Missiology* 2/4, 475–488.
- Yohannan, K.P. 1986: *Revolution in World Missions*. Carrolton: Gospel for Asia.

„Wenn Hilfe verletzt...“

Anerkennungstheoretische Überlegungen zu ungewollten Effekten helfenden Handelns

Tobias Künkler

Wenn aus einer christlichen Perspektive die Frage nach einer Ethik der Hilfe bzw. des Gebens gestellt wird, dann genügt es nicht, nach den Intentionen und Motiven der Helfenden und Gebenden zu fragen. Es müssen auch die Auswirkungen auf den Empfänger bedacht werden. Hierzu ist eine anererkennungstheoretische Perspektive hilfreich, wie sie vor allem in den Sozial- und Erziehungswissenschaften Anwendung findet. Dieser Artikel stellt zunächst Grundzüge der anererkennungstheoretischen Perspektive vor und wendet diese in dem Hauptteil dann auf die Thematik des Helfens an. In einem abschließenden Teil werden die Konsequenzen für christliches Handeln bedacht, welche auch für den Missionskontext von Bedeutung sind.

Dr. Tobias Künkler hat Soziologie, Pädagogik und Philosophie in Münster studiert und in der historisch-systematischen und vergleichenden Bildungsforschung an der Universität Bremen zum Thema relationale Lerntheorie promoviert. Er lehrt an der CVJM-Hochschule in Kassel als Professor für Allgemeine Pädagogik und Soziale Arbeit und leitet das Studienprogramm Gesellschaftstransformation. Email: kuenkler@cvjm-hochschule.de.

Der nachfolgenden Artikel erschien in dem Sammelband Partnerschaft – Gerechtigkeit - Transformation: Christliche Perspektiven der Entwicklungszusammenarbeit. Hg.v. von Thomas Kröck und Gisela Schneider. Marburg: Francke (S. 220–229). Der Abdruck geschieht mit freundlicher Erlaubnis des Verlags.

1. Einleitung

Der britische Soziologie Richard Sennett (2003) hat es einst auf den Punkt gebracht: „Charity has the power to wound“. Aber warum kann Hilfe verletzen? Und wann verletzt sie auf welche Weise?

Wenn aus einer christlicher Perspektive die Frage nach einer Ethik der Hilfe bzw.

des Gebens gestellt wird, dann fällt der Blick meist auf die Intentionen und Motive der Helfenden und Gebenden: Sind deren Motive rein und lauter? Wird wirklich selbstlos geholfen oder erfolgt die Hilfe aus ungesunden psychischen Dynamiken heraus? Geht es dem Helfenden wirklich um die Hilfe für den anderen oder doch eher um die Erfahrung von Selbstwirksamkeit oder gar um Macht und Kontrolle? Alle diese Fragen sind wichtig. Um jedoch zu beantworten, warum und wann Hilfe verletzt, müssen wir meines Erachtens zunächst den Blick weg von den Intentionen und Motiven der Helfenden hin zu den Effekten des helfenden Handelns lenken. Denn erstens kann Hilfe auch dann noch verletzen, wenn die Intentionen der Helfenden vollkommen lauter und rein sind und zweitens scheinen mir ‚gemischte Motive‘, also ein Mix aus ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Motiven, wohl ohnehin eher der Regel- als der Ausnahmefall zu sein.

Der Regelfall ist ein Mix aus ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Motiven.

Wann also verletzt Hilfe? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich im Folgenden zurückgreifen auf soziolo-

gische, psychologische und sozialanthropologischen Erkenntnisse, die sich in einer Anerkennungstheoretischen Perspektive bündeln.¹ Ich werde zunächst in einem ersten Schritt diese Perspektive kurz skizzieren und sie dann in einem zweiten Schritt auf unsere Frage(n) anwenden.

2. Anerkennung und Verletzbarkeit

Eine Anerkennungstheoretische Perspektive beginnt bei dem Faktum menschlicher Verletzbarkeit. Menschen sind durch und durch verletzbar. Dies beginnt schon bei unserer physischen Konstitution: Statt eines undurchdringlichen Panzers ist unser Körper umgeben von einer weichen Haut, die ein Messer

Der Mensch ist erst in der Gemeinschaft Ebenbild Gottes.

oder ein anderer scharfer Gegenstand schnell durchdringen kann. So sind wir bereits physisch leicht verletzbar. Noch leichter verletzbar sind wir aufgrund unserer psychischen Konstitution. Hier reicht manchmal bereits ein (beleidigendes) Wort oder eine harmlose Geste

(wie ein strenger Blick), die über unsere Wahrnehmung direkt in unser Innerstes dringen und uns verletzen kann.

Dies mag banal klingen, aufgrund unserer individualistischen westlichen Tra-

dition haben wir jedoch kaum Worte für diese grundlegende Verletzbarkeit der Menschen, die sich aus ihrer Offenheit füreinander und ihrer Angewiesenheit aufeinander ergibt. So sind wir es gewohnt, den Menschen zunächst als ein Einzelwesen anzusehen, das in sich geschlossen ist und erst in einem zweiten Schritt auch Beziehungen zu anderen hat oder Teil einer Gemeinschaft ist. Wie irreführend diese Sichtweise ist, zeigt sich am Beispiel des Verlustes eines nahestehenden Menschen und der damit einhergehenden Trauer. Menschen erleben in diesem Fall oft, dass nicht nur die geliebte Person sondern auch ein Teil des Ichs verloren gegangen scheint. Wie die Philosophin Judith Butler (2005:39) schreibt:

Es ist nicht so, als ob hier auf dieser Seite ein 'Ich' unabhängig existiert und dann schlicht ein 'Du' als Gegenüber verliert, besonders dann nicht, wenn die Zuneigung zu dem 'Du' ein Teil von dem ausmacht, wer 'ich' bin.“ Somit stellt sich die Frage: „Wer 'bin' ich ohne dich?“ (ebd.)

Das Phänomen des persönlichen Verlusts verweist somit auf

... eine Beziehungsförmigkeit, die weder ausschließlich aus mir noch aus dir besteht, sondern als die Bindung vorgestellt werden muss, durch die diese Ausdrücke differenziert und aufeinander bezogen sind (ebd.).

Darin zeigt sich, dass wir Beziehungen nicht nur haben, sondern diese gewissermaßen auch sind, bzw. dass menschliche Existenzen daher auf eine rätselhafte Weise, die wir nur schwer sprachlich können, miteinander verwoben und aufeinander bezogen sind.

Auch durch die gesamte biblische Offenbarung hindurch wird der Mensch als ein durch und durch soziales Wesen dargestellt. Als jemand, der für sich alleine, als Einzelwesen, nicht vollständig ist, sondern von Gott her auf Gemeinschaft hin angelegt ist. Dies zeigt

¹ Die Debatte um den Begriff der ‚Anerkennung‘ hat sich in der Philosophie, den Sozialwissenschaften sowie der Erziehungswissenschaft in den letzten Jahren aus guten Gründen immer größerer Beliebtheit erfreut, da eine Anerkennungstheoretische Perspektive dazu verhilft die grundlegende Beziehunghaftigkeit menschlichen Lebens und Zusammenlebens, kurz deren Relationalität, sichtbar zu machen. Für eine ausführlichere Grundlegung und Begründung der im Folgenden nur kurz skizzierten Anerkennungstheoretischen Perspektive und deren Verankerung im sozial- und erziehungswissenschaftlichen Diskurs siehe Künkler 2011a.

sich bereits in der Aussage Gottes in Gen. 2,18: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei...“ Wenn zudem Gott als der dreieine Gott bereits in sich Gemeinschaft ist, dann ist auch der Mensch Ebenbild Gottes nicht schon als Einzelwesen, sondern erst in Gemeinschaft bzw. in seiner Verwobenheit mit anderen und seiner Bezogenheit auf andere, kurz seiner Relationalität.² Konsequent zu Ende gedacht, resultiert daraus aber eine große Verletzbarkeit und gegenseitige Angewiesenheit.

Verletzungen
entstehen
dort, wo
Anerkennung
entzogen
wird.

Aus der Tatsache, dass wir für uns selbst als Einzelwesen nicht vollständig sind, ergibt sich zudem das grundlegende Paradox, dass wir ohne andere nicht eigenständig sein können. Als ein Sub-

jekt, das sich als eigenständig und handlungsfähig erlebt und das Selbstachtung und Würde besitzt, ist der Mensch niemals in Isolation und kann er nicht sein, denn um ein Subjekt zu sein, ist er auf andere angewiesen, die ihm das Subjektsein allererst ermöglichen. Das, worauf wir angewiesen sind,³ kann man als Anerkennung bezeichnen.

2 Zum Zusammenhang von Trinität und Ebenbildlichkeit siehe auch Grenz 2001, Shults 2003, Volf 2012, Zizisoulas 1999 und Künkler 2011b.

3 In gewisser Weise ist es unsere verdinglichte Sprache sowie unsere Denkgewohnheit von einzelnen Menschen auszugehen, die uns zu dem Missverständnis (verführt) Anerkennung als ein Etwas, als eine Substanz, zu betrachten, die durch die (Anerkennungs-)handlung von Person A zu Person B transferiert wird. Der Anerkennungstheoretiker Tzvetan Todorov (1998:72f) warnt davor das soziale Bedürfnis nach Anerkennung in Form eines biologischen Bedürfnisses, wie Hunger oder Durst, misszuverstehen und Beziehungen zu Personen, so zu beschreiben, als handle es sich um Beziehungen zu Sachen. Zwar handle es sich bei einem Prozess gegenseitiger Anerkennung in gewissem Sinne um einen Tauschprozess, jedoch

Verletzungen entstehen dort, wo Anerkennung entzogen, vorenthalten oder in falscher Form gegeben wird und so den Subjektstatus der Person unterlaufen oder beschädigen. Um dies zu konkretisieren, möchte ich im Folgenden drei grundlegende Formen von Anerkennung unterscheiden.

Wie wir *erstens* aus der Säuglings- und Kindheitsforschung wissen entwickeln wir ein Ich sowie ein Ich-Bewusstsein erst durch andere. Nur indem andere einen Säugling als ein Ich, als ein Jemand behandeln, ihn lieben, ansprechen, anblicken und auf seine Bedürfnisse eingehen etc. entwickelt ein Säugling bzw. dann das Kleinkind ein Bewusstsein von sich und anderen als eigenständigen Wesen.

Jedoch beschränkt sich diese Angewiesenheit nicht auf das Kindes- und Jugendalter. Ebenso wie die Luft zum Atmen, brauchen wir ein Leben lang die Existenz anderer Menschen, die auf uns reagieren, mit uns interagieren und uns wahrnehmen. Es ist als ob dadurch eine Art existentieller Stoff transportiert wird, den wir zum Leben ebenso nötig haben wie Sauerstoff. Wären wir für andere unsichtbar, würden wir irgendwann auch für uns selbst unsichtbar. Wir sind somit auf die Blicke der anderen angewiesen, daher nennen wir das, wonach so viele streben, auch: *Ansehen*.

Andere sind somit der Spiegel durch den wir hindurch wir uns (allererst) kennen.

kann das Ausgetauschte „hier nicht vom Austauschprozess selbst abgetrennt werden wie ein Ding, das von einer Hand in die andere wechselt. Was ich begehre, ist die Beziehung – Liebe, Trost, Anerkennung –, nicht irgendein Etwas, das diese Beziehung mir einbringen könnte. Man kann mich niemals mit Vergnügen (Anerkennung) erfüllen, wie man eine Flüssigkeit in einen Schlauch gießt.“ (ebd.) Das Begehren nach Anerkennung strebe „nicht nach Lust, sondern nach einer Beziehung“ (Todorov 1998:71).

Dies bedeutet *zweitens* auch, dass sie uns nicht nur sagen, *dass* wir sind, sondern auch *wer* wir sind und *wie wertvoll* wir sind. Eine positive Beziehung zu uns selbst (Selbstachtung, Selbstwert, etc.) können wir streng genommen nur dann entwickeln, wenn andere sich uns gegenüber positiv verhalten haben. Wir können uns nur dann wertschätzen, wenn wir Wertschätzung von anderen erfahren haben.⁴

Neben der grundlegenden Wahrnehmung unserer Existenz und der spezifischen Einschätzung und Wertschätzung unserer Existenz⁵ gibt es jedoch noch eine dritte

Jede Hilfe kommuniziert ein bestimmtes Bild von dem Empfänger.

bedeutsame Quelle von Anerkennung: Diese Quelle liegt im Geben, im Zurückgeben, im eigenständigen Spenden von Anerkennung.⁶ Anerkennung und soziale Beziehungen sind grundlegend auf Wechsel- und Gegenseitigkeit angelegt.

Erst so kann Selbstachtung und -wert nachhaltig entstehen.

Damit sind nun drei Formen der Anerkennung benannt, die wir für unser Subjektsein, für unsere Selbstachtung, für unsere Eigenständigkeit allererst benötigen und deren Ausbleiben daher

4 Selbstverständlich setzt sich dies nicht 1:1 um, sondern ist stark abhängig von subjektiven Interpretation des (objektiven) Anerkennungs-geschehens, die wiederum eng mit dem erworbenen Selbstkonzept bzw. Selbstbild der Person abhängt. So wirkt ein wertschätzender Akt für die einen Person als Bestätigung ihres positiven Selbstbildes, für Person B wird sie aufgrund ihrer Nicht-Passung mit ihrem Selbstbild als ein Akt der bloßen ‚Schleimerei‘ abgetan, die nichts mit ihr selbst zu tun hat. Jedoch kommt niemand mit einem Selbstbild auf die Welt, sondern entwickelt dieses durch Erfahrung und Erfahrungsinterpretation.

5 Die Unterscheidung dieser ersten beiden Formen ist bei Todorov (1998) ausführlich begründet.

6 Für eine ausführlichere Beschreibung dieser Anerkennungsform siehe Benjamin 1999.

verletzt. Was ergibt sich, wenn man mit dieser anerkennungstheoretischen Perspektive auf Hilfe bzw. helfendes Handeln schaut?

3. Hilfe aus anerkennungstheoretischer Perspektive

Nicht-Beachtung der Individualität

Beziehen wir zunächst die erste Form der Anerkennung (Anerkennung als Wahrnehmung unserer Existenz) auf Hilfe. Deutlich wird, dass jede Form von Hilfe zunächst in einer gewissen Weise eine Wahrnehmung der Existenz derer ist, denen geholfen wird. Wie stark, ist jedoch davon abhängig, inwiefern die Hilfe Empfangenden quasi austauschbare Nummern und somit beliebige Empfänger sind oder ob sie in ihrer Individualität beachtet werden. Als These formuliert: *Hilfe kann verletzen, wenn Hilfsempfänger nicht in ihrer Individualität wahrgenommen werden.*⁷

Untergrabung des Subjektstatus

Beziehen wir die zweite Form der Anerkennung (Anerkennung als spezifische Einschätzung und Wertschätzung unserer Existenz) auf Hilfe dann zeigt sich: Jede Hilfe kommuniziert indirekt, ob intendiert oder nicht, ein bestimmtes Bild von dem Empfänger der Hilfe. Verletzungen im Sinne von Beschämungen

7 Dies bedeutet keinesfalls, dass Hilfe nur in ‚Face-to-Face‘- oder persönlichen Beziehungen geschehen sollte. Die Wahrnehmung der Individualität der Hilfeempfänger kann von Hilfe zu Hilfe sehr unterschiedlich aussehen. In Projekten der Entwicklungszusammenarbeit kann eine Verletzung bspw. dadurch geschehen, wenn die Sprache der Geber auch im Projektkontext benutzt und vorausgesetzt wird und man sich nicht auf Sprache und Kultur der Hilfeempfänger einlässt (vgl. dazu Harries in diesem Band). Eine Verletzung in diesem Sinne geschieht auch überall dort, wo die Hilfe an den Bedürfnissen der Hilfsempfänger vorbeigeht.

entstehen z.B. immer dann, wenn ein Hilfeempfänger durch die Hilfe ein Bild von sich empfängt, das sich ihn selbst als defizitär, als mangelhaft erleben lässt. So kann Hilfe als eine fremde Bemächtigung erlebt werden, die den Hilfeempfänger in einen Objektstatus versetzt und so das Autonomiebedürfnis von Personen verletzt.

Die Frage ist also nicht nur, ob Hilfeempfänger in ihrer Individualität beachtet und wertgeschätzt werden, sondern ob die Form der Hilfe sie als Objekt oder als Subjekt anspricht. Bekannt ist die Problematik auch unter dem Terminus ‚Paternalismus‘. Die Hilfegebenden wissen dann besser, wer der Hilfeempfänger ist und was er braucht, als dieser selbst. Genau damit wird jedoch deren Subjektstatus systematisch untergraben, d.h. die Hilfeempfänger werden entmündigt, von ihren eigenen Bedürfnissen entfremdet und Abhängigkeit wird gefördert.

