

ISSN 0177-8706

23. Jahrgang 2007  
3. Quartal

3/07



**Missiologische Herausforderungen –  
politisch, ökologisch und interreligiös –  
drei Fallstudien**

**Das Aufkommen einer neuen Religion  
im zentralen Borneo und die Reaktion  
der dort beheimateten Kirche**

Martin Baier

**74**

**Kleine Schritte zu langfristiger Veränderung –  
Partizipative Entwicklung in Kiru Dick, Tansania**

Thomas Kröck

**83**

**Die Totenumwendungen auf Madagaskar**

Christa Buse

**92**

**Rezensionen**

**104**

Dank an Vorstandsmitglied Philipp Schmuki

103

Neuerscheinungen in der edition afem

107

Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie

108



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

# Das Aufkommen einer neuen Religion im zentralen Borneo und die Reaktion der dort beheimateten Kirche

Martin Baier

*Dr. Georg Martin Baier, Jahrgang 1934, Missionarssohn. Studium in Tübingen, Basel, Leiden. 1966-1974 im Dienst der früheren Basler Mission als "fraternal worker" im südl. Borneo. Ab 1996 guest lecturer nach Berufung durch die GKE-Kirche in Banjarmasin, ab 2004 nach Berufung durch die GKII-Kirche an der STT-Willfänger (Theol. Hochschule) in Kampung Baru, Indonesisch-Ost-Borneo an der Grenze zu Malaysia. E-Mail: mh.baier@t-online.de*

Seit den siebziger Jahren wird das religiöse Leben Borneos von einer Unmenge einheimischer und ausländischer Religionswissenschaftler untersucht und beschrieben. Die hier untersuchte neue Religion ist in der Provinz Mittel-Kalimantan im Gebiet der Ngaju-Dayak entstanden. Diese bewohnen die Flussgebiete der Ströme südlicher Barito, kleiner Kapuas, Kahayan, Katingan und zum Teil Mentaya.

## Die Entwicklung der Hindu Kaharingan-Religion zur größten Stammesreligion Indonesiens<sup>1</sup>

### Historischer Rückblick

1606 erreichten die Holländer erstmalig Banjarmasin, also die Mündung des Barito-Flusses. Aber erst 1817 nahmen die Holländer Gebiete Mittel-Kalimantans, das südliche Barito-Gebiet (Gebiet der Bakumpai-Dayak) und Tanah Laut im Süden der Provinz Süd-Kalimantan in Besitz. Den Niederländern gelang es, Kalimantan als Kolonialmacht zu beherrschen. Da die Europäer erst ab Anfang des 19. Jahrhunderts Schiffe mit Motorkraft fortzubewegen vermochten, konnten die Holländer bis zu diesem Zeitpunkt nur die

<sup>1</sup> Der erste Teil des vorliegenden Aufsatz ist am 10.03.2006 im Sitzungssaal des Rathauses in Tarakan/Ost-Kalimantan als Vortrag vor Vertretern aller Religionsgemeinschaften in Tarakan gehalten worden. Dies geschah im Rahmen der von Präsident Abdulrahman Wahid 2001 angeordneten Dialogveranstaltungen zur Eindämmung religiöser Gewaltausbrüche in allen Regierungsbezirkshauptstädten Indonesiens („Forum Komunikasi Umat Antar Umat Beragama“). Tarakan zeichnet sich durch besondere Liberalität in seiner Religionspolitik aus.

Küstenregionen des südlichen Borneo kontrollieren. Danach gelang es ihnen, während der Regenzeit auf dem Barito-Fluss bis Muara Teweih ins Landesinnere vorzustoßen.

Ab 1830 war für Europäer die Sicherheit derart gewährleistet, dass sie sich ständig in Banjarmasin niederlassen konnten. Auch protestantische Missionare machten von dieser Möglichkeit Gebrauch. Da sie im Islamgebiet Banjarmasin kaum Erfolg hatten, begaben sie sich zwei/drei Tagereisen flussaufwärts ins Landesinnere in die Gegend des heutigen Kuala Kapuas, also zu den Ngaju-Dayak, um dort ihrer Missionstätigkeit nachzugehen. Wie die säkularen, meist deutschen Forschungsreisenden, so veröffentlichten auch diese Missionare ab 1849 Bücher und Aufsätze über Stammeskultur und Stammesreligion der Ngaju-Dayak<sup>2</sup>.

### Die ursprüngliche Gestalt der Stammesreligion

In diesen Schriften wird bezüglich der Stammesreligion erklärt, dass jede kosmologische und geographische Region bestimmten Gottheiten zugeordnet ist. So wird die höchste Himmelschicht vom Schöpfergott Hatalla beherrscht. Im Gebiet der Flussoberläufe heißt er Hatara. Dieser Name weist auf Hindu-Einfluss hin: „Mahatara“, oder exakter Bhattara Guru, ist der Name für Schiwa.<sup>3</sup> Nachdem die Holländer auch das zentrale Borneo kontrollieren konnten, gelang es auch dem Islam, im Innern immer mehr Fuß zu fassen. So wurde auch der Name des Schöpfergottes – und damit auch heutzutage der Name des all-einen Hochgottes – zu Hatalla „islamisiert.“

Die Erde und das Gebiet unter der Erdoberfläche wurden der Kaloë zugeordnet, einer weiblichen Gottheit in Gestalt eines Frosches mit nur einer Brust.<sup>4</sup> Aber mit der Zeit wurde Kaloë durch die Flussgöttin und die Gottheit des Gebietes im Wasser und unter der Erdoberfläche, der Jata, ersetzt.<sup>5</sup> Von Jata nimmt man

<sup>2</sup> J.F.Becker 1849; Schwaner 1853/54.

<sup>3</sup> Schärer 1946: 16; Zimmermann: 318, 365.

<sup>4</sup> Baier 2006: 3; vgl. auch den Namen der Stadt „Kluwa“ in Süd-Kalimantan.

<sup>5</sup> Perelaer 1870: 5f.

an, dass sie islamische Wurzeln hat, denn ihr darf kein Schweinefleisch als Opfergabe gegeben werden, sondern nur Ziegenfleisch.<sup>6</sup> Diese zwei Gottheiten, Hatalla, die Gottheit für den Himmel, und Jata, die Gottheit für das Wasser und die Gebiete unter der Erde, verehrten die Ngaju zwischen 1935 und 1960 als höchste und zentrale Gottheiten.<sup>7</sup>

*In Kalimantan gingen die Japaner scharf und grausam gegen das Erbe westlicher Kolonialmacht vor.*

Aus den Berichten der Kolonialzeit sind uns weitere Gottheiten bekannt, wie z.B. der Pataho, der Gründer und Beschützer des Dorfes.<sup>8</sup> Besonders während der Aktion von Kopfjagden stellte man sich unter die Leitung und den Schutz Patahos, denn er galt als zuständig für Krieg und Verteidigung. Auch heute noch trifft man auf eine Pataho-Verehrung in den Dörfern Mittel-Kalimantans, wie folgende Episode zeigt: Oft sind vor den Häusern kleine Pataho-Häuschen auf bis zu einem Meter hohen Pfählen errichtet, in denen meist ins Auge fallende Gegenstände deponiert sind: Affenschädel, merkwürdig geformte Steine, Teile von Schiffswracks aus vergangenen Jahrhunderten u.a.<sup>9</sup> Als ich vor etwa 20 Jahren eine stark oxydierte Eisenkanone europäischen Ursprunges betrachtete, stand plötzlich eine ältere Frau hinter mir und bat mich, der Kanone doch eine Flasche Bier zu spenden. Ich zögerte, da Bier als alkoholisches Getränk als „haram“ gilt. Doch sie erklärte mir, dass diese Kanone der Pataho ihrer Familie sei, und da jene ursprünglich aus dem „Westen“ sei, tränke sie gerne Bier wie die andern „Westler“ auch!