Als These formuliert: *Hilfe verletzt, wenn der Subjektstatus der Hilfeempfänger untergraben oder unterlaufen wird.* Hilfegebende sollte daher bei aller Hilfe den Hilfeempfängern nicht nur besonders viel zutrauen und dies fordern und fördern sondern auch grundsätzlich eingestehen, dass sie den Hilfeempfänger niemals durch und durch verstehen und er zu einem gewissen Grade immer fremd und undurchschaubar bleiben wird. Meines Erachtens ist das ohnehin ein grundsätzliches biblisches Gebot: Schließlich sind wir die Ebenbilder eines Gottes, von dem man sich kein Bild machen sollte.

Gebende und/oder Geber?

Wenn die dritte Form der Anerkennung (Anerkennung durch das eigenständige Spenden von Anerkennung) auf Hilfe bezogen wird, zeigt sich die meiner Meinung nach größte Quelle von Verletzungen bei Hilfe. Hilfe verletzt, wo Wechselseitigkeit durch eine Einseitig-

keit ersetzt wird. Das Problem zeigt sich auch hier schon in der Sprache: die *Hilfeempfänger*. Hilfe wird somit von vorneherein als ein einseitiges Geschehen verstanden, wo nur etwas von A nach B, nicht aber von B nach A transportiert wird.

Dieses Missverständnis geschieht eventuell auch deshalb so schnell, weil wie oben erwähnt die Ethik der Hilfe meist von den Intentionen der Helfenden her betrachtet wird. Damit Geben nicht ein Mittel zu einem Zweck ist, somit instrumentalisiert und der Gebende manipuliert wird, sollte Geben ein freies Geben sein, d.h. man sollte geben ohne die Erwartung, direkt etwas zurückzubekommen, ohne sich einen Vorteil davon zu erwarten. Dies ist jedoch nur die eine Seite der Wahrheit.

Betrachten wir dazu ganz kurz den Unterschied zwischen einer ökonomischen Transaktion und einem Geschenk. Wir sind in unserer Gesellschaft gewohnt Tauschbeziehungen nach dem ökonomischen Muster zu vollziehen. Wir zahlen etwas, um etwas anderes zu bekommen und danach sind wir quitt (und wenn wir wollen erhalten wir noch eine Quittung). Mit Geld schaffen wir einen Wertausgleich für das erhaltene Gut. Ein Gleichgewicht ist geschaffen. Die eine Seite hat das Gut, die andere das Geld. So können wir Dinge austauschen ohne wirkliche Beziehungen eingehen zu müssen. Wir müssen die Verkäuferin im Supermarkt nicht fragen, wie es ihr geht. Das spart viel Zeit, stiftet aber keine Beziehung.

Das Gegenteil geschieht, wenn man etwas frei gibt, etwas verschenkt. Dies zeigt sich im Vergleich eines Restaurantbesuchs mit einer Einladung zum Essen. Beim Restaurantbesuch tauschen wir Geld gegen Essen, Trinken und

Hilfe verletzt, wo das beziehungsstiftende Potential des Gebens unterdrückt wird.

Service. Im besten Fall sind Gäste und Bedienung nett zueinander, aber durch die Bezahlung ist ein Ausgleich geschaffen, niemand schuldet danach irgendwem irgendetwas. Wenn man hingegen zum Essen eingeladen ist, dann bietet man seinen Gastgebern am Ende kein Geld für das erhaltene Essen, Trinken und Service an. Das wäre geradezu eine Beleidigung. Das Essen ist ein Geschenk, es wird frei gegeben, von den Gastgebern zu den Gästen, doch genau das entwickelt eine (relationale) Sogkraft. Dass man in der Zukunft irgendetwas zurückgeben wird, wird zwar nicht ausdrücklich verlangt oder gefordert (auch das wäre unhöflich), aber es ist doch zumindest eine Einladung, das zu tun und eine Einladung, die Beziehung weiter zu entwickeln und stärker werden zu lassen. Das Geben hat also eine geheimnisvolle, bindende Kraft. Geben stiftet Beziehungen bzw. hat das Potenzial dazu.

Hilfe verletzt, wo dieses Potential des Gebens zur Beziehung, unterdrückt wird, da die Empfangenden keine Chance haben zu Gebenden zu werden und etwas zurückzugeben. Wer nur empfängt, ohne jemals etwas geben zu können, dem beraubt man seinen Subjektstatus und verletzt seine Selbstachtung. Als These formuliert: *Hilfe verletzt, wenn die Hilfeempfänger nicht die Gelegenheit erhalten zu Gebenden zu werden.*

Natürlich ist in vielen Fällen der Hilfe ein direktes, unmittelbares Zurückgeben nicht immer möglich. Und man sollte auch auf keinen Fall den verhängnisvollen Fehler machen, Hilfe mit Freundschaft zu verwechseln. Jedoch sollte Hilfe immer darauf zielen, die Empfänger nicht zu Objekten, zu bloßen Konsumenten von Hilfe zu degradieren, sondern sie in ihrem Subjektstatus zu stärken und ihnen helfen ganz grundsätzlich Gebende zu werden. Eine ganz wichtige Rolle spielt dazu die

Erwerbsarbeit, durch die man etwas produzieren (auch Dienstleistungen) und der Gemeinschaft oder Gesellschaft zurückgeben kann. Aus diesem Grund ist die Arbeit auch eine wichtige Quelle von Würde und Selbstachtung. Natürlich ist diese Einsicht keinesfalls neu. Sie wird unter Thema ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ jedoch leider oft mehr beschworen als auch wirklich praktiziert, was unter anderem auch daran liegen mag, dass nicht immer deutlich genug ist, aus welchen Gründen ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ so entscheidend ist.

Eigenständigkeit und gesellschaftliche Teilhabe

Als Ergänzung möchte ich noch zwei weitere Thesen nennen, die mit den bisherigen Überlegungen eng zusammenhängen, sich jedoch nicht direkt aus ihnen ergeben. Voraussetzung dafür ist, dass wir die Anerkennungstheoretischen Überlegungen, die sich zunächst auf die Beziehung zwischen zwei Personen konzentriert, mit gesellschaftstheoretischen Überlegungen ergänzen. Denn weder existieren Menschen als Einzelwesen noch nur in Zweierbeziehungen⁸, sondern sie sind immer Teil von ge-

⁸ Und selbst in Zweierbeziehungen sind stets Dritte anwesend. Sei es in Form verinnerlichter gesellschaftlicher Normen oder in Form bedeutsamer Anderer, die die Zweierbeziehung beeinflussen, indem sie indirekt immer anwesend sind. In Hilfe können zudem auch Dritte verletzt werden, die nur indirekt in das Geschehen zwischen Hilfegebenden und Hilfeempfänger eingebunden sind. Eine Beispiel dafür ist die Scham die Eltern von Kindern empfinden können, die bei gutgemeinten Paketaktionen zu Weihnachten Hilfspaket mit teuren westlichen Spielsachen bekommen, die sich die Eltern niemals leisten könnten. Zur Problematik des Dritten siehe auch Harries Kritik an einer einseitigen dialogischen Orientierung (in diesem Band) sowie der sozialtheoretische Diskurs um die ‚Figur des Dritten‘ (Fischer 2008, Bedorf 2003).

sellschaftlichen Gefügen, durch die sie beeinflusst werden und die sie beeinflussen.

Verlängert man die letzte These gesellschaftstheoretisch so ergibt sich: Hilfe verletzt (indirekt), wenn diese nicht mittel- bis langfristig Eigenständigkeit und gesellschaftliche Teilhabe ermöglicht und fördert. Am besten geschieht dies, wenn die Hilfeempfänger größtmöglich daran beteiligt werden, die konkreten Bedingungen der

... mittel- bis langfristig Eigenständigkeit und gesellschaftliche Teilhabe fördern.

Hilfe mitzugestalten. Umgesetzt wird dies beispielsweise in partizipativen Ansätzen der Entwicklungszusammenarbeit.

Ungerechte Strukturen und unterdrückende Systeme

Sobald man nicht nur von Zweierbeziehungen sondern von gesellschaftlichen Gefügen ausgeht, stellen sich Fragen der gesellschaftlichen Teilhabe. Hier geht es jedoch nicht nur um Partizipation, sondern auch um (soziale) Gerechtigkeit. Was das heißt wird besser verständlich durch folgende Geschichte: Ein Mann spaziert an einem Fluss. Plötzlich hört er Hilfeschreie. Jemand droht zu ertrinken. Mutig springt er in den Fluss, bekommt den Ertrinkenden zu fassen und zieht ihn an Land. Nur wenige Tage später geschieht an der gleichen Stelle dasselbe: Er sieht jemanden ertrinken, springt hinein und rettet auch diese Person. Zwei Wochen darauf geschieht dieselbe Aktion ein drittes, drei Tage später ein viertes Mal. Auch danach wiederholt sich der Vorgang noch einige Male.

Der Mann in dieser Geschichte steht symbolisch für die Art und Weise wie Christen häufig helfen und ihre soziale Verantwortung leben. Gemeinden und Einzelpersonen, die verstanden haben, dass im Glauben Wort und Tat un-

trennbar miteinander verwoben sind, helfen sozial benachteiligten Kindern mit Hausaufgabenhilfe, bringen Obdachlosen Kaffee, spenden bei einer Hungersnot Notfallhilfe oder fahren gar in einem Einsatzteam in ein afrikanisches Land und helfen dort Brunnen und eine Kirche zu bauen. Das alles sind wertvolle und gute Taten, zu denen wir aufgerufen sind. Und doch: Wenn unser Einsatz für Gerechtigkeit und unsere Übernahme sozialer Verantwortung als Christen nur in solchen Aktionen besteht, dann agieren wir letztlich wie der Mann, der immer wieder Menschen aus dem Fluss rettet, sich aber niemals fragt: Wer um alles in der Welt wirft die ganzen Menschen in den Fluss? Auf unser Engagement übertragen fragen wir uns nicht: Wie kommt es, dass so viele Kinder in unserem reichen Land so stark sozial benachteiligt sind? Woher kommt das Elend der Obdachlosen in unseren Straßen? Warum kommt es in sogenannten Entwicklungsländern immer wieder zu Hungersnöten? Natürlich gibt es nicht ein Jemand, also eine Person oder eine Personengruppe, die die Menschen in den Fluss schmeißt. Verantwortlich ist vielmehr das, was wir Strukturen und Systeme nennen.

Menschen brauchen Strukturen und Systeme, um ihr Zusammenleben als Gruppen und als Gesellschaft zu organisieren. Beispielsweise braucht jede Gesellschaft ein Wirtschaftssystem, das bestimmt, wie knappe Güter (Nahrung etc.) verteilt und menschliche Bedürfnisse somit gestillt werden. Das Problem eines jeden Systems ist jedoch: Es kann, wie alles in der Welt, zum Götzen werden, d.h. es fängt an sich wie ein Gott zu verhalten. Sind die Systeme zunächst für den Menschen geschaffen, droht jedes System diese Beziehung umzukehren. So sind wir heute recht eindeutig an einem

Der Mensch ist in dieser Logik vor allem Human-kapital.

Punkt, wo unser Wirtschaftssystem zu einem Götzen geworden ist. Es scheint immer mehr, als seien wir Menschen für das Wirtschaftssystem gemacht und nicht andersherum. Hörten Menschen früher mittels eines Orakel auf die Wiesungen der Götter, so scheinen heute viele Politiker mit Furcht und Zittern darauf zu horchen, wie „die Märkte“ reagieren und führen deren alternativlose Wiesungen aus. Ein anderer Aspekt, wo man diese Pervertierung eines Systems sieht, ist, dass in unserer Welt nahezu alles in die Verwertungslogik der Märkte gerät. Fast alles kann mit Geld erworben werden und der Mensch selbst ist in dieser Logik vor allem Humankapital, „unser wichtigster Rohstoff“.

Prophetische Kritik an Verhältnissen, die Leid und Hilflosigkeit generieren.

Man könnte also sagen: Oft sind nicht nur die Menschen, sondern auch ihre Systeme „gefallen“. Anders gesagt gibt es nicht nur personale, sondern auch strukturelle und systemische Sünde. Das Böse nistet nicht nur in unseren

Herzen, sondern auch in den Strukturen. Sünde hat sich gewissermaßen institutionalisiert. Im Anfangsbild gesprochen stünde strukturelle Sünde für den „Mechanismus“, der die Menschen in den Fluss schmeißt. Persönliche und strukturelle Sünden sind oft zwei Seiten einer Medaille, d.h. sie greifen gut verzahnt ineinander: Auf der einen (persönlichen) Seite gibt es Egoismus, Gier und Sorge, auf der anderen (strukturellen) Seite gibt es Strukturen, die die Egoismus, Gier und Sorgen systematisch (aus)nutzen, fördern und anderes Handeln (z.B. selbstloses) bestrafen.

Mit anderen Worten: *Hilfe verletzt (indirekt), wo Hilfe blind und stumm bleibt angesichts von ungerechten Strukturen und unterdrückenden Systemen.* Wo Barmherzigkeit nicht Hand in Hand geht mit prophetischer Kritik an Verhältnissen, die Hilflosigkeit, Leid und

Ungerechtigkeit generieren, handelt man mindestens blind, wahrscheinlich schizophran und im schlimmsten Fall zynisch.

4. Schlussbemerkung

Wie sollten wir als Christen darauf reagieren? Erstens gilt es das prophetische Amt der Kirche wiederzuentdecken. Dieses besteht darin, dass wir als Christen bereit sind, ungerechte Strukturen und unterdrückende Systeme zu identifizieren und anzuklagen. Und dies in Art und Weise der alttestamentlichen Propheten, also in einer Mischung aus Gesellschaftskritik und Poesie, mit Leidenschaft, analytischer Klugheit, Phantasie und Kreativität. Wir haben den Sieg Christi über alles Böse, über alle Mächten, Gewalten und Systeme zu verkünden. Christus ist Herr nicht nur über Herzen, sondern über die ganze Welt samt ihrer Strukturen und Systeme.

Christen aus den reichen westlichen Ländern sollten hier vor allem bereit sein, sich von ihren Geschwistern aus den Ländern des Südens kritisch darauf hinterfragen zu lassen, wo sie mit ihrem Lebensstil in unterdrückende Systeme verstrickt sind, ohne dies womöglich zu bemerken.

... für jeden Dollar Entwicklungshilfe gehen zehn Dollar zurück in westliche Länder.

Zweitens sind wir aber auch dazu aufgerufen, an der Transformation dieser Strukturen und Systeme mitzuarbeiten. Wir sind dazu berufen, Gottes in Jesus Christus bereits begonnenes Reich nicht nur zu verkünden, sondern auch zu verkörpern. Hier heißt es Verantwortung zu übernehmen in der Gestaltung dieser Ordnungen, z.B. indem man an der Gestaltung einer gerechteren Wirtschaftsordnung oder eines gerechteren Bildungssystems mitarbeitet. Dies ist eine aktive Mitarbeit an Versöhnung.

Wie kann das konkret aussehen? Nehmen wir ein Beispiel aus der aktuellen

Schuldenkrise. Unser Wirtschaftssystem basiert auf Schulden. Es kann daher überhaupt nur in Gang bleiben und vor einem Zusammenbruch bewahrt werden, wenn die Wirtschaft regelmäßig wächst. Politiker und damit letztlich auch wir selbst müssen diesem System immer wieder ‚Opfer‘ bringen, um Wachstum herzustellen. Dies führt dazu, dass die Ressource Mensch intensiver belastet werden muss: mehr Arbeit für weniger Geld bei weniger Sicherheiten und folglich mehr Stress. International hat dies jedoch noch eine ganz andere Dimension. Viele nicht-westliche Staaten sind noch viel massiver verschuldet als westliche Staaten. Dies führt dazu, dass sie zur Zahlung von Zinsen und eventueller Schuldentilgung sehr viel Geld dafür aufbringen müssen, das nicht für die eigene Bevölkerung und die Entwicklung des eigenen Landes eingesetzt wird.⁹ Zudem führt es in die direkte Abhängigkeit von den Gläubigern, die diesen Ländern immer wieder Bedingungen vorgeben, beispielsweise dafür sorgen, dass große westliche Unternehmen, die in dem Land tätig sind, für die dortigen Gewinne kaum oder keine Steuern zahlen müssen. Erschreckende Untersuchungen zeigen, dass so für jeden Dollar Entwicklungshilfe, auf der anderen Seite zehn Dollar in westliche Länder zurück fließen (Shaxson 2011: 200). Christen sind aufgefordert, solche systemische Ungerechtigkeiten nicht einfach hinzunehmen, sondern sie aufzudecken, anzuklagen und sich für veränderte Bedingungen einzusetzen.

Mit Hilfe einer Anerkennungstheoretischen Perspektive, die mit einer gesell-

schaftstheoretischen Sichtweise erweitert wurde, konnten so verschiedene Möglichkeiten und Ursachen von Verletzungen sichtbar gemacht werden, die unabhängig von den Intentionen und Motiven der Helfenden geschehen können. Möglicherweise können sie dazu dienen, die Formen von Hilfe, in denen wir jeweils engagiert sind, kritisch zu beleuchten und – wo nötig – zu verändern.

Literatur

- Bedorf, Thomas 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- Benjamin, Jessica 1999. *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt/M.: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Butler, Judith 2005. Gewalt, Trauer, Politik: In: Dies. (Hg.). *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 36-68.
- Dohmen, Caspar 2008. *Let's Make Money. Was macht die Bank mit unserem Geld?* Frankfurt/M.: Büchergilde Gutenberg.
- Fischer, Joachim 2008. Tertiärität. Die Sozialtheorie des 'Dritten' als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Raab, Jürgen / Pfadenhauer, Michaela / Stegmaier, Peter / Dreher, Jochen / Schnettler, Bernt (Hg.). *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS Verlag. 121-130.
- Grenz, Stanley J. 2001. *The social God and the relational self. A trinitarian theology of the imago dei*. Louisville, Ky. u.a.: Westminster John Knox Press.
- Künkler, Tobias 2011a. *Lernen in Beziehung. Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen*. Bielefeld: Transcript.
- Künkler, Tobias 2011b: Das Subjekt des Weltbildes und die Subjektivierung des Glaubens. In: Faix, T.; Wüsch, H.G.;

9 Im Jahr 2005 zahlten die Industrieländer an 122 Länder Entwicklungshilfe in Höhe von ca. 58 Milliarden Dollar. Zugleich überwiesen dieselben Länder den Banken des Nordens jedoch ca. 482 Milliarden Dollar an Schuldendienst, also das neunfache (Dohmen 2008: 70).

Meier, E. (Hgs.): *Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild*. Marburg: Francke. 11-36.

Sennett, Richard 2003. *Respect. The Formation of Character in an Age of Inequality*. London: Penguin Books.

Shaxson, Nicholas 2011 *Schatzinseln. Wie Steueroasen die Demokratie untergraben*. Zürich: Rotpunktverlag.

Shults, F. LeRon 2003. *Reforming theological anthropology. After the philosophical turn to relationality*. Grand

Rapids: Eerdmans.

Todorov, Tzvetan 1998. *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Fischer .

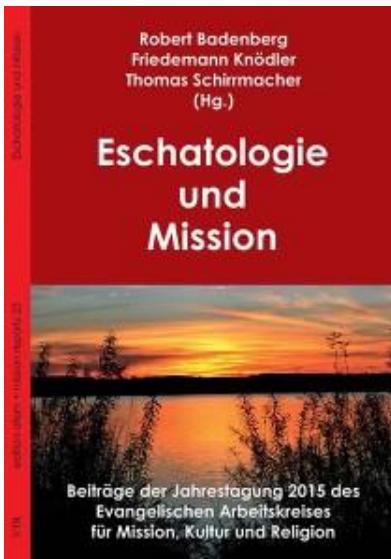
Volf, Miroslav 2012. *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*. Marburg: Verlag der Francke-Buchhandlung.

Zizisoulas, John 1997. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. Crestwood NY: St Vladimirs Seminary Press.

Neu erschienen:

R. Badenberg, F. Knödler, T. Schirmmacher (Hg.),
Eschatologie und Mission. Beiträge der Jahrestagung 2015 des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion.
 (Nürnberg: VTR, 2015, 106 S., 12€. Zu bestellen unter vtr-online.de)

Aus dem Inhalt:



Eschatologie und Ethik der Mission – Eine Hinführung (M. Borowski) ●
 Eschatologie und Mission oder Mission und Eschatologie (J. Reimer) ●
 Postmillennialistische Eschatologie und interreligiöser Dialog am Beispiel von W. Carey (C. Gfeller) ● L. Newbigins „eschatologische Epistemologie“ und die Mission im postmodernen Europa (T. Doetsch) ● Eschatologie und die Mission der Kirche – N. T. Wright (S. Straßburger & M. Böhm) ● Die Bedeutung der eschatologischen Haltung für das Konzept christlicher Schulen (W. Scheffler) ● Die doppelte Perspektive auf das Reich Gottes als Differenzkriterium der Eschatologie (H. Afflerbach) ● Der Prämillennialismus und seine Bedeutung für ein verantwortliches Leben in Gesellschaft und Umwelt (U. Neuenhausen) ● Sechs evangelikale Modelle der Endzeit im Vergleich (T. Schirmmacher) ●

Die Evaluation von Missionaren: Welche Fragestellungen ergeben sich aus der Erfahrung von Missionaren?

Pamela LaBreche

.....
Missionare erleben vielfältige Evaluations-Prozesse, sowohl formale als auch informelle, durch unterschiedliche Interessengruppen (z. B. Sendeorganisationen, Kirchen und nationale Partner). Obgleich es eine Vielzahl an Literatur über Leistungsbewertung und Leistungsmanagement im Allgemeinen gibt, sind die speziellen Fragen, die mit der Evaluation von Missionaren zu tun haben, selten angesprochen worden. Eine kleine Studie, die aus Interviews mit acht Missionaren bestand, lenkte die Aufmerksamkeit auf einige Themen, die näherer Betrachtung wert sind. Dieser Artikel fasst die Ergebnisse der Studie zusammen in Hinsicht auf die beurteilenden Personen sowie die Absichten, Inhalte und Mittel der Bewertung. Es werden einige vorläufige Schlussfolgerungen gezogen, die den Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen bilden können.
.....

Pamela LaBreche arbeitet seit 1996 als Missionarin in Rumänien, zurzeit in Zusammenarbeit mit United World Mission. Sie arbeitet an dem Areopagus Centre for Christian Education and Contemporary Culture sowie einem kirchlichen Programm für internationale Studenten. Zuvor war sie u.a. in der Schulung von Missionaren und Personalentwicklung engagiert. Sie ist Doktorand an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Leuven, Belgien. Email: plabreche5@gmail.com

Einleitung

Bill¹ ist seit 22 Jahren Missionar und Mentor für Gemeindegründer. Ihm gefällt die Art und Weise, wie seine Organisation momentan monatliche und jährlich Evaluationen der Arbeit durchführt. Dies geschieht mit genügend Flexibilität, sodass seine Arbeit anhand der von ihm selbst gesetzten Ziele bewertet werden kann. In seiner ersten Dienstperiode jedoch erlebte eine so traumatische Bewertung, dass er fast den Dienst quittiert hätte. Er gesteht daher,

dass ihn Perioden ohne allzu viel Aufsicht, wenn seine Supervisoren weit weg sind, durchatmen lassen.

Angelo ist ebenfalls seit 22 Jahren Missionar, davon meist relativ unabhängig und ohne Aufsicht. Er hält Evaluation als Teil eines Coaching für wichtig, um in seiner Arbeit fokussiert zu bleiben und voranzukommen. Er schätzt auch die Anregungen von außen als Hilfe zur Objektivität, da er dazu tendiert, sich selbst zu hart zu bewerten.

Auch Mary hat in ihrem momentanen Dienst wenig Rückmeldungen bekommen und würde gerne mehr Anregungen durch einen Supervisor erhalten. Aber sie fragt sich, ob dieses Feedback tatsächlich hilfreich wäre, da Veränderungen in ihrer Organisation dazu geführt haben, dass sie sich von dieser entfremdet fühlt.

Martha steht schon lange in einem Missionsdienst, in dem Evangelisation kein wesentlicher Bestandteil ist. Nachdem sie nun in einen Arbeitsbereich gewechselt ist, in dem Prä-Evangelisation eine wichtige Rolle spielt, verlor sie die Unterstützung einer Kirche, die befand, dass sie nicht ausreichend evangelisiere. In den bisherigen Gesprächen war dies nie als Bewer-

1 Die Namen wurden verändert.

tungskriterium für ihre Arbeit genannt worden, sondern man hatte Unterstützung für das, was sie tat, ausgedrückt. Obwohl sie dem Missionskomitee schrieb, um ihren Dienst zu erläutern und zu sagen, dass sie die Argumentation nicht nachvollziehen könne, bekam sie nie eine Erklärung für die veränderte Meinung und die Unterstützung wurde eingestellt.

Sie bekam nie eine Erklärung, warum die Unterstützung eingestellt wurde.

Diese Beispiele, die aus meiner Pilot-Studie stammen, zeigen einige Punkte in Bezug auf die Bewertung von Missionaren, die es wert sind, weiter untersucht zu werden. Eine solche Untersuchung kann hoffentlich dazu beitragen, dass die beste Praxis in Hinsicht auf die Ziele, Prozesse und intendierten Ergebnisse der Evaluationen gefunden wird und sich die Effektivität der Missionare erhöht.

Es gibt eine Vielzahl an Literatur zu den Themen Leistungsmanagement und Leistungsbewertung (*performance appraisal*, PA)² von Einzelpersonen sowie eine ständig wachsende Literatur zur Evaluation von Programmen und zu Evaluations-Theorien. Die Praxis der formalen Leistungsbewertung ist spätestens seit den 1920er Jahren erforscht worden (DeNisi and Pritchard, 1991:253). In einem Artikel aus dem Jahr 1957 (Nachdruck 1972) formuliert McGregor drei Zwecke, denen PA dienen kann: (1)

2 „Performance appraisal“ (Leistungsbewertung) ist eine formale Evaluation, die normalerweise ein- bis zweimal im Jahr anhand von Kriterien und Prozesse geschieht, die von der jeweiligen Organisation festgelegt werden (DeNisi and Pritchard 2006:254). „Performance management“ (Leistungsmanagement) bezeichnet “[a] broad set of activities aimed at improving employee performance” (DeNisi and Pritchard, 2006:255).

Beurteilungen zur Begründung für Gehälter, Beförderungen, Kündigungen usw. (2) Rückmeldungen an die bewertete Person, wie sie arbeitet und welche Veränderungen vielleicht nötig ist; (3) Grundlagen für Coaching oder Beratung (1972:133-134). Diese Ziele lassen sich leicht zwei Kategorien zuordnen, die in Evaluationen oft gebraucht werden, nämlich die summative Evaluation (d.h. eine bewertende Auswertung, die z.B. für Entscheidungen darüber gebraucht wird, ob ein Programm begonnen bzw. fortgesetzt werden soll) und die formative Evaluation (in welcher es um Veränderungen oder Verbesserungen geht, die z.B. der Weiterentwicklung einer Person dienen können) (Scriven, 1996:151ff; Davidson, 2005:14-16).

McGregor stellte die traditionelle PA-Methode infrage, welche vor allem summativ war. Stattdessen propagierte er Peter Druckers Verfahren des Zielvorgaben-orientierten Managements (*management by objectives*, MBO), welches die Mitarbeiter bei der Festlegung der Ziele miteinbezieht, indem diese ihre eigenen Stärken und Schwächen eingeschätzt und dann konkrete Pläne zum Erreichen der Ziele entwerfen. Die MBO-Methode stand von den 1960er Jahren bis in die 1980er Jahre im Mittelpunkt der Evaluationspraxis (DeNisi und Pritchard, 1991: 259-260).

Seit den 1960er Jahren hatte jedes Jahrzehnt seine eigenen Motivationsgründe für die Entwicklung besserer Mittel für die Leistungs-Bewertung. Oft war der Anstoß der Wunsch, Regierungsprogramme gerechter, effizienter und wirksamer zu machen (Winston, 1999:95-96; Stufflebeam, 2001:8).

Ein Großteil der Forschung bis in die 1980er Jahre konzentrierte sich auf die kognitiven Aspekte der PA – ein Resultat des zunehmenden Gebrauchs der MBO-Methode (Townley, 1999:290). Jedoch wurde im Rückblick erkannt, dass diese

Art der Studien nicht zu nützlicheren Leistungs-Bewertungen führten (Banks und Murphy, 1985:336; Bretz et al., 1992:331-332) und dass die Forschung wichtige andere Aspekte vernachlässigt hatte, wie z. B. die sozialen Aspekte der Evaluation und mögliche äußere Hemmnisse. Seit den frühen 1990ern gab es den Trend, Methoden zu untersuchen, die Organisationen helfen, die Leistung von Einzelpersonen zu verbessern und Bewertungssysteme zu schaffen, die mehrere Informationsquellen für das Feedback und mehrfache Indikatoren für Erfolg nutzen, wie z.B. die Methoden der „Balanced Scorecard“ oder des „Return on Investment“ (DeNisi und Pritchard, 1991:260).

Besondere Bedürfnisse von Non-Profit-Organisationen.

Neuere Forschungen und Methoden beschäftigen sich mit dem Einfluss situationsbedingter Hemmnisse auf die individuelle Leistung, seien es individuelle oder systemimmanente Faktoren (z.B. Cardy u.a., 2009; Wood

und Mansour, 2010:209-210). Auch wurden die Unterschiede beachtet, die zwischen dem öffentlichen, dem privaten Sektor sowie Non-Profit-Organisationen bestehen und aus denen sich unterschiedliche Bedürfnisse und Beschränkungen hinsichtlich des Leistungsmanagements und der Evaluation ergeben (z.B. Collins 2004:4ff).

Obwohl sowohl theologische als auch praktische Überlegungen die Frage sinnvoll erscheinen lassen, wie die Erkenntnisse der allgemeinen Evaluations-Forschung am besten auf die Evaluation von Missionaren angewendet werden können, ist dieses Thema in der missiologischen Literatur kaum behandelt worden – und das trotz der Tatsache, dass Missionars-Evaluationen auf unterschiedlichen Ebenen bereits stattfinden und dass aufgrund der besonderen Rolle

des Missionars diese Evaluation eine komplexe Aufgabe ist. Hay et al. (2007) widmen ein Kapitel ihres Buches der Bedeutung der Mitarbeiter-Entwicklung und weist hier auf notwendige Verbesserungen auf diesem Gebiet hin und empfiehlt eine MBO-Evaluation. Zwei aktuelle Veröffentlichungen über Rechenschaft in Missionsorganisationen (Baker und Hayward, 2010; Bonk, 2011) behandeln das Thema der Evaluation sowie andere Aspekte der Rechenschaft,³ insbesondere unter einer ethischen Perspektive. Das von Bonk herausgegebene Buch, das umfassender auf diese Thematik eingeht, behandelt diese Frage anhand von Fallstudien. Während andere Artikel über Missionars-Evaluation Fälle von Ineffektivität untersuchen und Merkmale effektiver Missionare erarbeiten, geht es in Bonds Band mehr um die Selektion von Missionaren als um Missionare, die schon auf dem Feld sind.

Dieses Thema ist in der missiologischen Literatur kaum behandelt worden.

Dass der Zusammenhang zwischen der Effektivität des Dienstes von Missionaren und ihrer Evaluation ein wachsendes Interesse bei Missionsorganisationen findet, zeigt sich in der Tendenz zu metrischen Berichts-Systemen.

Dass die wichtigsten Interessengruppen in Missionsorganisationen Informationen darüber wollen, ob die Organisationen (und damit auch ihre Mitarbeiter) effektiv sind – d.h. die erwünschten Resultate erzielt werden können – , ist auch eine Beobachtung, die Steve Moore

³ Eine Suche in Datenbanken und Bibliographien zur Rechenschaft in Missionsorganisationen führt zu weitaus mehr Ergebnissen mit Bezug auf finanzielle Angelegenheiten als auf die Leistung von Missionare in ihrer Arbeit.

bei seiner Diskussion der metrischen Systeme von Missionen (2009) macht. Dieses Interesse ist vielleicht einerseits ein Resultat des allgemeinen gesellschaftlichen Trends, Rechenschaft von öffentlichen und gemeinnützigen Organisationen einzufordern, und andererseits ein Resultat der

.. der allgemeine gesellschaftliche Trend, Rechenschaft einzufordern.

Wirtschaftskrise, die dazu führte, dass Missionsorganisationen sich genötigt fühlten, ihre Existenz zu rechtfertigen, um die Spendeneingänge zu sichern. Eine gesonderte Studie wäre nötig, um die Geschichte der Missionars-Evaluation nachzuzeichnen. Diese Studie konzentriert sich darauf, wie Missionare die gegenwärtige Situation erleben.

Die durchgeführte Studie

Um einige der Themen zu erkunden, die in einem besonderen Zusammenhang mit der Evaluation von Missionaren stehen, habe ich zwischen Oktober und Dezember 2012 eine begrenzte Anzahl von Interviews durchgeführt.

Es wurde acht Personen (darunter ein Ehepaar) interviewt, die alle mindestens acht Jahre Missionare gewesen sind (im längsten Fall seit 28 Jahre, wovon 9 Jahre auf dem Missionsfeld verbracht wurden und der Rest in verschiedenen Aufgaben in Nordamerika und internationaler Arbeit; eine weitere Person hat ihre Dienstzeit zwischen internationaler Arbeit und einer Aufgabe in Nordamerika geteilt). Alle sind Mitglieder von Glaubensmissionen oder denominationalen Missionsorganisationen. Bis auf eine Person haben alle Interviewten Arbeitserfahrung in mindestens zwei Organisationen, entweder aufgrund eines Wechsels oder durch eine zeitweise Personal-Überlassung. Die meisten verfügen über Arbeitserfahrung in mehr als einem Arbeitsfeld, meistens in Europa. Die Interviews waren halb-strukturiert

und umfassten Fragen zu den Zielsetzungen der erlebten Evaluationen, zu den durchführenden Personen, zu den Mitteln und Inhalten, zu den affektiven Dimensionen der Evaluation und außerdem die Fragen, inwiefern die Evaluierten die Bewertung als hilfreich empfanden und welche Spannungen oder Probleme sie erlebten.