Andere Gottheiten waren für bestimmte Lebensbereiche zuständig wie für Gesundheit, für Reichtum und Wohlstand, so z.B. der Sahor, Bapa Sangumang, Indu Sangumang. Als wichtigste und mächtigste Gottheit wurde Tempon Telon angesehen, da dieser im Jenseits für das Schicksal der Totenseelen zuständig ist.<sup>10</sup> Dass er höher geachtet wurde als der Schöpfergott Mahatalla, ist daraus zu ersehen, dass die Religionsgemeinschaft der Stammesreligion „Babuhan“ (Gemeinde) des Tempon

<sup>6</sup> Zimmermann 1969: 317-324.

<sup>7</sup> Baier 2006: 5 und Schärer 1946: 22.

<sup>8</sup> Baier 2006: 13.

<sup>9</sup> Kühnle-Degeler 1924: 111-114.

<sup>10</sup> Lumholtz 1920: 23; Schärer o.J.: 131; Ugang 1983: 10.

Telon genannt wurde. Als Gottheit der Zerstörung und Auflösung wird Tempon Telon heute auch mit Schiwa gleichgestellt.<sup>11</sup> In der Tat wurde der Schöpfergott Mahatalla vor 80 bis 100 Jahren nicht für allmächtig und ewig gehalten; ihm gelang ein immerwährendes Dasein nur durch den Besitz und den Gebrauch des „Lebenswassers“ Danum Kaharingan, wodurch er sich ständig verjüngte.<sup>12</sup>

**Die Entstehung der „Kaharingan-Religion“**

Während der Kolonialzeit herrschte fast unbegrenzte Religionsfreiheit. Die niederländischen Regierungsvertreter griffen nur insoweit in Religionsangelegenheiten ein, als diese zu Kopfjagd, Sklavenopfer und Tierquälerei beim Totenritual Anlass gaben. Anders verhielten sich die Japaner. In Kalimantan gingen sie besonders scharf und grausam gegen das Erbe westlicher Kolonialmacht vor.<sup>13</sup> Stammesreligionen wurden nun erstmalig wie die Hochreligionen als Partner in Sachen Kultur und Religion ernstgenommen, d.h. für die 1942 einsetzende „großangelegte Japanisierung“ marginalisiert.<sup>14</sup> Ritualpriester wurden gedrängt, die alten Rituale wieder abzuhalten. Gebildete Adatsachverständige und Ngaju-Dayak, die früher Christen waren, kehrten zum Animismus zurück.

*Stammesreligionen wurden erstmalig wie die Hochreligionen als Partner in Sachen Kultur und Religion ernstgenommen.*

Der Bedeutendste unter ihnen war Tjilik Riwt. Er wurde 1957 der erste Gouverneur der neuen Provinz Mittel-Kalimantan. Während der Kolonialzeit war der konvertierte Priester und Seelenführer im Totenritual Johannes Salilah Krankenpfleger und Mitarbeiter im früheren Missionskrankenhaus Kuala Kapuas. Er wurde in der Japanerzeit wieder bekennender Animist und praktizierender Ritualpriester. 1945 drängten ihn die Japaner, der Ngaju-Stammesreligion einen Namen zu geben. Spontan nannte er den

<sup>11</sup> Baier 2006: 17.

<sup>12</sup> Zimmermann 1969: 317-324.

<sup>13</sup> Warum gingen die japanischen Besatzer 1942 in Tarakan besonders grausam vor? – Weil es den niederländischen Verteidigern gelang, ein japanisches Minenräumboot zu versenken; siehe van Heekeren 1969: 41, 62.

<sup>14</sup> Bigler 1947; Baier 1998: 51.

Namen „Kaharingan“. Der Begriff stammt aus der Ritualsprache und ist eine Weiterbildung des Stammwortes „haring“. Er bedeutet „von selbst existieren“ ohne fremden Einfluss – „self existence“<sup>15</sup>. Die Hindu Kaharingan-Religion erklärt es heute mit dem Begriff „Leben“, „Quelle des Lebens aus der Kraft Gottes“.<sup>16</sup>

Ab 1945 breitete sich der Name Kaharingan in ganz Kalimantan aus. Heute ist es die offizielle Bezeichnung für alle Dayak-Stammesreligionen in Indonesien, bzw. exakter gesagt, für alle Überbleibsel dieser Stammesreligionen vor allem in Zentral-Kalimantan, aber auch in den Grenzgebieten zu Zentral-Kalimantan in West- und Ost-Kalimantan (Benuaq-, Tunjung- u.a. -Dayak) und im Meratus-Gebirge Süd-Kalimantans.

Ermutigt durch diesen Aufschwung unter den Japanern veranstalteten gleich nach der indonesischen Unabhängigkeit die Kaharingan-Repräsentanten Mittel-Kalimantans eine Konferenz. 1950 trafen sie sich in einem Dorf bei Palangka Raya, wo Kaharingan als der offizielle Name dieser Religion beschlossen und die Partei Serikat Kaharingan Dayak Indonesia gegründet wurde.<sup>17</sup> Es war jedoch noch ein langer Weg zur offiziellen Anerkennung als Religion durch den Staat.

### **Die Entwicklung zur einer offiziellen monotheistischen Religionsgemeinschaft**

Für den jungen indonesischen Staat galt als Staatsideologie die „Pancasila“, deren erster Grundsatz die „all-eine Gottheit“ ist. Wie kann eine Weltanschauung, die an viele Gottheiten, Götter und Geister glaubt, diesem Grundsatz gerecht werden? Tjilik Riwut wurde sich als erster dieses Problems bewusst. In einer vervielfältigten Broschüre von 1953 behauptete er, es gäbe nur eine Gottheit, einen Gott, der Ranying heiße.<sup>18</sup> Ranying ist jedoch kein Name sondern nur Titel der Schöpfergottheit „Ranying Hatalla Langit“. Dieser Ranying bewohnt die siebte, die höchste Himmelsschicht, zusammen mit „seinen Engeln, den Dewa-Göttern und Sangiang“. Riwut nennt hier die Schwester oder Gattin Hatal-

<sup>15</sup> Ugang, 1983: 10ff; vgl. oben „Danum Kaharingan“.

<sup>16</sup> „sumber kehidupan dengan kuasa Ranying Hatalla Langit“, Lembaga Pengembangan Tandak....2003: 1 (A. b. al. 1).

<sup>17</sup> Schiller 1997: 117.

<sup>18</sup> Riwut 1953: 5 u.a.

las „Engel“. Riwut ist also der erste, der die alte Stammesreligion manipuliert: Er gleicht Ranying Hatalla Langits Stellung derjenigen des Islam- und Christengottes an: keine Familie, keine Kinder, keine Ehefrau, die ursprünglichen Familienmitglieder werden zu Engeln degradiert.