In Hinsicht auf die Zielsetzung dieser Studie wurde „Evaluation“ im weiten Sinne als bewertende Rückmeldung (formal oder informell) hin Bezug auf den Dienst der Missionare verstanden. Im Folgenden fasse ich die entscheidenden Punkte zusammen, die meiner Meinung nach weiterer Untersuchung wert sind. Es geht nicht darum, die Probleme zu beantworten, die im Laufe der Interviews zu Tage gekommen sind.

Ich habe die Themen anhand den Fragen wer (die evaluierenden Personen), warum (die Zielsetzungen), was (Inhalte) und wie (Mittel der Evaluation) kategorisiert. Diese Kategorisierung bot sich als eine einfache Art und Weise an, um die Fragen zu sortieren, wobei natürlich auch andere Klassifizierungen möglich gewesen wären.

Selbst eine kurze Studie wie diese, offenbart, dass Missionaren bestimmte Fragestellungen gemeinsam sind: Wem bin ich verantwortlich und kennen mich diese Personen gut genug, um mich zu bewerten? Wofür bin ich verantwortlich und wie soll das gemessen werden? Diese Frage entziehen sich einfachen Lösungen. Aber ohne gut überlegte Antworten kann eine Evaluation zu nichtssagenden oder kontraproduktiven Ergebnissen führen, anstatt zur erhöhter Effektivität im Dienst beizutragen.

Wofür bin ich verantwortlich und wie soll das gemessen werden?

Die angesprochenen Problemfelder:

Wer sind die evaluierenden Personen?

Evaluation durch Personal der Missions-Organisation:

Im Großen und Ganzen haben die Interviewpartner ähnliche Strukturen für die formale Evaluation erlebt: Es sind routinemäßig Berichte anzufertigen, die direkt an einen Vorgesetzten gingen, der entweder der Leiter des Teams oder ein regionaler Leiter sein kann und der dann je nach Vorgaben in den Leitungsstrukturen an eine höhere Ebene weiter berichtet. Mehrere der Interviewten hatten sich gegenüber einem lokalen oder regionalen Team für ihre Arbeit zu verantworten. Über die Hälfte erzählten von längeren Perioden in dieser Dienstzeit, wo sie faktisch niemandem innerhalb ihrer Organisation Rechenschaft abzulegen hatten. Andere erstatteten regelmäßig einen Bericht an einen Leiter in der Ferne. Geographische Nähe schien weniger Bedeutung zu haben als die Häufigkeit und Qualität der Kommunikation. Im Allgemeinen waren sie zufrieden mit ihrer Beziehung zu ihren Supervisoren, auch wenn einige schwierige Erfahrungen gemacht hatten, die sie in der Beziehung zu Supervisoren vorsichtig werden ließ. Eine Person, die selbst Erfahrung in der Administration von Missionsorganisationen hatte, meinte, dass viele Leiter – vielleicht die Hälfte – nicht kompetent für Evaluationen sind und diese Aufgabe als Last empfinden. Während also eine Organisation ein gutes Evaluierungs-System besitzen mag, leidet der Prozess dann doch aufgrund der ausführenden Personen.

Einige Evaluationen werden von Leitern mit unzureichender Kenntnis der lokalen Verhältnisse durchgeführt. Ein Inter-

view-Partner berichtete, wie die Zukunft seiner Arbeit von der Zustimmung durch die höhere Administrationsebene abhing, die zu dem Schluss kam, dass die Arbeit des Missionars schon abgeschlossen war und er weiterziehen sollte. Der Missionar meinte jedoch, dass diese Bewertung auf unzureichender Information beruhte und dass sich aus dem größeren Zusammenhang ein ganz anderes Bild ergäbe. Nach Meinung dieses Missionars sind allgemein diejenigen, die in Missionsorganisationen als „gute Leiter“ gelten, „Visionäre“ und Motivatoren. Jedoch seien sie nicht immer offen für die Visionen anderer und sähen daher möglicherweise nicht, wie die Vision eines Missionars zu den Zielsetzungen der Organisation passe, und ignorierten daher die Ziele des Missionars. Mehrere der interviewten Missionare empfanden den Stress, der sich aus dieser Situation ergibt. Obwohl sie sich objektive Evaluation wünschten und bejahten, dass innerhalb einer Organisation auf eine einheitliche Zielsetzung für die Arbeit hingearbeitet werden müsse, hätten sie lieber gar keine Evaluation als aufgrund der persönlichen Vision einer anderen Person zu Veränderungen gezwungen zu werden.

Evaluation durch die Heimat-Gemeinden:

Alle interviewten Personen wurden in gewissem Grade durch einzelne Gemeinden unterstützt, von denen die Mehrzahl keine formalen Evaluations-Mechanismen hatten. In diesen Fällen tendieren die Gebetsbriefe der Missionare dazu, zum primären Berichts-Medium zu werden. Wenn ein formaler Bericht gefordert wurde – gewöhnlich einmal pro Jahr –, verstanden die Missionare dies so, dass die Fortsetzung oder die Höhe der Unterstützung davon ab-

Evaluationen durch Leiter, die unzureichende lokale Kenntnisse haben.

hing. Ein Interview-Partner beobachtete, dass diejenigen Gemeinden, die jährlich schriftliche Berichte forderten und diese für die Entscheidungen über die Unterstützung benutzten, zu ihnen meist nur eine geringe Beziehung hatten. Diejenigen Gemeinden, zu denen sie die engsten persönlichen Beziehungen hatten und von denen sie regelmäßig Besuch bekamen, forderten keine formalen Berichte, und seien doch gleichzeitig die Kirchen, denen gegenüber sie sich am meisten zur Rechenschaft verpflichtet fühlten.

Gebetsbriefe tendieren dazu, zum primären Berichtsmedium zu werden.

Evaluation durch die nationalen Partner

Unterschiedlich fielen die Antworten auf die Frage aus, ob die nationalen Partner formal oder informell in den Evaluierungs-Prozess mit einbezogen waren. Bei zwei Personen war die Rechenschaft gegenüber einem nationalen Partner in den Evaluations-Prozess eingearbeitet worden. Andere bekamen informelle Rückmeldungen im Verlauf des regelmäßigen Austausches während der gemeinsamen Arbeit. Ein Betroffener, bei dem die Rechenschaft gegenüber einem nationalen Pastor während seiner ersten Dienstperiode fest eingebaut war, schilderte dies als sehr positive Erfahrung. Andere dagegen sprachen von der Schwierigkeit, ehrliche Rückmeldungen von nationalen Mitarbeitern zu bekommen, was manchmal an deren finanzieller Abhängigkeit lag, meist jedoch an kulturellen Faktoren.

Was in den Interviews oft zum Ausdruck kam, war der Wunsch nach einer offenen, vertrauensvollen Beziehung zwischen Evaluierendem und Evaluiertem sowie nach beziehungsorientierten Supervisoren mit einem pastoralen Herz. Evaluation wurde dann am positivsten bewertet, wenn sie innerhalb einer Ge-

meinschaft geschah. Andererseits hatte ungefähr die Hälfte der Interviewten Evaluationen erlebt, die bestenfalls „wertlos“ waren und im schlimmsten Fall unfair oder gar traumatisch. Diese negativen Erlebnisse führten zu größerer Zurückhaltung oder einer ambivalenten Haltung gegenüber Evaluations-Prozessen, insbesondere gegenüber der Person, die die Evaluation durchführt.

Was sind die Ziele der Evaluation?

Formative versus summative Evaluation:

Die ambivalente Haltung gegenüber Evaluationen hängt vielleicht zum Teil mit den unterschiedlichen Zielsetzungen der Evaluationen ab sowie mit der Unklarheit darüber, wie und von wem diese gesetzten Ziele erreicht werden sollen. Auch ohne die Frage vertieft untersucht zu haben, zeigen die Interviews, dass ein Mangel an Klarheit über die Absicht(en) der Evaluation auf Seiten der Organisation für die Missionare einige Anspannung erzeugt. Einige Interview-Partner erwähnten, dass sie keine Ahnung hätten, wie von ihrem Bericht Gebrauch gemacht würde, obgleich sie es für möglich hielten, dass einige der Informationen zum Fundraising benutzt würden oder zur Begründung der Daseins-Berechtigung der Organisation und ihrer Ausgaben gegenüber den Spendern.

... der Wunsch nach einer vertrauensvollen Beziehung innerhalb der Evaluation.

Im Allgemeinen – wenn auch nicht immer – lieferte die Evaluierung auch die Grundlage für weitere strategischen Planungen. Diejenigen, die die positivste Einstellung gegenüber Evaluationen zum Ausdruck brachten, betrachteten diese als Instrument, um sich selbst zu motivieren und weiterzuentwickeln, und erlebten sie im Kontext einer Beziehung

zu einem Supervisor oder zu einem Team, die sich als Unterstützung für den Evaluierten verstanden.⁴ Ein Interview-Partner drückte den Wunsch aus, dass die Evaluationen durch Gemeinden mehr den Charakter einer Zusammenarbeit bekämen, wo Synergien geschaffen werden

... ein Instrument, um sich zu motivieren und weiterzuentwickeln

und man voneinander lernt. Er nannte als Beispiel einen Bericht für das Missionskomitee einer Kirche, aus dem ein Dialog über mögliche neue Strategien entstand, einschließlich einer noch direkteren Beteiligung der Kirche in seiner Arbeit.

Die Legitimation der Evaluation:

Eine Frage, die mit den Zielen der Evaluation zusammenhängt, ist die ihrer Legitimation. Alle Interview-Partner hielten eine „Leistungs-Bewertung“ für legitim – innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen. An erster Stelle halten sie eine Rechenschaft gegenüber denjenigen für angebracht, die in ihre Arbeit investieren, da ihre Spender sich ja auch für ihren Umgang mit Geld verantworten müssten. Auch der Screening-Prozess durch die Sende-Organisationen wurde als angebracht und wertvoll betrachtet.

Gewisse Spannungen traten jedoch hinsichtlich des summativen Evaluations-Aspektes zu Tage, und zwar insbesondere im Verhältnis zu Gemeinden, die Evaluationen durchführen. Denn hier wird den Missionaren das Gefühl vermittelt, sie müssten sich für die Unter-

stützung rechtfertigen. Diese Dynamik scheint sich zu verstärken, wenn Wechsel in den Missions-Komitees oder bei den Pastoren stattfinden, wodurch die Missionare immer wieder mit Leuten zu tun haben, die relativ wenig über den Umfang und die Zielsetzung ihrer Arbeit oder sie persönlich wissen, aber über ihre Unterstützung entscheiden.

Die Bedingungen für eine legitime Evaluation, wie sie von den interviewten Personen definiert wurden, sind die Einbeziehung der eigenen Berufung und der eigenen Zielsetzungen sowie von Ereignissen, die jenseits dessen liegen, was der Missionar zu bewirken vermag, d.h. die im „Verantwortungsbereich“ des Heiligen Geistes liegen. Als legitime Bereiche für eine Evaluation wurden die Treue zur der Aufgabe, zu der man berufen wurde, genannt sowie der Nachweis, welche Schritte man unternommen hatte, um dieser Aufgabe treu nachzukommen. Des Weiteren wurde das Erreichen klarer Ziele genannt und Rechenschaft über die Zeiteinteilung.

Was sind die Inhalte der Evaluation?

Quantitative versus qualitative Datenerhebung:

Obleich kein Interview-Partner gegen die Erhebung quantitativer Daten war, bestand doch eine beachtliche Skepsis hinsichtlich deren Werts.

Eine Person brachte zum Ausdruck, was die gemeinsame Meinung zu sein scheint, nämlich, dass quantitative Daten bestenfalls als Hintergrundinformation für qualitative Daten dienen, welche mit größerer Wahrscheinlichkeit ein wahres Bild über die Effektivität einer Arbeit vermitteln. Auch wenn keiner sich persönlich dazu gedrängt fühlte, Zahlen zu liefern, um „Resultate zu

... eine beachtliche Skepsis hinsichtlich des Wertes von quantitativen Daten.

4 Dies stimmt mit den Resultaten der Studie von Baja überein, die den Gebrauch von Projekt-Evaluationen durch Geber und Empfänger untersucht. Die Geber wünschten, Rechenschaft zu empfangen und das Projekt-Management zu verbessern. Die Empfänger wünschten sich Reflexion und eine neue Perspektive auf ihre Arbeit (1997:19).

vorzuweisen“, so empfinden sie doch in gewissem Maße die vielen „Wie viel“-Fragen in den Bewertungs-Fragebögen als einen Druck in diese Richtung. Das wurde häufiger in Bezug auf die jährlichen Fragebögen genannt, die von den unterstützenden Kirchen kamen und die sehr generell und im Einheitsformat gehalten waren und so alle Missionare erfassen sollten, die die Kirche unterstützte.

Der Bedarf nach Flexibilität und die Bedeutung persönlicher Ziele:

Ein Missionar brachte seine große Zufriedenheit über eine Veränderung der Evaluations-Prozeduren in seiner Organisation zum Ausdruck, durch die größere Flexibilität geschaffen wurde, z.B. indem man von dem „Einheitsformat“, das für alle passen sollte, wekam und stattdessen eine Form des Berichtens einführt, die die Evaluation auf der Grundlage der persönlichen Ziele des Missionars durchführt. Solche „Maßanfertigung“ der Evaluation je nach Kontext war ein durchgehendes Thema in den Interviews.

Wie jedoch eine Person hervorhob, ist Vorsicht geboten, damit nicht nur anhand erreichbarer, messbarer Ziele evaluiert wird. Wenn nur das bewertet wird, wo hat dann der Glaube noch einen Platz? In Bezug auf das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Handeln gilt, dass die Resultate nicht immer so sind, wie gewünscht, selbst wenn alles Machbare getan wurde, um diese Resultate zu erzielen. Möglicherweise werden Ergebnisse auf einem Gebiet erreicht, das der Missionar gar nicht ins Visier genommen hatte.

Ganzheitlichkeit:

Eine Missionarin berichtete, dass es einfach gewesen war, ihrer Evaluation auf die geleistete Arbeit zu beschränken, als sie eine säkulare Arbeitsstelle hatten. Als es aber um die Evaluation ihres

Dienstes als Missionarin ging, wurde Evaluation ein sensibleres Thema, weil „der Dienst mein Leben ist ... der Dienst definiert in weitaus größerem Umfang, wer ich bin.“

Eine Interview-Frage betraf die Kategorien, die die Interviewten am ehesten selbst für eine Selbst-Bewertung nehmen würden. Fasst man die Antworten zusammen, dann stehen an erster Stelle die Treue zur Arbeit und zum Ziel des Dienstes, die Zeiteinteilung, das Ergreifen von Möglichkeiten usw. Andere herausragende Bereiche waren die Quantität und Qualität persönlicher Beziehungen, die Verbindung zu Gott und das Aufmerken auf den Heiligen Geist, Charakter-Entwicklung und das Umsetzen der mit dem Dienst verbundenen Werte. Weiterhin wurden das Familienleben, kulturelle Integration und die Reproduzierbarkeit der Arbeit genannt.

Bei einer Selbst-Bewertung steht die Treue zur Arbeit an erster Stelle.

Mehr als eine Person erwähnte die Notwendigkeit, der Tendenz entgegenzuwirken, in die „falsche Richtung“ zu laufen, indem man primär nach Resultaten fragt statt nach der Treue zu Gottes Ruf, denn „man kann immer Treue bewerten ... aber man kann nicht immer die Resultate bewerten, weil wir nicht immer wissen, was Gott vorhat“. Eine Interview-Partnerin brachte ihre Wertschätzung für Member-Care-Mitarbeiter zum Ausdruck, die nach ihrem Empfinden „gute Evaluationen“ machten. Sie beurteilte auch den Einsatz von psychologischen Tests und anderen Methoden zur Selektion von Missions-Kandidaten positiv. Andere dagegen leugneten zwar nicht die Berechtigung solcher Tests, hinterfragten aber, ob diese in angemessener Weise gebraucht würden. Diese Art der Bemerkungen scheinen darauf hinzuweisen, dass Missionare wahrscheinlich ein breites Spektrum an Faktoren als rele-

vant für eine Evaluation betrachten und nicht nur die „Arbeitsleistung“. Ihrer Ansicht nach ist das Erreichen der Arbeitsziele an und für sich nicht ausreichend für eine summative Evaluation, weil der alleinige Blick auf diesen einen Faktor ein Bild vermitteln könne, das entweder negativer oder positiver ist als das Bild, welches sich aus einer größeren Perspektive ergibt.

Ein „Hinterherhinken“ der Gemeinden:

Mehr als ein Interview-Partner gab die Rückmeldung, dass die Gemeinden meist standardisierte Formulare an alle von ihnen unterstützten Missionare versenden und nach derselben Information fragen, oft in Form von quantitativen Angabe (wie viele Menschen haben sich bekehrt, eine Jüngerschaft-Schulung durchlaufen, usw.). Wenn das tatsächlich zutreffend beschreibt, wie Evaluation durch die Mehrzahl der Kirche geschieht, dann scheinen diese bei der Methode der Datenerhebung hinter den Missionsgesellschaften hinterherzuhinken.

Standardisierte Formulare für alle unterstützten Missionare.

Ein Interview-Partner beschrieb lachend die Rückseite eines Fragebogen, wo erläutert wurde, dass die Antworten nicht „zurecht gedreht“, sondern näher spezifiziert werden sollten, falls sie nicht zu den Fragen passen sollten.

Welches sind die Mittel der Evaluation?

Das Überwiegen von Berichten über die eigene Arbeit:

Alle Interview-Partner bestätigten, dass Berichte über die eigene Arbeit das Hauptinstrument für Evaluationen sind. Einige hatte nur gelegentlich Besuch von Supervisoren, welche sie nur zum Teil in ihrer Arbeitssituation erlebten. Eine Person, die über bedeutende Erfahrung in

der Verwaltung einer Missionsorganisation hatte, äußerte das Bedenken, dass das große Maß, indem auf Selbst-Berichte zurückgegriffen wird, diese zu einem „fragwürdigen“ Instrument machen. Das gilt insbesondere, weil mehr und mehr Teams nur virtuell zusammenarbeiten, so dass vorort jeder allein ist.

Die meisten der interviewten Missionare schienen jedoch keine allzu großen Bedenken an der Zuverlässigkeit von Evaluationen zu haben, die vor allem auf ihren Berichten über sich selbst beruhen. Grund dafür ist meiner Meinung nach wahrscheinlich ihr ernsthaftes Bemühen, exakt zu berichten.

Der Wunsch nach Gemeinschaft:

Paradoxerweise räumen die Interview-Partner ein, dass sie meist ganz allein den Inhalt ihrer Berichte bestimmen, während sie doch alle das Anliegen hatten, ihre Arbeit gemeinsam mit Kollegen innerhalb einer missionalen Gemeinschaft zu bewerten, und die Sichtweise anderer als Chance zur Weiterentwicklung ihrer Arbeit begrüßten. Sie brachten wiederholt den Wunsch nach einem relationalen Evaluationsprozess zum Ausdruck. Einige Personen sagten, dass ihre Geduld mit auszufüllenden Formularen an ihre Grenze gekommen sei oder dass sie Sorge hätten, dass die schriftlichen Berichte falsch verstanden werden. Ein Teilnehmer erzählte, dass er gelernt hatte seine Berichte zu reflektieren und zu überarbeiten, nachdem er erlebt hatte, viel mehr geschrieben zu haben, als die Empfänger lesen mochten. Das Schreiben von Berichten wurde nur dann als hilfreich angesehen, wenn es Rückmeldungen darauf gab.

.. die Sorge, dass die schriftlichen Berichte falsch verstanden werden.

Vorläufige Schlussfolgerungen aus der Pilotstudie

Diese Studie war nur als Pilotprojekt gedacht, um Hinweise auf potentielle Bereiche für weitere Untersuchungen zu erhalten. Die geringe Zahl der Interviews erlaubt keine Verallgemeinerungen. Aber es ergab sich eine Anzahl von Gemeinsamkeiten in den berichteten Erfahrungen, die die folgenden (vorläufigen) Beobachtungen erlauben:

1. Das Thema der Evaluation lässt sich nicht von generellen Organisations- oder System-immanenten Aspekten und Werten behandeln. Dies ergab sich nicht aus Antworten auf konkrete Fragen, sondern ließ sich als allgemeiner Tenor heraus hören, wenn die interviewten Missionare ihre Erfahrungen reflektierten. Darum sollte bei der Bewertung von Evaluations-Prozessen und von deren Ergebnissen berücksichtigt werden, welche Rolle die Strategie-

Mitarbeiter
motivieren
oder das
Leben aus
ihnen
saugen?

Planung, der Grad des Vertrauens, die Auswahl der Vorgesetzten sowie die (impliziten oder expliziten) Rollen der Team-Leiter, die Anzahl der formellen Evaluationsabläufe und die Philosophie hinter den Evaluationen

jeweils spielen. Ein Interview-Partner verglich seine Erfahrung in zwei verschiedenen Organisationen, von denen die eine „Werte-orientiert“, die andere „Regel-orientiert“ arbeitete, und kam zu dem Schluss, dass erstere die Mitarbeiter motivierte, während die andere „das Leben aus ihnen saugte“.

2. Die Leiter der Organisationen sollten das große Stör-Potenzial von Veränderungen innerhalb der Organisation für Evaluations-Prozesse bedenken. Mehr als eine der interviewten Personen hatte lange Phasen ohne Supervision erlebt aufgrund von Veränderungen in der Struktur oder der Leitung ihrer Organi-

sation. Mehrere beklagten auch, dass sie sich in ihrer Arbeit, zu der sie berufen worden waren, ins Abseits gedrängt fühlten, weil die Organisation als Ganze ihre Ausrichtung verändert hatte. Auch wenn Kontinuität nicht immer möglich ist, brauchen Missionare die Gewissheit, dass ihre Organisationen sich auch in Zeiten des Umbruchs für sie interessieren.

3. Evaluation ist wichtig für Missionare. Keiner der von mir Interviewten brachte Widerwillen dagegen zum Ausdruck, Rechenschaft über seine Arbeit abzugeben, auch wenn man bestimmten Arten der Evaluation ablehnend oder ambivalent begegnete, weil diese als ungenau, nicht hilfreich oder irrelevant empfunden wurden. Fehlende Evaluation wird als Problem empfunden. Es muss die Balance zwischen völliger Autonomie und strikter Kontrolle gewahrt werden und es müssen Rückmeldungen von außen gegeben werden, weil die Missionare diese für eine objektive Sicht hinsichtlich ihrer Selbst-Einschätzung brauchen.

4. Die Beziehungs-Aspekte der Evaluation verdienen besondere Beachtung. Jede der befragten Personen nannte Beziehungen als einen Faktor, der entweder hilfreich oder hinderlich für den Evaluations-Prozess war. Evaluationen im Kontext eines Teams werden bevorzugt, allerdings mit einem Leiter, der, wenn nötig, Verantwortung übernimmt. Der erlebte Bedarf nach evaluierenden Personen, die einen kennen und der Vision der Arbeit mit Sympathie begegnen, stellt eine Herausforderung für Missions-Strukturen dar, bei denen die Supervisoren weit entfernt sind, eventuell nur wenig Kenntnisse des örtlichen Kontextes haben und nur gelegentlich (wenn überhaupt) zu Besuch kommen. Diese Herausforderung vergrößert sich, wenn

... die
Kompetenz
nationaler
Mitarbeiter
für die
Bewertung
von
Missionaren.

die natürlichen Beziehungen im Umfeld des Missionars – insbesondere die Beziehungen zu nationalen Mitarbeitern, die die Kompetenz besitzen, seine Integration, seine sprachliche Fähigkeiten und seinen Ruf bei anderen nationalen Mitarbeitern zu bewerten – nicht in ein umfassendes Bild von dem Dienst des Missionars mit einbezogen werden.

5. Konkrete Ziele sind wichtig: Alle Interview-Partner erwähnten das Erreichen von Zielen als Bereich für eine Selbst-Bewertung. Klare Ziele vereinfachen eine Evaluation, aber wenn es um die Ergebnisse geht, müssen sie in der Spannung zu Gottes Souveränität gesehen werden. Evaluationen, die keine Grundlage in konkreten Zielvorgaben haben, werden für ungerecht gehalten.

6. Ein wichtiger Gerechtigkeits-Aspekt bei Evaluationsprozessen ist die Art ihrer Durchführung: Als ein besonderer Problembereich wurden Evaluationen genannt, die durch Personen oder in Anwesenheit von Personen durchgeführt wurden, zu denen man ein schwieriges Verhältnis hat (dies wurde von der Hälfte der Interviewten angesprochen).

7. Evaluation muss ganzheitlich sein: Damit wird die Tatsache anerkannt, dass Mission mehr ist als die Summe von Aktivitäten, sondern dass auch die Person selbst berücksichtigt werden muss. Evaluation muss daher flexibel geschehen, gemäß der Arbeit des jeweiligen Missionars und anpassungsfähig an wechselnde Bedingungen.

8. Ein christliches Evaluations-System sollte in der Gnade gegründet sein, Gottes Arbeit im Blick haben und den Missionaren helfen, dem Vorbild Christi nachzustreben, dabei aber Raum für Versagen lassen. Es soll nicht zu einer gesetzlichen Checkliste für einen „guten Missionar“ werden oder zu einem drohenden Henkers-Beil.

9. Missionare stehen bestimmten Fragen gegenüber, aus denen sich andere Be-

dürfnisse und Schwierigkeiten ergeben, als bei generellen Formen der Leistungsbewertung zu finden sind. Zum einen ist es unmöglich, zwischen dem zu trennen, wer sie sind, und was sie tun. Sie berichten an verschiedene Interessengruppen, deren jeweilige Agenden mit einander konkurrieren können. Dies trifft besonders auf die Spannung zwischen den Interessen von Missionsgesellschaft und Kirche zu bzw. auf den Unterschied zwischen einer nord-amerikanischen Perspektive und Perspektive des Missionsfeldes, wobei auch verschiedene kulturelle Werte zum Tragen kommen. Diese Dynamik fordert sowohl die Gemeinde als auch die Missionsorganisation als direkte Supervisoren dazu heraus, Wege für Evaluationen zu finden, die als konstruktiv und nicht als lästig erlebt werden.

10. Es besteht eine beträchtliche Skepsis gegenüber quantitativen Erhebungen für die Statistik der Organisation. Zahlen werden als nebensächlich und vieldeutig betrachtet sowie als frustrierend, wenn man Nullen einfüllen muss. Die Interview-Partner erledigten zwar alle ihre Berichte, diese spielten aber nur eine untergeordnete Rolle in ihrer eigenen Bewertung ihrer Arbeit. Hierfür wählten sie stattdessen qualitative Kriterien, die jedoch schwerer zu definieren und zu messen sind. Das Mindeste, was Missionsorganisationen, die sich in dieselbe Richtung bewegen, nötig haben, ist ein fortlaufender Dialog mit ihren Mitarbeitern über den Zweck, die Relevanz und die Aussagekraft der gesammelten Daten.

11. Viele Kirchen benötigen Evaluations-Systeme, die die Realität der Missionsarbeit besser widerspiegeln und die ihnen präzise Informationen liefern.

... ein fortlaufender Dialog über den Zweck, die Relevanz und die Aussagekraft der Daten.

12. Allgemein lässt sich sagen, dass die Missionare die verschiedenen Evaluationen, mit denen sie zu tun haben, voneinander getrennt erledigen. Angesichts der bereits angeführten Überlegungen wäre es vielleicht ratsam, für eine größere Koordination zwischen den verschiedenen Interessengruppen zu sorgen, um die Verantwortlichkeit auf der lokalen Ebene zu stärken sowie die Aussagekraft der Informationen zu erhöhen, die den Kirchen und Missionsorganisationen als Entscheidungsgrundlage dienen.

Hinweise für eine weitere Untersuchung

Wie anfangs erwähnt, gibt es zwar eine beachtliche Anzahl von Literatur auf den Gebieten der Member Care und der Schulung von Missionaren, aber im Vergleich dazu nur relativ wenig über die Leistungsbewertung oder das breitere Thema des Leistungsmanagements von Missionaren. Das gilt sowohl für die praktische als auch die theologische Perspektive. Da verschiedenartige Evaluations-Prozesse routinemäßig zum Leben der meisten Missionare dazugehören, ergeben sich mehrere Fragen, die weiterer Untersuchung wert sind, so zum Beispiel:

1. Die Fragen, was Rechenschaftspflicht wirklich ist und was sie impliziert, sind noch nicht systematisch auf eine Weise beantwortet worden, die sowohl Theologie als auch Evaluations-Theorie einbezieht. Viele Evaluations-Praktiken (z.B. quantitative Erhebungen, standardisierte Fragebögen, Supervision aus der Distanz) vermitteln einen Eindruck, eine Rechenschaft zu repräsentieren, halten aber nicht unbedingt, was sie versprechen. Falls dies zutrifft, können sie diejenigen demoralisieren, die nicht die erwünschten Resultate aufzeigen können, und diejenigen zufriedenstellen, die „gut aussehen“, aber nur eine schwache Lang-

zeitwirkung ausüben. Oder – was noch schlimmer ist – sie können gar die Aufmerksamkeit von der Frage ablenken „Was fordert Gott von dir?“ Insbesondere ist es wichtig, dass Evaluationsverfahren die Missionare für ihren Teil verantwortlich machen und nicht für das, was nur Gott tun kann, und dass sie den Missionaren helfen, sich in den Bereichen weiterzuentwickeln, wo es ihnen möglich ist (geistliches Leben, Charakterprägung, Planung, kulturelle Kompetenz usw.). Außerdem ist Evaluation eine komplexe Angelegenheit, bei der zu berücksichtigen ist, dass Faktoren, außerhalb der Kontrolle des Missionars liegen, Auswirkung darauf haben, ob ein Missionar die angestrebten Resultate erreichen kann. Es wäre auch ratsam, darauf zu achten, welche Rollen die Persönlichkeit und der Charakter des Missionars und der evaluierenden Person für die Evaluation spielen. Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis verlangt ebenso nach weiterer Untersuchung.

Missionare nicht für das verantwortlich machen, was nur Gott tun kann.

2. Missionare fühlen sich verantwortlich gegenüber verschiedenartigen Interessengruppen: vor allem gegenüber Gott, sodann gegenüber denen, die sie unterstützen, gegenüber ihren Organisationen und Gemeinden sowie gegenüber ihrem lokalen Team. Daher ist es nur natürlich, dass sie sich oft zwischen verschiedenen Zielsetzungen und Erwartungen hin- und hergerissen fühlen. Es scheint vielleicht selbstverständlich, dass diejenigen, die nicht an der Unterstützung oder Supervision beteiligt sind, im Evaluierungsprozess ignoriert werden. Das betrifft jedoch oft die nationalen Partner, die höchstens auf informelle Weise an einer Evaluation beteiligt sind. Vielleicht ändert sich das im Zuge der Errichtung von Gemeinde-Partnerschaften. Dies verdient weitere Untersuchung. Es muss noch

nachgewiesen werden, was das beste Vorgehen für die Evaluation von Missionaren ist, sodass Synergien zwischen den verschiedenen Beteiligten geschaffen werden können. Es stimmt, dass kulturelle Unterschiede es manchmal zu einer heiklen Sache machen, authentische Rückmeldungen von nationalen Mitarbeitern zu erhalten. Die Frage bleibt bestehen, inwieweit es uns gelingt, sicherzustellen, dass wir nicht alle Fragen und Antworten so zurechtmachen, wie wir es uns wünschen, und so das Korrektiv durch andere (Kulturbedingte) Sichtweisen ignorieren. Falls wir diese Sichtweise nur auf informelle Weise erhalten, ist zu fragen, wie wir sicherstellen, dass sie angebrachten Einfluss innerhalb der formalen Prozesse erhält?

3. Angesichts des Fokus, der auf der Internationalisierung von Missionsgesellschaften und dem Wachstum der nicht-westlichen Missionsorganisationen liegt, ergibt sich die neue Herausforderung, zu untersuchen, wie sich die in diesen Interviews reflektierten Evaluations-Prozesse – die typisch für nord-amerikanische Missionsorganisationen sind – zu den Evaluationsprozessen (formal oder informell) in nicht-westlichen Organisationen und Kirchen verhalten, und wie internationale Organisationen sich anpassen müssen. Kulturen haben Einfluss auf den Zweck und die Praxis von Leistungsbewertungen, auch wenn sich die Auswirkungen nicht direkt zeigen (Chiang und Birtch, 2010).

Kulturen haben Einfluss auf den Zweck und die Praxis von Leistungsbewertung.

Es können auch Anfragen an die transkulturelle Gültigkeit von psychologischen Tests und anderen Evaluations-Instrumenten gestellt werden. Solche Fragen haben auch praktische Auswirkungen für interkulturelle Gemeinde-Part-

nerschaften, insofern die Erwartungen an den Inhalt und die Mittel der Evaluation sehr verschieden sein können. Wenn diesen Fragen nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet wird, kann eine Evaluation eher zu Verletzungen führen als helfen. Hier lauert ein großes Potential für gestörte Beziehungen.

Es ist zu hoffen, dass weitere Forschung und der Dialog über diese Fragen u.a. zu größerer Effektivität der Missionare beitragen kann sowie zu einem besseren gegenseitigen Verständnis der verschiedenen Interessengruppen, die alle wünschen von dem Einen, auf dessen Bewertung es wirklich ankommt, zu hören: „Gut gemacht.“

Bibliographie

- Babaj M (1997): Revisiting Evaluation: A Study of the Process, Role and Contribution of Donor Funded Evaluations to Development Organizations in South Asia. <http://idl-bnc.idrc.ca/dspace/handle/10625/13606> (eingesehen 29.10.2012).
- Baker DP and Hayward D (eds) (2010): *Serving Jesus with Integrity: Ethics and Accountability in Mission*. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Banks CG and Kevin Murphy KR (1985): „Toward Narrowing the Research-Practice Gap in Performance Appraisal“. *Personnel Psychology* 38(2): 335-345.
- Bonk JJ (ed.) (2011): *Accountability in Missions: Korean and Western Case Studies*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Bretz RD Jr et al. (1992): „The Current State of Performance Appraisal Research and Practice: Concerns, Directions, and Implications“. *Journal of Management* 18(2): 321-352.
- Cardy RL et al. (2009): TQM and HRM: Improving Performance Appraisal Research, Theory, and Practice. *Canadian Journal of Administrative Sciences / Revue Canadienne des Sciences de l'Administration* 12(2): 106–115. <http://search.proquest.com.proxy2.ulib.iupui.edu/docview/204885468/13D2F9C51A578DCDEEA/3?accountid=7398> (eingesehen 14.10.2012).