Auch die teuren Opferkosten bei den Ritualen – besonders beim Tiwah-„Totenfest“ – erfuhren einschneidende Veränderungen. Vor der Holländerzeit mussten zumindest bei Häuptlingsfamilien Sklaven geopfert werden (meist wurden diese auf Sklavenmärkten gekauft). 1859 wurde dies seitens der Holländer verboten und es durften nur noch Büffel geopfert werden. In den 50er und 60er Jahren verschärfte sich die Konkurrenz mit dem Christentum und dem Islam, deren Begräbnisrituale weitaus weniger kostenaufwendig waren. Frau Dr. Sri Kuhnt Saptodewo weist darauf hin, dass ab den 80er Jahren beim Tiwah-Totenfest nur noch Hühneropfer erforderlich sei.<sup>19</sup>

*Für den jungen indonesischen Staat galt als Staatsideologie die „Pancasila“, deren erster Grundsatz die „all-eine Gottheit“ ist.*

Zu Beginn der Orde Baru-Zeit (ab 1965) sollte jeder Indonesier einer der fünf anerkannten Religionsgemeinschaften (Islam, Christentum, Katholizismus, Hinduismus und Buddhismus) angehören. Die Kaharingan-Anhänger wiesen dies zurück, auch nachdem letztmalig 1979 ihre Glaubensgemeinschaft nicht anerkannt wurde. Es wurde gefordert, ihre Gemeinschaft müsse folgende Einrichtungen vorweisen: 1. Die all-eine Gottheit. 2. Ein Heiliges Buch. 3. Ein Gottesdienstgebäude. 4. Bestimmte Festtage. Die Kaharingan-Anhänger reagierten auf diese Anforderungen wie folgt:

1. Die all-eine Gottheit: Der Weg, den Tjilik Riwut eingeschlagen hat, wurde weitergeführt und vervollständigt: Der Schöpfergott Ranying Hatalla Langit wurde zum All-Einen, zum Allerheiligsten, Allergrößten und Allererhabensten erklärt, selbstverständlich auch zum Allwissenden, zum Geheimnisvollsten und zum Ewigen.<sup>20</sup> Er wurde der Hindu-Trimurti angeglichen: Als Allmächtiger ist er der Schöpfer, Erhalter und

<sup>19</sup> Maks 1861: 494; Kuhnt Saptodewo 1993: 75,78: Von mir nach Anfrage mit unbefriedigender Auskunft in Zweifel gezogen. Vgl. auch Schiller 1997: 12.

<sup>20</sup> Baier 2006: 15f.

Zerstörer allen Seins. Als der Vollkommene erfüllt und vervollkommnet er das ganze Weltall, welches wiederum mit ihm eins ist, ja in ihm aufgeht. Jata, die Gottheit des Wassers und der Unterwelt, wird jetzt zu einer Manifestation des Ranying Hatalla Langit. Dazuhin werden alle Dewa-Gottheiten, Geister, Geistwesen und „Fürsten des Himmels“ teilweise ebenfalls zu Gottes Manifestationen oder aber zu Engeln, Propheten und „Jin“-Geistern.<sup>21</sup> Auch dem Islam gegenüber erfährt Ranying Hatalla Langit eine Angleichung: Menschliche Vernunft kann sich von ihm wegen seines überirdischen Wesens und seiner Vollkommenheit nur äußerst schwer eine Vorstellung machen. Vom Christentum scheint die Qualifikation „der All-Liebende“ übernommen zu sein.

*Beim Vergleich mit den früher veröffentlichten Mythen kommen verschiedene Unterschiede und Manipulationen zum Vorschein.*

2. Das Heilige Buch: Der holländische Gelehrte Mallinckrodt und der Schweizer Religionswissenschaftler Schärer entdeckten schon vor dem Zweiten Weltkrieg, dass die Stammbäume der Gottheiten, Geister, Geistwesen und der Menschen auf der Weltentstehungsmythe fußen und mit ihr zusammenhängen. Daher stellten diese Fachleute die durch die Ritualpriester zitierte Mythe zusammen, schrieben sie nieder und veröffentlichten sie.<sup>22</sup> So war diese Schöpfungsmythe aus dem Kapuas- und unteren Kahayan-Gebiet bereits am Ende der Kolonialzeit bekannt und greifbar. Die Repräsentanten, die die Kaharingan-Religion forcierten und sich um deren Anerkennung bemühten, stammten jedoch aus dem Gebiet des mittleren Kahayan-Flusses. 1973 verfassten sie für ihren eigenen Gebrauch eine Schöpfungsmythe, welche aus dieser Gegend stammte. Erst 1996 wurde der offizielle Mythos, der durch die Leitung der Kaharingan-Gemeinschaft in Palangka Raya anerkannt war, veröffentlicht und damit der Allgemeinheit zugänglich. Der Titel dieses heiligen Buches lautete: „Panaturan. Tampan Taluh Handiai“ – zu Deutsch: „Die Ursprünge. Der Beginn allen Seins“. Beim Vergleich mit den früher veröffentlichten Mythen kommen verschiedene Unterschiede und Manipulationen zum Vorschein. So übernahmen die Redaktoren

<sup>21</sup> Baier 2006: 17ff.

<sup>22</sup> J. Mallinckrodt und Mallinckrodt-Jata 1928; Schärer 1946.

des Heiligen Buches die Geschichte der Sprachverwirrung und des Turmbaues aus der Tradition des Islam und des Christentums (Genesis 11). In der Tradition des Ngaju-Stammesreligion und ihren Quellen dagegen findet sich davon keine Spur.<sup>23</sup>

3. Gottesdienstgebäude: Bis in die 70er Jahre gab es keine Gebäude, die regelmäßig Woche für Woche gebraucht wurden. Früher und in abgelegenen Gegenden teilweise auch heute noch wurden nur zum einmaligen Gebrauch anlässlich der Totenfeste Versammlungshallen („balai“) errichtet. Meines Wissens wurde das erste Gottesdienstgebäude („Balai Basarah“), in dem regelmäßige Gottesdienste stattfanden, zu Beginn der 70er Jahre in Palangka Raya in Gebrauch genommen. Jeden Donnerstagabend versammeln sich hier zu einem kurzen Ritual mit Rezitation und anschließender Kurzsprache, liturgischem Gesang und Opfeereinsammeln die Gläubigen. Je nach Zweckmäßigkeit ist der Termin in den örtlichen Gemeinden verschieden. In Pendreh bei Muara Teweh am Barito kommt die Gemeinde am Freitagvormittag zusammen. Zur Errichtung dieser Balai gibt es staatliche Zuschüsse. Frauen nehmen genauso teil und übernehmen gottesdienstliche Aufgaben. Selbstverständlich finden an besonderen Jahresfesten oder sonstigen einmaligen Anlässen Versammlungen im Balai statt.

4. Bestimmte Festtage: Der Realschullehrplan nennt drei Feiertage im Jahr, die „gefeiert werden sollten“, aber nach der Aussage Bajik Simpeis in einem Interview im April 2006 offiziell „noch nicht eingeführt“ sind: Einmal der „Landwirtschaftstag“, wohl eine Art Erntedankfest nach der Ernte im Mai, mit absoluter Arbeitsruhe, Reinigung und „Heiligung“ (Opferdarbringung) der landwirtschaftlichen Geräte sowie Bitte an die vergöttlichten Ahnen um Segen für die Landwirtschaft in der folgenden Arbeitsperiode. Zweitens eine Art Kulturtag, Dank und Gedenken an die Gabe des Wissens und der Kultur durch das Geistwesen Bawi Ayah, welches im Bali-Hinduismus der Göttin Saraswati entspricht. Schließlich der allgemeine Danktag, dessen Rituale sich auf die Pataho-Hütte, also auf den Gründer und Beschützer des Dorfes, konzentrieren. Diesem ist in erster Linie Schutz und Segen über der Dorfgemeinschaft in der vergangenen Periode

<sup>23</sup> Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia 1996: 172.

zu verdanken. Auch an diesem Feiertag sei absolute Arbeitsruhe erforderlich. Offensichtlich liegt auch hier Einfluss der balinesischen nyepi-Festbegehung vor.<sup>24</sup>

Im März 1980 wurde die Kaharingan-Gemeinschaft endlich vom indonesischen Staat anerkannt; jedoch nicht als sechste Religion Indonesiens, sondern als ein Zweig des Hinduismus, woher sich der Name Hindu Kaharingan-Religion erklärt. Die Leitung mit aller Kompetenz und Befugnis ist in Händen des „Großen Rates der Hindu Kaharingan-Religion“ in Palangka Raya. Die dortige Hindu Kaharingan-Hochschule wurde offiziell zu einer staatlichen Bildungsanstalt. Hunderte von staatlichen Religionslehrern für Haupt- und Realschulen werden dort ausgebildet. Die Subsidien seitens des Staates jedoch wurden an die Leitung der Hindu-Gemeinschaft in Bali überwiesen. Erst nach dem Besuch von Präsident Abdulrahman Wahid 2001 in Palangka Raya floss das Geld nach Palangka Raya und war direkt dem Großen Rat der Hindu Kaharingan-Religion verfügbar. Nun konnten die Lehrer offiziell eingestellt und die Gottesdienstgebäude mit Hilfe dieser Subsidien errichtet werden.

#### **Das heutige Erscheinungsbild der Hindu Kaharingan-Religion**

Wenn Sie in einem Inlanddorf haltmachen und jungen Kaharingan-Anhängern begegnen, dann fällt auf, wie selbstbewusst sie in Bezug auf ihre Kaharingan-Mitgliedschaft sind. „Wir sind Hindus“, rufen sie. In Palangka Raya sind die Kaharingan-Persönlichkeiten stolz auf ihre Zugehörigkeit zur Hindu-Weltgemeinschaft: „Im Oktober findet in den U.S.A. der Krischna-Weltkongress statt, und wir senden unsere Vertreter dorthin!“ Im Realschullehrplan auf Seite 2 wird festgestellt: „Die Hindu Kaharingan-Religion hat keinen Anfang, sie ist schon immer dagewesen, sie ist ‚Kaharingan‘ (‚gehört zum Leben‘). Seit es Menschen gibt, gibt es bereits ‚Kaharingan‘. Die Kaharingan-Lehre kam zusammen mit dem ersten Menschen auf die Erde hernieder, als richtungweisend und als Weltanschauung für die Menschheit.“ Zweck und Ziel der Gabe dieser Religion sei, „ein glückliches Leben zu bekommen. Zu allererst dient die Hindu Kaharingan-Religion dem Glück auf dieser (vergänglichem!; Anm. des Autors) Welt“. Im Lehrplan für die Hauptschule

<sup>24</sup> Lembaga Pengembangan Tandak 2003; siehe Baier 2006: 20; Zimmermann 1969: 358.

heißt es gar: „Die Hindu Kaharingan-Religion ist die älteste Religion auf der Welt.“<sup>25</sup>

Schlussendlich möchte ich zwei Texte aus dem Totenritual anführen. Der erste Text wurde etwa vor 80 bis 100 Jahren formuliert, schriftlich fixiert und von religiösen Funktionären während eines Totenrituals etwa ein bis drei Monate nach dem Tod des zu Betrauernden rezitiert.<sup>26</sup> Der zweite Text wurde etwa vor 30 bis 40 Jahren formuliert und wurde gesprochen durch einen Bevollmächtigten der örtlichen Kaharingan-Gemeinde, während der Leichnam des Verstorbenen noch im Hause aufgebahrt war.<sup>27</sup> Der Leser möge selbst beurteilen, ob dieses zweite Gebet der Stammesreligion entspricht, wie sie vor hundert Jahren praktiziert wurde, oder zu eher einer neuzeitlichen Ausprägung einer monotheistischen Hochreligion.

*„Die Hindu Kaharingan-Religion  
hat keinen Anfang, sie ist  
schon immer dagewesen...“.*

Text 1: *„Ihr, die Totenseelen, die ihr herum-sitzt beim Steine, bei der Türe zum Vorplatze vor dem Hause der Nashornvögel, die ihr herumliegt wie abgefallene Blätter beim Steine, dem Anlegeplatz der Boote für die Wasserschlangen. Kehret gemeinschaftlich wieder um und begehrt euch zurück zum Berge der Hütten der Särge, ziehet wieder heim zum Hügel der Wohnungen der Verstorbenen. Mein Streureis, schreite nun rasch aus, steige empor zu den Tauwolken und riesle herunter, streue dich aus über den Biegungen der Tauwolken.“*

Dieser Ritualtext ist nicht an Gott, den Herrn, gerichtet sondern an Geister und Geistwesen. Hier wird nicht demütig gebetet, sondern befohlen. Dieser Text wird nur von solchen verstanden, die in der Ritualsprache und der Mythologie der Stammesreligion zu Hause sind.

Text 2: *„Ranying Hatalla Langit, mit diesem gottesdienstlichen Gebet befehlen wir dir diese Totenseele an, möge sie bei dir Aufnahme finden. Wir beten in deinem Namen und aufgrund deiner großen Macht: Schicke und stelle das Goldboot zur Verfügung für die Liau N.N. auf dem Friedhof des Dorfes N.N. Ranying Hatalla Langit, möge deine Gnade und Liebe immer mit uns sein, deiner Gemeinde, der die Totenseele in ihrem Leben auf dieser Welt*

<sup>25</sup> Lembaga Pengembangan Tandak 2002: 27,30.

<sup>26</sup> Schärer 1966:495, 507.

<sup>27</sup> Majelis Besar 1974: 14ff.

angehörte. *Lass das Lebenswasser auf uns alle herabregnen, damit wir zusammen lange am Leben bleiben, damit wir reich und glücklich werden. Ranying Hatalla Langit, halte alle Krankheit von uns fern, gewähre uns (Zauber-) Mittel zum Leben, denn dein ist die große Kraft, die größer ist als alle Macht sonstiger Könige. Unser Gebet besteht nur aus wenigen Worten und ist kurz; die Seele unseres Gebets kehre wieder zurück!*“ (Dreimal:) „Kur“ (Lockruf für Hühner), „all unsre Seelen! Sahij“ (= Amen).“ Bei diesem Gebet fällt eine gewisse Ähnlichkeit zum protestantischen Vaterunser auf; man wendet sich an Gott mit Bitte und Lobpreis!

*In der Tat stellt  
die Hindu Kaharingan-Religion  
eine neue Religion dar.*

In der Tat stellt die Hindu Kaharingan-Religion eine neue Religion dar, wenn sie auch natürlich noch viele Elemente, Ausdrücke und Namen aus dem alten Stammesglauben enthält. Die Hindu Kaharingan-Religion hat mit Verstand und Weisheit gebildeter Zeitgenossen eine Stammesreligion an die moderne Weltanschauung und den heutigen Zeitgeist angeglichen. Diese Religion hat sehr wohl ihren berechtigten Platz im heutigen modernen Indonesien. Sie ist zu Beginn des neuen Jahrhunderts so zur größten, jetzt aber monotheistischen Stammesreligion Indonesiens geworden.<sup>28</sup> Sie ist in der Gesellschaft geachtet und nimmt Teil am Aufbau des modernen Indonesien. Es war ein weiter Weg mit viel Geistesarbeit und intellektuellem Einfühlungsvermögen, um dieses Ziel zu erreichen und diesen Platz einzunehmen.