- Chiang FFT and Birtch TA (2010): „Appraising Performance across Borders: An Empirical Examination of the Purposes and Practices of Performance Appraisal in a Multi-Country Context“. *Journal of Management Studies* 47(7):1365-1393.
- Collins JC (2004): *Good to Great and the Social Sectors: Why Business Thinking Is Not the Answer: A Monograph to Accompany Good to Great: Why Some Companies Make the Leap—And Others Don't*. New York: HarperCollins.
- Davidson EJ (2005): *Evaluation Methodology Basics: The Nuts and Bolts of Sound Evaluation*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- DeNisi AS and Pritchard RD (2006): „Performance Appraisal, Performance Management and Improving Individual Performance: A Motivational Framework“. *Management and Organization Review* 2(2): 253–277.
- Hay R et al. (2007): *Worth Keeping: Global Perspectives on Best Practice in Missionary Retention*. Pasadena, California: William Carey Library.
- McGregor D (1972 [1957]): „An Uneasy Look at Performance Appraisal“. *Harvard Business Review* 50(5): 133-138.
- Moore S (2008, reproduced for recording 2009). „Faithfulness and Fruitfulness. Conference workshop, Metrics for Missions: Re-thinking the Issues of Faithfulness and Fruitfulness“. *Mission Exchange*.
- Scriven M (1996): „Types of Evaluation and Types of Evaluator“. *Evaluation Practice* 17(2): 151-161.
- Stufflebeam DL (2001): *Evaluation Models*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Townley, B (1999): „Practical Reason and Performance Appraisal“. *Journal of Management Studies* 36(3): 287-306.
- Winston JA (1999): „Performance Indicators—Promises Unmet: A Response to Perrin“. *American Journal of Evaluation* 20(1): 95-100.
- Wood ED and Mansour BE (2010): „Performance Interventions That Assist Chinese Expatriates' Adjustment and Performance: Toward a Conceptual Approach“. *Human Resource Development Review* 9(2): 194–218.

Noteworthy

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

Global Mission Conference, London, 12-15. Oktober 2016

<http://globalmissionconference2016.net>

Auf dieser international besetzten Konferenz werden alle Beiträge sowohl ins Englische als auch ins Spanische übersetzt. Unter dem Thema „One God, One People, One Message“ schauen Missionare, Pastoren, Theologen und Gemeindemitglieder im Gebet, in Bibelarbeiten, Plenar-Vorträgen und Seminaren auf die Zukunft der Mission.

Was kommt nach dem Sterben?

Animistische und biblische Sichtweise im Vergleich

Andreas Holzhausen

.....
Dieser Artikel gibt eine kurze Einführung in das animistische Menschen- und Weltbild, durch das die Rituale um Tod und Beerdigung erst verstanden werden können. Im dem anschließenden Vergleich mit biblischen Aussagen über die Fortexistenz der Seele und ein Leben nach dem Tod zeigt der Autor Berührungspunkte in dem teils animistisch geprägten Umfeld des Neuen Testaments auf. Diese stellen wichtige Anknüpfungspunkte dar, um Christen aus animistischem Hintergrund Antworten auf elementare seelsorgerliche Fragen zu geben.
.....

Andreas Holzhausen, Jahrgang 1940, wohnhaft in Burbach bei Siegen. Ausbildung an der Schweizerischen Evangelischen Bibelschule (jetzt Theologisch-diakonisches Seminar) in Aarau und am Wycliff-Seminar. Nach der Ausbildung sieben Jahre mit Wycliff als Sprachforscher und Bibelübersetzer in Nepal. Anschließend im Heimatbüro tätig in Ausbildung und Öffentlichkeitsarbeit. Seit einigen Jahren im Ruhestand. Email: holser@gmx.de.

Ethnologen wie Missionare haben schon seit langem festgestellt, wie wichtig in der Kultur animistischer Volksgruppen die Rituale rund um Tod und Begräbnis sind. In der älteren Missionsliteratur wird das manchmal als Ausdruck von Hoffnungslosigkeit angesichts des Todes gedeutet und dem gegenüber die christliche Hoffnung auf die Auferstehung positiv hervorgehoben. Dabei wurde aber leicht übersehen, dass ja auch die Animisten durchaus eine Erwartung von einer Existenz nach dem Tode haben, wenn die auch radikal anders aussieht als die christliche Auferstehungshoffnung. Verständlich wird die Bedeutung der Begräbnisriten erst, wenn man sie im Zusammenhang mit dem Welt- und Menschenbild des Animismus sieht. Das geht von einer Doppexistenz des Menschen aus: eine materielle Existenz als Körper und eine immaterielle Existenz

als Geistwesen, oder, um den in der Ethnologie gebräuchlichen Terminus zu benutzen, als geistartiges Doppel¹. Die beiden Existenzweisen bilden eine Persönlichkeit, existieren aber getrennt und können sich auch zeitweilig räumlich voneinander trennen, etwa im Traum oder im Trancezustand².

Der Tod trifft aber nur den Körper, nicht das spirituelle Doppel. Das lebt als körperloser Geist weiter. Zweck der meisten Begräbnisrituale ist es, diesen Totengeist nun vom Körper und seiner Umgebung zu trennen und an den Aufenthaltsort der Toten zu geleiten. Dieser Vorgang kann länger dauern und auch in mehreren Stadien ablaufen. Bei vielen Völkern verbindet sich damit die Vorstellung, dass ein Totengeist, der nicht ins Totenreich gelangt, als störender oder bösartiger Geist im

Der Animismus geht von einer „Doppexistenz“ des Menschen aus.

1 Der in der älteren Literatur benutzte Begriff „Seele“ ist wegen der westlichen Vorstellung vom Sitz der Emotionen missverständlich.

2 Das animistische Menschenbild kann hier nur grob skizziert werden. Für eine ausführliche Darstellung siehe Lothar Käser, „Animismus“, Bad Liebenzell, 2004

Bereich der Menschen bleibt und diese belästigt, er „spukt“. Das macht verständlich, warum es bei diesen Völkern so wichtig ist, dass Angehörige vorhanden sind, die die entsprechenden Riten durchführen und das auch gewissenhaft tun.

Nach dem Tod ist der Totengeist aber nicht in ein unerreichbares „Jenseits“ übergewechselt, er bleibt Teil der Großfamilie. Bei vielen animistischen Völkern ist das Totenreich auch in der ihnen bekannten Umgebung lokalisiert. Bei einem Bergvolk in Nepal, bei dem ich eine Zeitlang gelebt habe, ist es ein etwas abseits gelegener Berggipfel, der von den Menschen strikt gemieden wird. Über die Zustände dort gibt es unterschiedliche Vorstellungen, in vielen Kulturen wird es als eher trister, grauer Ort gedacht, allerdings nicht als eine Hölle. Die verstorbenen Ahnen dort können sowohl auf das Leben der Menschen einwirken, indem sie zu Wohlstand, guter Ernte und Gesundheit verhelfen, aber sie können auch Unglück verursachen, wenn man sie verärgert oder vernachlässigt. Man sichert sich ihr Wohlwollen durch Opfer und Riten am Ahnenschrein oder anderen Kultstätten. Bei manchen Völkern Asiens hat sich das zu einer vielfältig ausgestalteten Ahnenverehrung ausgeweitet.

Animistische Vorstellungen sind natürlich auch in der heidnischen Umwelt des Judentums und der jungen Kirche nachweisbar.³ Es ist daher nicht verwunderlich, dass uns Begriffe aus dieser Vorstellungswelt auch im Neuen Testament begegnen. Der Begriff des Hades zum Beispiel, also des Totenreiches aus der griechischen Mythologie, taucht einige Male im NT auf. Auch das Wort

„Psyché“, meist übersetzt mit „Seele“, das uns häufig im NT begegnet, hat im griechischen Volksglauben durchaus animistische Züge.

Die zentrale Hoffnung nach dem Neuen Testament

Was aber sagt nun das NT zur Frage, wie es mit uns Menschen, und besonders mit den Christen, nach dem Tode weitergeht? Fragt man theologisch nicht gebildete Laienchristen, so bekommt man vielfach die Antwort „Wir kommen in den Himmel“. Ob diese Vorstellung von der Bibel und oder eher vom griechischen Glauben an eine „unsterbliche Seele“ inspiriert ist, soll dahingestellt bleiben. In der Bibel findet sie sich direkt so nicht. Die zentrale biblische Aussage zur Zukunft der Christen ist die Ankündigung der Auferstehung von den Toten. Es ist die wunderbare Hoffnung, dass wir einmal in einer neu geschaffenen Leiblichkeit in einer Welt leben werden, in der die unverhüllte Gegenwart Gottes die alles bestimmende Mitte ist. Garant und zugleich Modell dafür ist die Auferstehung Jesu am Ostermorgen. So schreibt Paulus (2Kor 4,14): „Denn wir wissen, dass der, der den Herrn Jesus auferweckt hat, wird uns auch auferwecken mit Jesus und wird uns vor sich stellen samt euch.“

Die zentrale biblische Aussage zur Zukunft der Christen ist die Ankündigung der Auferstehung von den Toten.

Die offene Frage

Eine Frage bleibt bei der Erwartung der Auferstehung allerdings offen. Sie ist ja nach den einstimmigen Aussagen des NT gebunden an die Wiederkunft Christi am Ende dieses Äons, am „jüngsten Tag“. Das kann morgen sein, aber auch noch viele Generationen dauern. Was aber geschieht bis dahin mit den Christen, die vorher sterben? Was ist mit den

3 Auf die vielfältigen Auseinandersetzungen mit animistischen Praktiken im Alten Testament kann hier nicht eingegangen werden.

abertausenden von Christen, die schon gestorben sind? Für Menschen mit animistischem Hintergrund ist diese Frage natürlich besonders brennend. Der Hinweis auf die kommende Auferstehung gibt ihnen ja noch nicht die Klarheit über ihren Verbleib bis dahin und klärt nicht ihr Verhältnis zu den verstorbenen Ahnen.

Die brennende Frage aus Sicht des Animismus ist der Verbleib bis zur Auferstehung.

Eigenartiger Weise ist die Antwort des NT auf diese Frage gar nicht so eindeutig und ausführlich, wie wir uns das wünschen würden. Paulus verwendet ein ganzes Kapitel seines ersten Briefs an die Korinther (Kap. 15) darauf, seinen Lesern die Auferstehung verständlich zu machen. Auf die Frage hingegen, was nach dem

Tod geschieht, geht er nirgendwo direkt ein, man kann nur aus einigen Bemerkungen in anderem Zusammenhang Schlussfolgerungen ziehen. Allerdings ist das nicht verwunderlich, wenn man sein Verständnis der Abläufe in Betracht zieht. Er erwartete ja, zumindest wird das aus seinen früheren Schriften deutlich, dass er die Wiederkunft Jesu noch zu seinen Lebzeiten erleben würde. Als er im ersten Thessalonicher Brief auf die besorgte Frage der Christen in Thessalonich eingeht, was es denn mit den bereits gestorbenen Christen auf sich habe, geht er nur auf die Auferstehung ein und versichert, dass bei der baldigen Wiederkunft die Gestorbenen wie die Lebenden auferstehen und in die neue Wirklichkeit übergehen werden; die bereits Gestorbenen sogar zuerst (1.Thess.4,13-18). Er verliert kein Wort über den Verbleib der Gestorbenen bis dahin, wohl weil es sich ja seiner Auffassung nach nur um eine kurze Übergangsphase handeln würde.

Nach dem Tod der Schlaf?

Betrachtet man nun die Stellen, in denen etwas über den Verbleib der Toten ausgesagt wird, so stößt man eigentümlicher Weise auf unterschiedliche Aussagen. Da sind einmal Stellen, die den Eindruck erwecken, dass nach dem Tod zunächst einmal nichts kommt, also ein Zustand ohne Bewusstsein oder Erfahrung. Im Abschnitt 1.Thess.4,13-18 spricht Paulus mehrfach von den ‚Entschlafenen‘. Das kann natürlich auch als Euphemismus für den Tod gemeint sein, aber der Ausdruck deutet doch auch an, dass die Verstorbenen sich in einem schlafähnlichen Zustand befinden. Im Auferstehungskapitel 1Kor 15 schreibt der Apostel „die Toten werden auferstehen unverweslich“, ohne einen Zwischenzustand vorauszusetzen. Ähnlich auch Offb 13,14: „Selig sind, die in dem Herrn sterben, denn sie werden ruhen von ihren Werken.“ Vor allem aber Jesu Worte in Joh 5,28: „Es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und werden hervorgehen...“ deuten auf eine unmittelbare Auferstehung aus dem Todeszustand hin. Diese Stellen würden also bedeuten, dass nach dem Tod die erste bewusste Erfahrung die Auferstehung ist, weil die Zeit bis dahin ja nicht wahrgenommen wird. Auch Martin Luther war dieser Ansicht. Er schrieb dazu: „Wenn jemand stirbt, hat er seinen jüngsten Tag.“

Zwischen Tod und Auferstehung

Häufiger sind allerdings Stellen, die einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung andeuten. Beispiele sind Offb 20,4: „Und ich sah die Seelen (psychas) derer, die enthauptet waren um des Zeugnisses von Jesus ... diese wurden lebendig und regierten mit Christus...“ oder Offb 6,9: „Ich sah

unten am Altar die Seelen (psychas) derer, die umgebracht worden waren um des Wortes Gottes und ihres Zeugnisses willen. Und sie schrien mit lauter Stimme: „Herr du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richtest du nicht...“ (ihnen wird dann gesagt, dass sie noch eine Weile ruhen müssten). Auch das Gleichnis Jesu vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Luk 16,19ff) deutet ja in diese Richtung. Sowohl der arme Lazarus wie auch der Reiche werden unmittelbar nach ihrem Tod in eine andere Wirklichkeit versetzt, in der sie bei vollem Bewusstsein sind. Im Gleichnis schließt sie allerdings schon Belohnung bzw. Bestrafung ein. In Luk 9,28 wird berichtet, dass die Jünger auf dem Berg der Verklärung Mose und Elias in erkennbarer Form sahen und mit Jesus reden hörten.

Hades und Paradies

In die gleiche Reihe gehören auch die Stellen im NT, in denen vom „Hades“, dem Totenreich die Rede ist. Dieser Begriff stammt ja aus der griechischen Mythologie und wird im NT ohne weitere Erklärungen übernommen. Jesus selbst sagt in Offb 1,18 von sich „ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades“. Bei der Schilderung des Endgerichts in Offb 20,13 wird berichtet: „... und der Tod und der Hades gaben die Toten heraus, die darin waren.“ Und sicher meint auch Petrus in 1.Pet 3,19 den Hades, wenn er schreibt: „Im Geist (pneuma) ist auch Jesus hingegangen und hat gepredigt den Geistern (pneumasin) im Gefängnis, die einst ungehorsam waren ... zur Zeit Noahs.“ Alle diese Stellen deuten an, dass, analog zur griechischen Vorstellung vom Hades, auch das NT einen solchen Ort voraussetzt, an dem sich die Geister der Verstorbenen aufhalten.

Ähnliches lässt sich sicher vom Begriff „Paradies“ sagen, der allerdings nur drei Mal im NT auftaucht und nirgendwo

näher erläutert wird. Im Judentum jener Zeit verband sich damit die Erwartung eines erstrebenswerten Ortes, in dem die verstorbenen Gerechten für ihre Lebens-taten belohnt werden. Die bedeutsamste Stelle ist sicher Luk 23,43, wo Jesus dem neben ihm gekreuzigten Räuber zusagt: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein!“ Sicher benutzte Jesus in dieser Situation ein Wort, dass auch dem ungebildeten Räuber etwas sagte, weil ihm die jüdische Tradition bekannt war. Aber zugleich bestätigt Jesus damit, dass Jesus selbst erwartete, dort zu sein, und dass es für den sterbenden Mann die Aussicht auf diesen erfreulichen Ort nach seinem Tod gab.

Eine zweite Erwähnung des Paradieses findet sich bei Paulus in der geheimnisvollen Stelle 2Kor 12,2-4. Dort berichtet er von einer ekstatischen oder mystischen Erfahrung, während der er „entrückt wurde in den dritten Himmel ... entrückt in das Paradies“.

Der Begriff „Paradies“ taucht im NT nur dreimal auf.