---

<sup>28</sup> Die Bedeutung der Hindu Kaharingan-Religion ist aus folgender Statistik zu ersehen, die ich Ende 2004 vom Zentralen Statistikamt (Badan Pusat Statistik) in Zentral-Kalimantan bekam: Gesamtbevölkerung 1,913,788; davon 1,361,318 Muslime (71 %), 384,698 protestantische und katholische Christen (18 %), 198,339 „Hinduisten“ (einschließlich einiger Tausend Umsiedler aus Bali) (10 %). Fast 200,000 Kaharingan-Anhänger beweisen, dass die neue Kaharingan-Religion weitaus die größte Religionsgemeinschaft Indonesiens ist, die sich aus einer Stammesreligion herleitet.

## **Reaktion der im zentralen und südlichen Borneo beheimateten „Evangelischen Kalimantan-Kirche“ (GKE) auf die erstarkte Stammesreligion**

### **Die theologische Hochschule**

In ihrer Theologie wird die aus der Arbeit der Basler Mission hervorgegangene GKE-Kirche, die dem Reformierten Weltbund angehört, von ihrer theologischen Hochschule in Banjarmasin / Süd-Borneo geprägt. Zu Beginn des Jahrhunderts fand in der Dozentenschaft ein Generationswechsel statt. Jungtheologen, die ihren Magistertitel an den Theologischen Hochschulen in Jakarta und Salatiga erworben haben, haben die älteren Dozenten inzwischen ersetzt. Pfarrer Marko Mahin, M.Th., ist aufgrund seiner Englischkenntnisse der einzige, der seinen Abschluss in Europa (Holland, Reichsuniversität Leiden) erwerben konnte. Seit etwa fünf Jahren ist er als Dozent für kulturelle Anthropologie (im modernen indonesischen Sprachgebrauch „Dayakology“ genannt) eingesetzt. Ihm gelang es, einen Großteil der Jungtheologen durch seine Lehrtätigkeit, Buchveröffentlichungen<sup>29</sup> und Internetartikel<sup>30</sup> zu beeinflussen und auf dem Gebiet der Apologetik gegenüber nichtchristlichen Religionen in das Fahrwasser des Liberalismus hineinzuziehen.

### **Einfluss der kulturellen Anthropologie**

Während seines Europaaufenthalts begann der Einfluss Frau Dr. habil. Kuhnt-Saptodewos auf Pfarrer Mahin. Frau Dr. Sri Kuhnt-Saptodewo stammt aus dem konservativen Sultanshaus in Solo, ist Nichtchristin und hat sich zur Kaharingan-Schamanin weihen lassen. Negative Äußerungen der Missionare über Unzucht („Kultprostitution“) und Homosexualität der Priester und Priesterinnen im Rahmen der Ritualpraxis werden von ihr angezweifelt und zurückgewiesen. „Überhaupt seien“ viele „Interpretationen der Missionare inzwischen überholt“; zumal diese „von vornherein durch die eurozentrische Denkweise bzw. ... durch die eigenen religiösen Vorstellungen der Missionare

---

<sup>29</sup> Mahin 2005 sowie Mahin und Tulus 2005.

<sup>30</sup> <http://www.dayak21.org>; <http://www.aman.kimana.or.id>  
2 March 2005 (Penelitian Budaya Dayak atau Penindasan Budaya Dayak ?); <http://www.freelists.org/02-2005>.

eingengt waren.“<sup>31</sup> Hier kommt eine weit verbreitete Einstellung der Ethnologen von der 1968er Generation zum Durchbruch: Idealisierung der Stammeskulturen und vehemente Ablehnung christlicher Mission, im entsprechenden Jargon „Proselytisierung“. Frau Kuhnt-Saptodewo wurde als einzige in Europa habilitierte „Dayakologin“ in einer liberalen theologischen Hochschule Mittel-Javas und Banjarmasin als Lehrbeauftragte eingesetzt.

*Viele Interpretationen der  
Missionare seien „von vornherein  
durch die eurozentrische Denkweise  
eingengt“*

Auch das Stuttgarter Missionswerk EMS beauftragte sie zu Vorträgen über die Entwicklung der Dayak-Kultur. Bei dieser Gelegenheit wurde ebenfalls mit Kritik an der protestantischen Missionspraxis nicht zurückgehalten, wie u. a. folgende Aussagen zeigen: „Beim Übertritt zum Christentum wurde verlangt, dass sie ihre *pusaka* (Familienerbstücke) in den Fluss werfen“; oder: „Vor der Unabhängigkeit Indonesiens mussten die Ngaju entweder Christen oder Muslime sein, um eine Schule besuchen zu können.“<sup>32</sup>

### **Missionskritik und Öffnung gegenüber anderen Religionen**

Pfarrer Mahin schlug in die gleiche Kerbe: Idealisierung der Dayak Ngaju-Kultur sowie Kritik und Distanz den christlichen Missionaren gegenüber. In seinen Zeitungsveröffentlichungen und Leserschriften erweist er sich geradezu als „defensor culturae“, Verteidiger der Dayakkultur.<sup>33</sup> Vehement geht er gegen Kritiker des Dayaktums vor. Besonders mit den Barmer und Basler Missionaren, in seinen Augen wahre Unterdrücker der Ngaju-Kultur, geht er ins Gericht. Er macht sie verantwortlich für den „Gesichtsverlust“ dayakischer Christen, also auch für den Identitätsverlust der Ngaju-Dayak,

<sup>31</sup> Kuhnt-Saptodewo 1993: 28,60f,329.

<sup>32</sup> Baier 1994:194; siehe <http://www.kuhnt-saptodewo.de/Lehrveranstaltungen.htm> (29.06.2006); EMS 2005. Diese teilweise ungeheuerlichen Behauptungen ohne Quellen (also radikalen Moslem!)angabe konnten bei Nachprüfung 2006 in Palangkaraya nicht bestätigt werden. Vgl. Lummel: 41f u.a.

<sup>33</sup> Hierzu lassen sich im Internet unter den Suchworten „Marko Mahin“, „Lembaga Studi Dayak 21“, „STT-GKE Banjarmasin“ zahlreiche Beispiele finden.

und wirft ihrem Christentum Patriarchalismus, spirituelle Aggression, Vandalismus und Vergewaltigung der Dayakkultur vor.<sup>34</sup> So hätten die Missionare ihn von Kind auf gelehrt, dass die Stammesreligion Götzendienst und Satanskult sei; und wenn die Animisten rechtschaffen und gut werden und in den Himmel kommen wollten, müssten sie Christen werden.<sup>35</sup> Er fordert die christliche Kirche auf, den Ngaju-Dayak gegenüber zu allermindest Buße zu tun und ihre Fehler zuzugeben, weil es zwischen Christen und Animisten zur Versöhnung kommen müsse. Bei dem wissenschaftlichen Vorgehen in Pfarrer Mahins Büchern ist die einseitige Perspektive und dünne Beweisführung zu bemängeln. In seiner Schrift über Tumenggung Nikodemus, dem ersten christlichen Oberhäuptling, der vor 150 Jahren gewirkt hat, bezieht er sich außer auf drei Kurznotizen aus dem Wuppertaler Missionsarchiv nur auf einen einzigen Bericht und Aufsatz, der mindestens eine Generation später von Missionar Karl Epple verfasst und von Frau Dr. Kuhnt-Saptodewo ins Indonesische übersetzt wurde.<sup>36</sup> Die ganze politische und militärische Tätigkeit des von den Holländern hochgeschätzten Oberhäuptlings bleibt wegen Nichtbeachtung zeitgenössischer holländischer Quellen unerwähnt, wodurch tendenziöse Einseitigkeit vorprogrammiert ist.