Diese Aussage war eigentlich polemisch gemeint, um sein Ansehen als Apostel zu verteidigen angesichts von Leuten, die sich ihrer übersinnlichen Erfahrungen rühmten. Aber indirekt bestätigt Paulus damit ja, dass dieser Ort real existiert. Leider gibt er keinerlei nähere Erklärung ab, was es denn mit diesem Paradies im dritten Himmel auf sich hat. An anderen Stellen drückt er allerdings die feste Erwartung aus, dass auch nach dem Tod für die Christen die Gemeinschaft mit ihrem Herrn nicht endet. In Phil 1,23 schreibt er im Blick auf die Möglichkeit seines eigenen Todes: „Ich habe Lust, aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein, was auch viel besser wäre; aber es ist nötig, im Fleisch zu bleiben um euretwillen.“

Jesu Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk 16,19ff) bestätigt beide Vorstellungen: Der Arme gelangt in „Abrahams Schoß“, was nach jüdi-

scher Vorstellung mit dem Paradies gleichzusetzen ist, der Reiche aber in den „Hades“ (Luthers Übersetzung „Hölle“ ist hier wohl nicht ganz korrekt), einen Ort, in dem er Qualen erleidet. Natürlich könnte man einwenden, der Sinn des Gleichnisses sei doch gar nicht eine Belehrung über den Verbleib nach dem Tod, sondern über das Verhalten vor dem Tod; Jesus habe hier nur um seiner Zuhörer willen jüdische Vorstellungen verwendet, um seiner Belehrung Nachdruck zu verleihen. Aber es wäre doch seltsam, wenn Jesus hier Zustände beschrieben hätte, von deren Realität er gar nicht überzeugt gewesen wäre.

Karl Heim kommt in seiner Abhandlung zu diesem Thema⁴ zu dem Schluss, dass in dem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung schon eine Trennung stattfindet: Die zu Christus gehörigen werden im Paradies schon mit ihrem Herrn vereint, die übrigen gelangen im Hades in einen friedlosen Zustand in Erwartung des Gerichts. Ähnlich sieht es auch Paul Feine in seiner Abhandlung dieses Themas.⁵

Eine Seele, die nicht stirbt

Im Zusammenhang mit diesen Stellen muss natürlich auch die Frage gestellt werden, wie denn der biblische Begriff von der „Seele“ (meistens griechisch „psyché“, manchmal aber auch „pneúma“) zu verstehen ist. An einigen Stellen deckt sich „psyché“ mit unserer westlichen Auffassung, dass die „Seele“ der Sitz der Emotionen ist, etwa wenn Jesus in Mat 26,38 sagt: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod“. An vielen Stellen steht „psyché“ als Synonym für „Le-

ben“⁶, so etwa Mat 6,25: „Sorgt nicht um euer Leben (psyché)...“. Aber es gibt auch einige Stellen, die das Wort durchaus in die Nähe der animistischen Auffassung vom geistartigen Doppel rücken, das nach dem Tod weiterbesteht. Hierhin gehört zum Beispiel das Wort Jesu: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, doch die Seele (psyché) nicht töten können“ (Mat 10,28). Oder im Gleichnis vom reichen Kornbauern (Luk 12,20): „Diese Nacht wird man deine Seele (psyché) von dir fordern!“ Dann auch im Bericht über die Auferweckung der Tochter des Jairus (Luk 8,54): „Er rief: ‚Kind, steht auf!‘ Und ihr Geist (hier allerdings pneuma) kam zurück, und sie stand sogleich auf.“ Auch die Stelle 1.Pet 3,18: „Jesus ist hingegangen im Geist (pneuma) und hat gepredigt den Geistern (pneumasin) im Gefängnis“ ist wohl so zu verstehen.

Einen eigenartig versteckten Hinweis gibt auch Paulus in 2 Kor 5,1-4. Dort vergleicht er den Leib mit einem Zelt, das beim Tod einmal abgebrochen wird und sagt, dass wir im Himmel ein Haus, das nicht von Händen gemacht ist, erwarten. Dann drückt er seine Sehnsucht aus, direkt vom Leib in dieses ewige Haus überwechseln zu können: „...dass wir mit unserer Behausung, die vom Himmel ist, überkleidet werden.“ Damit meint er ja eine Entrückung zu Lebzeiten in den endgültigen Auferstehungszustand bei der Wiederkunft Jesu. Seine Sorge ist: „... weil wir dann bekleidet und nicht nackt befunden werden Wir seufzen und sind

Eine
Bibelstellen
rücken das
Wort in die
Nähe der
animistischen
Auffassung.

4 Karl Heim, „Was nach dem Tode unser wartet“, Anker-Verlag Frankfurt, ohne Jahr.

5 Paul Feine, „Theologie des Neuen Testaments“, Berlin 1951, Teil VI, 9,1.

6 Eine ausführlich Darstellung des Begriffes ‚psyché‘ mit all seinen Bedeutungen findet sich im „Theologischen Begriffslexikon zum Neuen Testament“.

beschwert, weil wir lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden wollen.“ Was könnte er mit dem „nackt, entkleidet sein“ gemeint haben, wenn nicht einen Zustand ohne irdischen Körper, aber noch nicht im Auferstehungsleib, also als körperloses Geistwesen? Wenn auf den Tod ein Zustand ohne Bewusstsein folgte, brauchte er sich diese Sorge ja nicht zu machen.⁷

Diese biblischen Aussagen bestätigen übrigens nicht die griechische Vorstellung von einer unsterblichen Seele, die nach dem Tod das Gefängnis des Körpers verlässt, sich mit Gott vereint und in einen endgültigen Idealzustand übergeht. Das NT spricht nur von einem leiblosen Übergangszustand, der mit der Auferstehung endet. Und vor dem Endzustand mit einer neuen Leiblichkeit kommt das Endgericht vor dem Richterstuhl Gottes.

Konsequenzen für die Verkündigung

Was bedeuten nun alle diese biblischen Aussagen für die Verkündigung unter animistischen Völkern? Keinesfalls kann ich daraus schließen, dass das animistische und das biblische Welt- und Menschenbild identisch sind. Aber die

erwähnten Stellen legen doch nahe, dass es durchaus Berührungspunkte zwischen ihnen gibt. Ich wage sogar zu behaupten, dass das animistische Verständnis von Tod und Fortbestand der Seele dem biblischen Verständnis näher liegt als unsere

Mit der Bekehrung wird nicht der animistische Denkrahen gelöscht.

westliche, von Aufklärung und Rationalismus beeinflusste Auffassung vom Tod als dem Ende jeglicher Existenz.

Jedenfalls bietet das Neue Testament genügend Anknüpfungspunkte, die den Christen aus animistischem Hintergrund Antworten auf seine Fragen geben. Man kann ja durchaus nicht davon ausgehen, dass mit einer Bekehrung zum christlichen Glauben der gesamte animistische Denkrahen gelöscht wird (genauso wenig wie bei westlichen Christen mit der Bekehrung der rationalistische Denkrahen gelöscht wird). Das NT bestätigt Teile der animistischen Vorstellungen, so vor allem die Weiterexistenz einer körperlosen „Seele“ nach dem Tod (eine Vorstellung, die uns westlichen Christen nur schwer zugänglich ist). Durch die Aussicht der Christen auf den Eingang ins Paradies bekommt diese Vorstellung allerdings einen anderen Stellenwert als der Wechsel in ein eher trübes Totenreich. Kontakt mit den Ahnen lässt die Bibel allerdings nicht zu, eine christliche Ahnenverehrung kann aus ihr nicht begründet werden. Und in der Verkündigung muss deutlich werden, dass das Paradies nicht die eigentliche Hoffnung der Christen ist, sondern die Auferstehung in eine neue Schöpfung und ein ewiges Leben in der Gegenwart Gottes. Damit geht der christliche Glaube weit über die animistischen Vorstellungen hinaus (übrigens auch über die Vorstellungen unserer rationalistischen Welt-sicht).

Natürlich ist die Frage, wie es nach dem Tod für uns Christen weitergeht, nicht nur für Menschen mit animistischem Hintergrund relevant. Der Tod ist für alle Menschen unabwendbar, egal in welches Weltbild sie ihn einordnen (oder verdrängen). Und was danach kommt, ist vermutlich wesentlich bedeutsamer, als die paar Jahrzehnte Leben, die uns zugemessen sind.

⁷ Eine ausführliche Darstellung des biblischen Befundes zu Seele, Tod, Zwischenzustand und Auferstehung findet sich bei Paul Le Seur, „Die Zukunft der Toten nach dem Sterben“, Wuppertal 1964.

Bestätigung durch Nahtoderfahrungen?

Ein interessantes Licht wird von unerwarteter Seite auf diese Frage geworfen: Durch Nahtoderfahrungen. Erstaunlich viele Menschen erleben Unerklärliches an der Schwelle zwischen Leben und Tod (durch Unfall, Krankheit usw.) und können nach ihrer Reanimation davon berichten. Der christliche Physiker und Mathematiker Günter Ewald hat in einer Studie⁸ Berichte und Fallstudien⁹ dazu ausgewertet. Er kommt zu der Feststellung, dass es unter der Fülle der Berichte einige Übereinstimmungen gibt: Menschen erleben das Verlassen ihres Körpers und einen Schwebезustand, das Hindurchgleiten durch einen dunklen Tunnel auf ein Licht zu, Erfahrungen von Liebe und Geborgenheit, Begegnung mit verstorbenen Verwandten und die Enttäuschung über die Rückkehr in den Körper durch Wiederbelebung. Einige Menschen berichten auch von einer dunklen, bedrohlichen Welt, die ihnen begegnete. Ewald versucht, solche Erlebnisse in einem erweiterten Verständnis unserer Wirklichkeit einzuordnen. Darauf kann hier allerdings nicht eingegangen werden. Übrigens sind Be-

richte über Nahtoderlebnisse auch im christlichen Bereich bekannt geworden.¹⁰ Ewald kommt allerdings zu dem Schluss, dass solche Erlebnisse unabhängig von Kultur und Religion berichtet werden, also dass nicht nur Christen positive Erfahrungen machen. Als Beweis für die biblische Sicht oder die animistischen Vorstellungen können sie also nur bedingt dienen. Aber sie machen deutlich, dass Missionare gut daran tun, sowohl die animistische Sichtweise zur Kenntnis zu nehmen als auch den biblischen Befund zu kennen und in ihrer Verkündigung zu berücksichtigen.

Die Erlebnisse sind unabhängig von Religion und Kultur.

Letztlich gilt natürlich für alle Christen, ganz gleich aus welchem religiösen oder nicht-religiösen Hintergrund sie kommen, das Wort des Paulus aus Römer 8,38: „Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben ... uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist, unserem Herrn!“ Das gilt sicher auch für die Zeit nach dem Tod, wie immer sie konkret auch aussehen mag.

8 Günter Ewald, „Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen. Gibt es eine unsterbliche Seele?“, Kevelaer 2011.

9 In den USA erscheint sogar eine Zeitschrift „Journal of Near Death Studies“.

10 Etwa in dem Buch von Todd Burpo, „Den Himmel gibt's echt“, erschienen bei SCM Hänssler, in dem ein Kind seine Erlebnisse zwischen Leben und Tod schildert.

Rezensionen

Kevin DeYoung/ Greg Gilbert, *Was ist der Missions-Auftrag der Gemeinde Jesu? Soziale Gerechtigkeit? Frieden? Verkündigung des Evangeliums?*, Evangelium21-Edition, Waldems: 3L Verlag, 2015, 288 Seiten, 9,95 Euro

„Beurteile ein Buch nicht nach seinem Umschlag.“ Das Sprichwort gilt besonders für diesen Titel, der zunächst etwas platt wirken mag. DeYoung ist Pastor in East Lansing/MI und Dozent am Reformed Theological Seminary; Gilbert ist Pastor einer Baptisten-gemeinde in Louisville/ KY.

Im ersten Teil „Was ist Mission?“ benennen sie in Kapitel 1 aktuelle Themen, die zur Grundfrage nach dem Auftrag der Gemeinde führen, und welches Ziel sie verfolgen: „Wir hoffen sehr, dass dieses Buch ein positiver Beitrag zu der Diskussion über Mission sein kann, die in der evangelikalen Welt so weit verbreitet und notwendig ist. Wir möchten einen positiven Ton anschlagen. (...) Doch ein guter Teil unserer Arbeit (...) wird auch unweigerlich aus Korrektur bestehen.“ (S. 21). In Kapitel 2 werden einschlägige Missionstexte sowie weitere Bibelabschnitte ausgewertet, die man mittlerweile mit dem Missionsauftrag verbindet.

Der zweite Teil „Die richtigen Kategorien“ beleuchtet strittige Missionskonzepte und vergleicht in Kapitel 3 das vorherige Fazit mit der biblischen Gesamtgeschichte, die die Autoren in vier Akten nachzeichnen (Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Vollendung). Die Problematik sei stets: „Wie können hoffnungslos rebellische, sündige Menschen in der Gegenwart eines vollkommen gerechten Gottes leben?“ (S. 94). Kapitel 4 erörtert, inwiefern das NT das eine Evangelium durch zwei Linsen betrachtet. In der Weitwinkelperspektive beinhaltet es die großen Verheißungen,

die in Christus für sein Volk gelten; herangezogen beschreibt es, wie Sünder in Jesu Tod und Auferstehung mittels Buße und Glauben Gottes Vergebung erhalten können.

In Kapitel 5 skizzieren DeYoung und Gilbert, wie Gottes Reich zur neutestamentlichen Gemeinde steht. Während sie in Kapitel 6 den biblischen Befund zu sozialer Gerechtigkeit und die theologische Absicht guter Werke untersuchen, machen sie in Kapitel 7 konkrete Vorschläge, wie Christen in Nächstenliebe auf die sie umgebende Not reagieren können. In Kapitel 8 wird der Begriff von Gottes *shalom* betrachtet und gefragt, inwiefern er die Welt neu machen wird, wo Kontinuitäten und Brüche zur ursprünglichen Schöpfung bestehen, wie relevant der Kulturauftrag aus Genesis 1 ist und wie dies den Missionsauftrag beeinflusst.

Der dritte Teil „Was wir tun und Warum“ fügt die bisherigen Gedanken zusammen. Kapitel 9 ist ein Appell, gezielt und entsprechend der eigenen Möglichkeiten nach guten Werken zu streben, auch wenn Verkündigung und Jüngerschaft Priorität bleiben sollten. Kapitel 10 zieht ein Fazit und ermutigt den Leser, sich für Jesu Auftrag an seine Gemeinde einzusetzen. Der Epilog richtet sich an jüngere, missional eingestellte Menschen und erzählt die fiktive Geschichte eines Gemeindegründers, der am Reich Gottes mitbauen will und sich mit einem älteren Kollegen über ganzheitliche Mission und Jüngerschaft austauscht.

Seit seinem Erscheinen im Jahr 2011 wurde der Titel im amerikanischen Raum stark rezipiert und mitunter kritisiert. Die Diskussion hat sich hauptsächlich online abgespielt, wobei DeYoung und Gilbert ausführlich auf die Anfragen eingegangen sind. Manche Kritik mag nicht nur mit der Hauptaussage, sondern auch

mit dem Anspruch des Buches zu tun haben. Einerseits heißt es: „Dies ist kein Buch von und für Bibelwissenschaftler und Theologen. (...) Wir sind Pastoren und schreiben für 'Durchschnittschriften' und 'normale' Pastoren, die versuchen, aus der Masse an missiologischen Fragen schlau zu werden.“ (S. 26). Andererseits (und darin liegt die Stärke des Titels) leisten die Autoren viel exegetische Arbeit, gebrauchen den Ansatz der *Biblical Theology*, gehen auf zahlreiche Fachliteratur ein, streben nach klaren Definitionen und der fairen Darstellung anderer Positionen, und liefern letztlich eine kohärente Argumentation. Aus dem komplexen Thema und ihrer Herangehensweise entsteht zwangsweise eine Spannung, die auch 150 zusätzliche Seiten wohl nicht gelöst hätten. Bis auf zwei fehlerhafte Fußnoten und wenige Rechtschreibfehler ist die Übersetzung gut gelungen; auch ein Bibelstellenverzeichnis ist beigelegt.

Verantwortliche in Gemeinde und Mission werden hier viel Stoff zum Weiterdenken finden. Studierende werden den Titel als prägnante Einführung schätzen, während die exegetischen und biblisch-theologischen Ausführungen besonders Missiologen zum Weiterforschen einladen. Insgesamt eine konstruktive und beachtenswerte Publikation.

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

Ciprian Burlacioiu, Adrian Hermann (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013; 414 Seiten, 98 Euro

Die vorliegende Festschrift ist dem emeritierten Münchener Kirchenhistoriker Klaus Koschorke gewidmet, der die Missions- und außereuropäische Christentumsgeschichte zu seinem zen-

tralen Forschungsgebiet gemacht hat. Dabei geht es Koschorke „weniger [um] die einzelnen westlichen Sendungsveranstaltungen als vielmehr die Geschichte des Christentums im Kontext unterschiedlicher außereuropäischer Gesellschaften und Kulturen“ (S. XVIII). In der Einleitung (Burlacioiu/Hermann, S. XI-XLVII) wird Koschorkes Forschungsinteresse in biographische Zusammenhänge gestellt. Neben der Rezeption erster ökumenischer Ansätze zur Kirchengeschichtsschreibung z.B. aus Lateinamerika in den 1970ern, standen für Koschorke eigene Erfahrungen „veränderter Landkarten“ und polyzentrischer Interaktionen als Dozent in Sri Lanka in den 1980er Jahren. Die Festschrift, die Koschorke als Forscher, Lehrer, Konferenzinitiator (Internationale München-Freising Konferenzen) und Autor, bzw. Herausgeber (ein Meilenstein war die Herausgabe des kirchengeschichtlichen Quellenbands zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte im Jahr 2004) würdigt, umfasst 27 auf Deutsch oder Englisch verfasste Aufsätze unter drei methodischen, bzw. kontextuellen Zugängen.

Teil I beleuchtet die Thematik im Kontext von „Antike und Frühmittelalter“ (S. 1–55). Unter anderem analysiert Adolf Martin Ritter den „Polyzentrismus als Merkmal der frühen Christentums“, Martin Wallraff zeigt die räumlich-geographische Dimension in der Geschichtsschreibung bei Hippolyt und Claudia Rammelt beschreibt die Kirchenvisitationen des nestorianischen Patriarchen Mar Aba I. als Aspekt polyzentrischer kirchlicher Wirksamkeit auch außerhalb des römischen Reichs. Der deutlich umfangreichere Teil II untersucht die veränderten Landkarten im Kontext von Neuzeit und Moderne (S. 55–242). Beispielsweise widmet sich Johannes Meier dem afrikanischen Vermächtnis im brasilianischen Katholizismus im 17. Jahrhundert; Mariano

Delgado analysiert „Merkmale der spanischen Evangelisation der Philippinen“, während Andreas Müller die gegenseitigen Wahrnehmungen von protestantischen und orthodoxen Christen in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert untersucht und Armando Lampe das 1983 erlassene kirchliche Politikverbot für katholische Priester im 20. Jahrhundert als Fehler von Papst Johannes Paul II. kritisiert. Dazwischen liegen interdisziplinäre Studien zur Interaktion syrischer Thomaschristen mit protestantischen Missionaren im 18. Jahrhundert in Indien (Martin Tamcke), zur Topographie des Weltchristentums in Daniel Defoes Robinson Crusoe (Richard Fox Young) sowie zur Rolle von Frauen in der Mission in Westafrika (E.P. Mogase/ F. Ludwig) und im heutigen Japan (C. Burger).

Eine ernüchternde und differenzierende Perspektive auf den „Southern Shift of Christianity“ bietet Paul Giffords Studie zur nigerianischen „Mountain of Fire and Miracles Ministries“ (MFM). Nach Gifford kann die wachsende südliche Christenheit nicht pauschal als biblischere und zukunftsweisende Korrektur des liberalen westlichen Christentums verstanden werden. So sei in der MFM ein problematische Sicht des Kampfs gegen böse Geister („marine spirits“) zentral. Neben einer rigorosen persönlichen Ethik gehöre dazu auch die Umkehrung von Flüchen, die zum Tod des Senders führen sollen („killing the sender“). Gifford sieht darin zu Recht eine Art „enchanted Christianity“, eine religiöse Ausprägung, die sich weder mit theologischen Grundaussagen des christlichen Glaubens noch mit dem Selbstverständnis westlicher Gesellschaften vereinbaren lässt („unbridgeable“). Auf diesem Hintergrund kritisiert Gifford epistemologische Konzepte von „multiple modernities“ und dämpft pauschale missiologische Hoffnungen auf eine „reverse mission“. Im Unterschied dazu betont Brian Stanley in seinem Aufsatz

„Mission Studies and Historical Research: Past Trends und Future Trajectories“ in Teil III die Chance des multidirektionalen Charakters gegenwärtiger Weltmission („issuing from Asia and Africa as much a to them“) und damit auch den globalen Charakter der Missionsgeschichtsschreibung: „historians of missions will need to find new collaborators with whom to explore the new territories of the spiritually frozen northern hemisphere“.

Solche grundlegenden, wichtige Kontroversen aufgreifenden Analysen wie bei Gifford und Stanley stehen in Teil III („Systematische und theoretische Perspektiven“, S. 243–414) im Vordergrund. So auch die Anfrage von Peter J. Bränlein, inwieweit das Konzept von einem globalen Christentum angesichts vielfältiger und diverser lokaler Christentumsvarianten empirisch tragfähig sei. Wie diese Vielfalt sich in der Kirchengeschichtsschreibung auswirkt, zeigt Andreas Heusser am Beispiel des afrikanischen Theologen und Historikers Ogbu U. Kalu, in dessen Werk er „eigen-sinnige“ und widersprüchliche Tendenzen entdeckt. Kalu habe für eine christozentrische und zugleich politische afrikanische Kirchengeschichtsschreibung plädiert und dabei Konstruktionen vorgenommen, „die den Quellenbefund überdehnt“ haben. Dennoch müssten Kalus Perspektiven ernst genommen werden, da sie „einen abermaligen Erzählgang“ anregen. Elizabeth Keopping warnt vor der Übernahme eines Kulturbegriffs, der durch die Brille von lokalen Eliten und Mächtigen definiert sei: „the culture ... used by those silencing others, is usually that of the particular elite within the institution“. Wolfgang Liene-mann mahnt eine Tendenz zu einem unkritischen Umgang mit kultureller Vielfalt in der interkulturellen Theologie an. Zwar gelte es in Dogmatik und Ethik eurozentrische Engführungen aufzudecken, wenn jedoch die Suche nach

„übergreifenden Standards“ aufgegeben werde, drohe das „Ende der Möglichkeit einer theologischen Verständigung“. Der bereits erwähnte Aufsatz von Brian Stanley fragt nach der Zukunftsfähigkeit von „mission studies“ im wissenschaftlichen Betrieb. Er erinnert daran, dass die traditionelle Missionsgeschichte („[it] was not necessarily bad or narrowly conceived“) einen wesentlichen Anteil am Aufkommen profanhistorischer regionaler Studien wie den African Studies hatte. Inzwischen seien die Quellen der christlichen Missionsgeschichte ein multidisziplinär und profangeschichtlich begehrter Forschungsgegenstand. Die eigenständige missiologische Perspektive werde dabei zur „endangered academic species“, dürfe sich jedoch den neuen Herausforderungen nicht verschließen.

Die vorliegende Festschrift versammelt lesenswerte Beiträge zu wichtigen Fragen globaler Kirchen- und Christentums Geschichte. Dass die globale Perspektive des Bands selbst dabei begrenzt ist und beispielsweise Entwicklungen in Nordamerika und oder die afrikanischen Migrationskirchen in Europa nicht (oder kaum) vorkommen, wird von den Herausgebern selbstkritisch eingeräumt (S. XL).

*Prof. Dr. Friedemann Walldorf,
FTH Gießen*

Jan Hendrik Prenger, *Muslim Insider Christ Followers: Their theological and missional Frames*. DMiss Thesis. La Mirada: Biola University - Faculty of Intercultural Studies. May 2014, 400 Seiten [PDF-File, unveröffentlicht]

Diese Arbeit ist im Moment nur über den Universitätsverleih erhältlich. Jan Hendrik Prenger arbeitete als Leiter einer christlichen Organisation in einem Teil der Welt, der wesentlich vom Islam und anderen nicht-christlichen Religionen geprägt ist. Prengers Doktorarbeit be-

schreibt sogenannte „Insider Movements“ (IM). Dies sind Bewegungen innerhalb nicht-christlicher Religionen, in denen die zum christlichen Glauben Findenden ihren sprachlich-kulturellen und religiösen Raum nicht verlassen (Ähnlichkeit mit messianischen Bewegungen). Dort bekennen sie sich zum Glauben an den Messias Jesus, verbleiben aber als Teil des Islam.

Prenger untersucht den christlichen theologisch-missiologischen Hintergrund von 26 Informanten aus Asien, Afrika und auch Europa. Sie alle leiten oder koordinieren „Insider Movements“ in verantwortlicher Stellung. Die Interviews dienen ihm als Grundlage für ein theologisch-missiologisches Schema, welches vier Paradigmata und 21 „missionale“ Themen widerspiegelt (siehe unten). Er unterteilt: Fundamentalistisch (Kreuz-zentrisch), ökumenisch (Gemeinde-zentrisch), integral (Christo-zentrisch) und global (Schöpfungs-zentrisch; Abstrakt, iii, 147). Prenger vertritt einen positivistischen Ansatz und betrachtet die Befragten als Brüder in Christus.

Schon im Abstrakt und der Einleitung, nennt er die zwei herausragenden Themen der Befragung: Religion und den Koran (vii; 70-74, 131-132). Religion wird als irrelevant oder als Hindernis in Bezug auf die Nachfolge Jesu Christi empfunden. Der Koran wird respektiert und nicht grundsätzlich abgelehnt. Prengers Untersuchung basiert auf der Frage: Was sind die theologischen und missionalen Rahmenstrukturen der IM und ihrer Leiter? Daraus ergeben sich vier Unterfragen: 1) Wie sehen IM-Leiter Allah, seinen Plan und seine Ziele? 2) Wie verstehen IM-Leiter die Rolle und Identität von Jesus Christus (Isa al Masih)? 3) Wie studieren Muslim-Insider das Taurat (5 Bücher Mose), Zabur (die Psalmen) und das Injil (Evangelien oder NT), und wie wenden sie ihre Erkenntnisse im Rahmen von IM

an? 4) Wie entwickeln IM-Leiter theologische und missionale Rahmenstrukturen in ihrem sozialen Umfeld?

Prenger beginnt mit einem historischen Rückblick auf die jüngere Geschichte der „Insider Movements“. Er geht nicht auf Vorgängerbewegungen ein, die sich nach den heutigen Kriterien auch als „Insider Movement“ bezeichnen hätten lassen (z. B. homogenous unity people movements). Einleitend reflektiert die Studie den historischen Hintergrund einer christlichen Kontroverse, die sich in den Jahren 2009–2013 vor allem im nord-amerikanischen Raum zugespitzt hatte („Divine Familial Terms“ oder „Muslim Insider Movement-Debatte“ iv-v, 1-3).

Prenger stellt im nächsten Schritt eine ausführliche Sichtung der Literatur zum Thema vor. Kapitel 4 widmet sich der für Prenger zentralen Auswertung der Daten zu dem Themenblock „Allah und Isa al Masih“ (32-116). Nach dem Vorbild westlicher systematischer Theologie werden Fragen zur Schöpfung (34-39), zur *Missio Dei* Allahs sowie insbesondere zum Verständnis von Heil und Ewigkeit – auch zur Prädestination – bewertet (39-61). Die Bedeutung des Prophetentum, der Offenbarung, der Heiligen Schriften und der Religion runden diese Betrachtungen ab (62-75). Der christologische Teil geht zunächst auf die Verortung im Rahmen einer hohen oder niedrigen Christologie der IM ein (85-99). Danach betrachtet er die *Missio Christi*, insbesondere die Handlungen und die Botschaft der Sendung Christi, das Kreuz und die Auferstehung, Bedeutung unserer Sünden, die Unterwerfung unter Gottes übergeordnetem Plan und die Frage „wer Jesus eigentlich umbrachte?“ (99-115).

Im Detail bespricht er folgende Themen im zentralen Kapitel 4. Im Zusammenhang der Schöpfereigenschaft Allahs wurde auch von der „Liebe“ oder „Zuwendung“ Allahs an den Menschen ge-

sprochen. Semantisch abgedeckt wurde diese „Zuwendung“ über die Wortfelder „barmherzig, Erbarmer“ und „Barmherzigkeit“ (34-37). Der Prophet Mohammed wird durchgehend als positiv aufgenommen, theologisch-missional berücksichtigt und anderen Propheten gleich gestellt (62). Der Koran wird als kompatibel zur Bibel und als unterstützende Wegweisung betrachtet, da er auf die Vorgängerschriften verweist. Nur wenige IM-Leiter kritisieren den Koran aufgrund inner-islamischer Spannungen zwischen *Hadith* und Koran (98-101). Religionen werden als menschliche Konstrukte abgelehnt. Sie verführen den Menschen und lenken ihn von der Jesusnachfolge ab. Das Christentum wird als eine späte politische Entwicklung gedeutet. „Jesus will Nachfolge und nicht Religion“ (76-82). IM-Leiter stehen zu einer „hohen Christologie“. Jesus ist göttlich und der Begriff „al-Masih“ (Christus) muss Muslimen erklärt werden, da sie ihn falsch verstehen (93-94). Alle IM-Leiter finden den Begriff „Sohn Gottes“ und die damit verbundene biologische Deutung „aus göttlichem Samen“ provozierend (94-98). Die Sohn Gottes-Terminologie wird von ihnen völlig umgangen und als „christliche Semantik“ abgelehnt (98-99). Die Bedeutung des Kreuzes wurde auf „unsere Sünden“ und die völlige „Unterordnung unter Allahs Plan“ gemünzt (104-109). „Unterordnung“ wird dabei mit dem Begriff „Islam“ und seiner Bedeutung verknüpft. Prenger spezialisierte die Frage der Verantwortung für den Kreuzestod näher und fragte „wer denn nun Jesus umbrachte?“ (111-113). Eine Minderheit sah Allah, die Mehrheit aber die jüdischen Führer, Satan und unsere Sünden als „Mörder“ (113).

Danach geht Prenger auf den sogenannten M-Rahmen ein (*Missional* und *Muslim-Hintergrund*). Er betrachtet dabei das Ergebnis, dass IM-Leiter besonders über Religion und den Koran

nachdenken, predigen und zu beiden Themenkomplexen theologisch reflektieren (116-126). Das oben beschriebene 4-Rahmen-Paradigma offenbart, dass 7 von den 26 Befragten etwas außerhalb der zu akzeptierenden Glaubensgrundsätze stehen und damit aus dem Muster der evangelischen Theologie zum Verständnis von Glauben fallen (eventuell als synkretistisch oder Häretiker wahrnehmbar).

Als generelle Beobachtungen führt Prenger die hohen Motivationen der IM-Leiter für ihre Tätigkeit an (203-209). Eine weitere Beobachtung ist, dass es graduelle strukturelle Unterschiede der IM gibt. Dies bezieht sich sowohl auf die Art als auch auf den Ablauf der Versammlung. So bildet im asiatischen Raum die Moschee den Hauptanknüpfungspunkt und damit auch die dort vorgegebene Form des „Gottes-Diens-

tes“. „Rezitation und gemeinsames Lesen“ bilden die Mitte des organisatorischen Lebens (159-165). In Afrika liegt der Schwerpunkt auf der *jemaat* (Versammlung) kleiner Gruppen Erwachsener im Rahmen der Dorfgemeinschaft sowie der Unterrichtung der Kinder unter Einbezug der Erwachsenen (165-170). Eine dritte Beobachtung bezieht sich auf die Ablehnung der „traditionellen Kirchen“ in IM-Kreisen (172-174).

Prengers Studie ist ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnis der sogenannten „Insider Movements“ im Islam. Sie gibt einen Überblick über diese Bewegungen, ohne vorschnell zu kritisieren oder gar die Bewegungen als solche zu gefährden oder bloß zu stellen.

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

Wir gratulieren: Die Preisträger der Hudson-Taylor-Preise

Im Rahmen der Tagung „Bewegt, um radikal zu bewegen - Was hat Hudson Taylor uns heute zu sagen“ wurden am 22. Januar 2016 die von OMF-International, Schweiz im Zusammenhang mit dem 150-jährigen Gründungsjubiläum der China Inland Mission ausgeschriebenen Taylor-Preise übergeben.

Ausgezeichnet wurden:

Timo Doetsch für seine Masterarbeit an der FTH Giessen zum Thema „Union with Christ. Das Heiligungsverständnis J. Hudson Taylors als Beitrag für die heutige Missionstheologie“

und

Christian Niederberger für seine Bachelorarbeit am Theologischen Seminar Chrischona zum Thema „Zur Bedeutung der transnationalen Vernetzung bei J. Hudson Taylor und der China-Inland-Mission“.

Die Arbeiten können über das Büro des AfeM angefragt werden (info@missiologie.org). Eine Zusammenfassung der Arbeiten wird in dem Tagungsband erscheinen.

G.W. Peters-Forschungs-Preis und G.W. Peters-Praxispreis 2016

Im Rahmen eines Festaktes während der gemeinsamen Tagung des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion (AfeM) und der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (Afbet) am 22. Januar 2016 im Tagungszentrum Chrischona bei Basel wurde an **Prof. Dr. Helmut Egelkraut** von dem Vorstand des AfeM für sein Buch „**Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus**“ der G.W. Peters-Forschungspreis verliehen. Dieser Preis wird für wesentliche Forschungsbeiträge zur evangelischen Missiologie im deutschsprachigen Bereich verliehen.



Prof. Dr. Egelkraut

In demselben Rahmen wurde das Ehepaar **Elisabeth und Siegfried Glaw** für ihr jahrzehntelanges Engagement für die **Evangelisation unter Chinesen in Deutschland**, insbesondere die Idee und den Aufbau der Chinesischen Leihbücherei und des „Forum für Mission unter Chinesen in Deutschland e.V.“ mit dem G.W. Peters-Praxis-Preis ausgezeichnet.



Ehepaar Glaw mit den Leitern der OMF Deutschland und Schweiz , G. Samen und M. Dubach.

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