Ein weiteres Abgleiten der theologischen Ausbildungsstätte von Banjarmasin in den Liberalismus war die Übertragung des Islamunterrichts an einen banjaresischen Islamwissenschaftler (also radikalen Moslem!). Dieses kann bei den Hunderten von kirchlichen theologischen Ausbildungsstätten Indonesiens wohl als einmaliger Präzedenzfall gelten.<sup>37</sup>

Nur kurz soll auf die „Liberalismus-Symptome“ finanzieller Art hingewiesen werden. Aufgrund eines Kirchenzuchtsdelikts auf sexuellem Gebiet<sup>38</sup> hat sich ein Teil einer evangelikalen Kirche im nördlichen Ost-Borneo abgespalten und dem Reformierten Weltbund angeschlossen. Seit Jahrzehnten wird hier wie bei der in West-Kalimantan arbeitenden Evangelischen Kalimantan-Kirche der Großteil der Pfarrersgehälter von der Basler Mission (heute mission 21)

<sup>34</sup> Mahin 2005:134, 141; Mahin und Tulus 2005: 275f.

<sup>35</sup> Siehe <http://www.freelists.org/02-2005>; Pfarrer Mahin gibt für diese Behauptungen keine Quellen an.

<sup>36</sup> Mahin 2005: XI; KITLV Leiden, Or527/108.

<sup>37</sup> Vgl. Mahin und Tulus 2005: 299 ff.

<sup>38</sup> Connolly 2003: 166; es handelt sich um die GKPI-Kirche.



gezahlt. Für fast alle andern protestantischen Kirchen Indonesisch-Borneos ein Stein des Anstoßes, weil diese von ihren Gemeindegliedern die Opfergabe des Zehnten erwarten. Dem Zeitgeist gemäß wird im von Pfarrer Mahin herausgegebenen GKE-Jubiläumsbuch auch dem Feminismus in breiter Form gehuldigt, wofür folgendes Zitat als Beispiel stehen mag: „Die patriarchalische Religion, welche das Christentum ist, ist (der Dayakkultur und dem Dayakglauben gegenüber; Anm. d. Vf.) zum Hochaltar geworden, auf dem die Muttergottheit und (große) Göttin des Ngaju-Dayak-Stammes geschlachtet worden ist.“<sup>39</sup> Negative Auswirkungen für die Seelsorge in den Inlandgemeinden dürfte Pfarrer Mahins Beurteilung okkulten Praktiken haben.<sup>40</sup> Ein Heilungsritual mit einer Schamanin wird beschrieben: In Trance sprechen aus ihr fremde Stimmen in verschiedenen Sprachen. Durch diese gibt die Schamanin Heilungsanweisungen. Bezug nehmend auf Fritjof Capras umstrittene Schriften interpretiert Pfarrer Mahin Krankheit und Schamanenbehandlung als „Folge einer nicht-harmonischen Verhaltensweise der Natur gegenüber“. Die Schamanin sei „in der Lage, mit der Welt der Geister Verbindung aufzunehmen“, in ihren Körper würden die Ahnen „einfahren“, um das Bewusstsein der Patientin in die „richtige kosmische Ordnung fern von aller Disharmonie zu integrieren“. Der armen Inlandbevölkerung fehlen die Mittel, sich von einem Arzt behandeln zu lassen; ihr bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Hilfe von Heilungsschamanen in Anspruch zu nehmen.<sup>41</sup> Indoktrinierte Jungtheologen werden den Gemeindegliedern gegenüber wohl kaum Bedenken zu dieser Praxis äußern.

### Die Situation in den evangelikalen Gemeinden

Andererseits ist der Liberalismus noch nicht bis in die GKE-Gemeinden Inner-Borneos vorge drungen. Dort, vor allem in den Städten, gibt es nach wie vor ein reges Gemeindeleben mit gutem Gottesdienstbesuch und vielen Hausgottesdiensten, bei denen sich meist die Laien

<sup>39</sup> Mahin und Tulus 2005: 245-298, besonders 276. Vgl. auch im Internet bei [kompas.co.id/kesehatan/news](http://kompas.co.id/kesehatan/news) am 18.08.2006.

<sup>40</sup> Siehe im Internet (« Google ») unter « Marko Mahin » (11.08.06) [Kompas co.id/kesehatan/news](http://kompas.co.id/kesehatan/news). "Ritual Balian, Fenomena Psikoterapi pedalaman Kalimantan".

<sup>41</sup> Schiller 1997: 88, 89.

engagieren. Uns mitteleuropäischen Christen gebührt diesbezüglich eine gewisse Zurückhaltung bei Be- oder gar Verurteilung des in der theologischen Ausbildung einsetzenden Liberalismus.

### *Die evangelikalen Kirchen sind sich ihrer bedrängten Lage bewusst*

Gerade über jene evangelikalen Kirchen im nördlichen Teil Ost-Borneos kommt Dr. Connolly hinsichtlich der Dayak-Identität zu einer Folgerung, die den Behauptungen Mahins entgegensteht. Stammesreligionen gibt es seit den 60er Jahren in diesem Teil Borneos so gut wie keine mehr. Künstelemente aus der Dayakkultur haben schon längst in Architektur, Kleidung und Hausbau der Dayakchristen Eingang gefunden – vielfach im Gegensatz zur GKE-Kirche.<sup>42</sup> Offensichtlich aufgrund ihrer eigenen Einstellung zur Religion ist Frau Dr. Connolly bei ihren Formulierungen zurückhaltend. So folgert sie in ihrer „conclusion“: „Although never mentioned by informants, an additional reason for the popularity of Christian conversion is its ability to assist Dayaks in maintaining their identity within a society where they are a beleagured minority.“

Während sich die GKE-Kirche bei Schwierigkeiten mit der Moslem-Mehrheit in totaler Zurückhaltung übt und im multireligiösen Dialog – im Falle der Kaharingan-Religion in der „Versöhnung“ („rekonsiliasi“) – ihr Heil sucht, sind die evangelikalen Kirchen sich ihrer bedrängten Lage vor allem beim Kirchbau, beim gottesdienstlichen Leben, bei der Zulassung zu Arbeitsplätzen und bei Mischehen bewusst.<sup>43</sup> In ihren Ausbildungsstätten werden Pfarrer und in den Gemeinden die Gläubigen diesbezüglich unterrichtet und beraten. Selbst Glaubensausbreitung (von Pfarrer Mahin „proselitisasi“, „Proselytisierung“, genannt und als „unedel“ und „unheilig“ abgelehnt)<sup>44</sup> wird in abgelegenen Gebieten fern von Polizei und Richtern noch praktiziert. Hier tut sich ein abgrundtiefer Gegensatz auf, der bereits in den 30er Jahren bei der Zurückhaltung der Basler Missionare gegenüber der evangelikalen Mission angelegt ist.

<sup>42</sup> Vgl. Baier 1998.

<sup>43</sup> Connolly 2003: 342, 345 u.a.m.

<sup>44</sup> Mahin und Tulus 2005: 276.

## Ausblick

Unsere Aufgabe sehe ich in erster Linie im Gebet um Einheit der Christen. Was auf Indonesiens Christen zukommt, wissen wir nicht. Langsam setzt sich auf der Ebene von Regierungsbezirken die islamische Scharia mehr und mehr durch. In den Regierungsbezirken Innerborneos ist davon noch wenig zu spüren, doch

## Literatur

Baier, M., Buchrezension zu Kuhnt-Saptodewo. 1993, in: *TRIBUS 1994: Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart*, Stuttgart 1994, Linden Museum. (Baier 1994).  
Ders., „Die Hindu Kaharingan-Religion als beispielloser Fall eines nachchristlichen Nativismus“, in: *TRIBUS Nr. 47.*, Stuttgart 1998: Linden-Museum (Baier 1998).  
Ders., *Dari Agama Politeisme ke Agama Ketuhanan Yang Esa* (Manuskript für das durch Dr. Hermogenes Ugang herauszugebende Buch über das Werden der Hindu Kaharingan-Religion). Hechingen 2006 (Baier 2006).  
Becker, J.F., „Het District Poelopotak, Zuider- en Oostkust van Borneo“, in: *Indisch Archiv 1 (1) 1849*, S. 421-473.  
Bigler, W., *Mission und Dajakkirche in den Kriegsjahren 1942–1945*. Batavia 1947 (Manuskript in meinem Besitz).  
Connolly, J., *Becoming Christian and Dayak*, New School University New York 2003 (Ph.D. thesis).  
EMS Stuttgart (Hg.), *Vielfalt in Einheit. Indonesiens Ethnien im Wandel*. Dokumentationsbrief Indonesien 5/2005.. Indonesientagung des EMS 14.-16.Oktober 2005 in Stuttgart.  
Heekeren, C. van, *Moord en brand*. Den Haag 1969: Bert Bakker NV.  
Knapen, H., *Forests of Fortune ?*, Leiden 2001: KITLV Press.  
KITLV Leiden. Ab 1986 angelegte Manuskriptensammlung verschiedener deutschsprachiger Missionare in der Abteilung Historische Documentatie, hier mit der Nr.527/108.  
Kühnle-Degeker, R., *Die Starken zum Raube*. Stuttgart 1924: Evang. Missionsverlag GmbH.  
Kuhnt-Saptodewo, Sri, *Zum Seelengeleit bei den Ngaju am Kahayan*. München 1993: Akademischer Verlag.  
Lembaga Penegembangan Tandak Dan Upacara Keagamaan Umat Agama Hindu Kaharingan, *Buku Pelajaran Agama Hindu Kaharingan untuk Sekolah Dasar Kelas I (-VI)*.Palangka Raya 2002 (Lembaga 2002).  
Lembaga Pengebangan Tandak Dan Upacara Keagamaan Umat Agama Hindu Kaharingan, *Buku Pelajaran Agama Hindu Kaharingan untuk Tingkat SMTP Kelas I-*

wird dies so bleiben? Ist durch diesen Druck der Mehrheitsreligion das Zusammenrücken auch gegensätzlicher christlicher Kirchen nicht vorprogrammiert? Wir sind dankbar und zuversichtlich im Aufblick zu dem Herrn, in dessen Händen als Pantokrator auch Indonesiens Zukunft und damit der Weg von Indonesiens Christen liegt.

*III*. Palangka Raya 2003 (Lembaga 2003).  
Lummel, H.J. Van. *Lief en Leed uit de Zending onder de Heidenen*, Utrecht 1882: Kemink & Zoon.  
Lumholtz, C., *Through Central Borneo* (2 Bände). New York 1920: Charles Scriber's Sons.  
Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia, *Buku Petunjuk akan Mangubur*. Palangka Raya 1974 (Vervielfältigung).  
Ders., *Panaturan*. Palangka Raya 1996: CV. Litho Multi Warna.  
Mallinckrodt, J. und Mallinckrodt-Djata: „Het magah liau, een Dajaksche priesterzang“. in: *Tijdschrift v. Indische Taal-,Land- en Volkenkunde (TBG) 1928/68*: 292-346.  
Mahin, M., *Tamanggong Nikodemus Ambo Djaja Negara*. Banjarmasin 2005: Pusat Studi Dayak 21 (Mahin 2005).  
Mahin, M. und Tulus, R. (Herausg.): *70 Tahun GKE*. Banjarmasin 2005: MS-GKE.  
Maks, H.G., „Reis naar de Kapoeas en Kahajan, in de Zuider- en Oosterafdeeling van Borneo“, in: *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde X*, Batavia 1861, Seite 466-558.  
Perelaer, M.T.H., *Ethnographische beschrijving der Dajak*. Zalt-Bommel 1870: Joh. Norman & Zoon.  
Riwut, T., *Agama Kaharingan* (Vervielfältigung). 1953.  
Schärer, H., *Die Bedeutung der Schöpfungsmythe in der Kultur der Ngadju-Dajak*. o.J. (Manuskript in meinem Besitz) (Schärer o.J.).  
Ders., *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden 1946 : E.J. Brill. (Schärer 1946).  
Ders., *Der Totenkult der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*. 2 Bände. 's-Gravenhage 1966: Martinus Nijhoff.  
Schiller, A.L., *Small Sacrifices*, New York 1997: Oxford University Press.  
Schwaner, C.A.L.M., *Borneo* ( 2 Bände), Amsterdam 1853/54: van Kampen.  
Ugang, H., *Menelusuri Jalur-Jalur Keluhuran*, Jakarta Pusat 1983: BPK Gunung Mulia.  
Zimmermann, Ph., *Studien zur Religion der Ngadju-Dajak in Südborneo*. *Ethnologica 4*, Köln 1969: E.J. Brill.

# Kleine Schritte zu langfristiger Veränderung

## Partizipative Entwicklung in Kiru Dick, Tansania

Thomas Kröck

*Dr. Thomas Kröck, Jahrgang 1957, verheiratet, 3 Kinder, Studium der Agrarwissenschaft in Gießen, wissenschaftliche Arbeit auf den Philippinen, 10 Jahre im Auftrag von Christliche Fachkräfte International und Marburger Mission in Tansania, seit 1999 Referent für Sozial-Missionarische Arbeit beim Deutschen EC-Verband. Der folgende Artikel erschien im Sommer in: Andreas Kusch (Hg.), Transformierender Glaube, erneuerte Kultur, sozio-ökonomische Entwicklung. Missiologische Beiträge zu einer transformativen Entwicklungspraxis, Nürnberg: VTR, 2007.*

*E-Mail: [thomas.kroeck@ec-jugend.de](mailto:thomas.kroeck@ec-jugend.de)*

### 1. An den Rand gedrängt – das Dorf Kiru Dick

Das Dorf Kiru Dick gehört zum Babati Distrikt in Nordtansania. Es besteht aus vier Ortsteilen, die am südlichen Hang des Kiru-Tals, einem Teil des Ostafrikanischen Grabens, auf etwa 1400 m Höhe liegen. 1992 hatte der Ort insgesamt etwa 1700 Einwohner (2002: ca. 2.200 Einw.). Die Kreisstadt Babati ist über die unbefestigte Hauptstraße etwa 35 km entfernt. Im zentralen Ortsteil Mbuni lebten etwa 640 Menschen auf einer Fläche von ca. 20 qkm. Über die Hälfte dieser Fläche, der Talgrund und die unteren Hänge, gehörte zu zwei Großfarmen, von denen eine von Indern mit Zuckerrohr, Mais und Bohnen bewirtschaftet wurde und die andere im Besitz der staatlichen National Farming Corporation war, aber überwiegend brach lag. Weitere Großfarmen liegen auf dem Gebiet anderer Dörfer im Kiru-Tal. Die einheimische Bevölkerung bewirtschaftet die weniger fruchtbaren Hänge mit 6 bis 30% Gefälle (Tabelle 1).

Die Besiedlung des Kiru-Tals begann erst Ende der 50er Jahre durch Europäer, die die dort verbreiteten Tsetse-Fliegen bekämpften. In den 60er Jahren siedelten sich Menschen aus dem Mbulu-Hochland (Iraqw) und der Dodoma-Region (Gogo) an und das Dorf Kiru Dick entstand. In den 70er Jahren wurde von Babati ausgehend die anglikanische Gemeinde gegründet. Daneben gibt es eine römisch-katholische und eine Pfingstkirche. Die Bewohner Kiru

Dicks leben von der Landwirtschaft. Neben der Arbeit in den eigenen Feldern (0,2 - 5 ha je Haushalt), arbeiten vor allem die Ärmere während der Hauptanbausaison (Februar bis Mai) als Tagelöhner auf den Großfarmen. Für die Kleinbauern sind Sorghum, Mais, Straucherbsen (*Cajanus cajan*), Bohnen und Cassava die wichtigsten Feldfrüchte. Straucherbsen werden für den Verkauf angebaut, die anderen Kulturen dienen vor allem dem Eigenbedarf. Neben dem Ackerbau spielt bei den etwas besser gestellten Haushalten die Viehhaltung eine Rolle. Etwa ein Viertel der Haushalte hielt 1992 Rinder und etwa 40% Ziegen und Schafe (Tabelle 2).

*Zum Ausbildungsprogramm gehörten neben theologischen Fächern auch Grundlagen ökologischer Landwirtschaft.*

Die Probleme der Bewirtschaftung der steilen Hänge und der damit verbundenen Entwaldung wurden schon früh deutlich. Bereits Mitte der 70er Jahre wurde die Erzeugung von Holzkohle verboten und das Pflanzen von Bäumen angeregt. Auf Großfarmen wurden z. T. Erosionsschutzstreifen angelegt, bei den Kleinbauern setzte sich aber keine Anbaumethode durch, die die Bodenerosion und den Rückgang der Bodenfruchtbarkeit wirksam verhindert hätte.<sup>1</sup>

### 2. Ein Aufbruch – PRA in Kiru Dick 1992

Der Anstoß zu Entwicklungsaktivitäten kam von der anglikanischen *Diocese of Mount Kilimanjaro*. Seit Anfang 1992 wurden im anglikanischen Schulungszentrum in der Nähe von Arusha ehrenamtliche kirchliche Mitarbeiter, so genannte Evangelisten, geschult. Zum Ausbildungsprogramm gehörten neben Bibelkunde und theologischen Fächern auch Grundlagen ökologischer Landwirtschaft, Tierhaltung und Gesundheitserziehung. Als Lehrer für Landwirt-

<sup>1</sup> Kröck, T.: Participatory-Rural-Appraisal in *Kiru-Dick Village, Babati District, Tanzania* 26 - 30 October 1992.

Table 1: Transect (schematischer Querschnitt) von Kiru Dick



	Großfarmen	unterer Hang	Mittlerer Hang	Bach	Oberer Hang	Kuppe
Bodenfarbe	schwarz	braun	rötlich / schwarz		braun	schwarze Felsen
Fruchtbarkeit	++++	+++	++		+	
Hangneigung	4-6 %	6-9 %	5-16 %		20-30 %	
Erosion	kaum	Flächenerosion Gräben an Wegen	vorwiegend Flächenerosion	Graben- erosion	Flächen-, Rillen- und Graben- erosion	
Ackerfrüchte, Vegetation	Zuckerrohr, Mais, Bohnen	Sorghum, Bohnen, Mais, Cassava, Straucherbsen, Süßkartoffel	Sorghum, Mais, Straucherbsen	Bananen, Bäume, Gebüsch	Sorghum, Mais, Strauch- erbsen	Bäume, Gebüsch
gepflanzte Bäume	wenig	häufig	wenig	keine	wenig	Keine
Land- nutzung	Ackerbau	Ackerbau, Beweiden nach der Ernte	Ackerbau, Beweiden nach der Ernte	Weide, Brenn- und Bauholz	Ackerbau, Beweiden nach der Ernte	Weide, Brenn- und Bauholz
Betriebs- größe	sehr groß	klein (ca. 1 ha)	Mittel (ca. 1,5 ha)		mittel	
Wasser	Fluss, Gräben	Fluss, Gräben	Bach, Quelle		Quelle	
Problem		Landknappheit	Bodenerosion, Boden wenig fruchtbar, kein Wasser und Brennholz in der Nähe, Mangelernährung	Boden- erosion	Bodenerosion, Boden wenig fruchtbar	Ent- waldung
Chancen		Lohnarbeit auf Großfarmen, Ausbau Einer Baumschule	Erosionsschutz, Nutzung von Stallmist, Pflanzen von Bäumen	Erosions- schutz, Bienen- zucht	Erosionsschutz, Nutzung von Stallmist, Schutz der Quellen, Baumschulen	

schaft und Gesundheitserziehung (im Auftrag der Marburger Mission und Christliche Fachkräfte International) war es mir ein Anliegen den Unterricht möglichst praxisnah zu gestalten und die Evangelisten zu ermutigen, Verantwortung für die ganzheitliche Entwicklung ihrer Dörfer zu übernehmen. Dazu sollte im Anschluss an die Ausbildung exemplarisch die Situation in einem Dorf analysiert und Entwicklungsmöglichkeiten gesucht werden. Ich hatte vorher erste Erfahrungen mit „Participatory Rural Appraisal (PRA)“ gesammelt. Die-

se Methode entspricht den Bedürfnissen kirchlicher Entwicklungsarbeit, weil sie sowohl einer ausreichend verlässlichen Situationsanalyse dient, als auch die Betroffenen motiviert, selbst für die Entwicklung ihres Ortes aktiv zu werden.<sup>2</sup> Da mehrere Evangelisten aus dem Babati Distrikt stammten und die Diözese bis

<sup>2</sup> Mehr dazu in: Kröck, Thomas: Partizipativer Entwicklungsansatz und inkamatorische Mission: Was Mission von Entwicklungshilfe lernen kann. *Evangelikale Missiologie* 18(2002)2, S.52-62.

dahin in Kiru Dick wenig aktiv war, wurde bei der anglikanischen Gemeinde und der Dorfverwaltung nachgefragt, ob Interesse bestünde ein PRA durchzuführen. Auf Einladung der Kirchengemeinde und der politischen Gemeinde wurde vom 26. bis 30. Oktober 1992 im Ortsteil Mbuni ein *Participatory Rural Appraisal* durchgeführt.

*Die Methode des Participatory Rural Appraisal motiviert die Betroffenen, für die Entwicklung ihres Ortes selber aktiv zu werden.*

Ein Team von 20 Personen war ständig beteiligt, andere nahmen an einzelnen Diskussionen teil oder wurden zu bestimmten Aspekten befragt. Von den Teammitgliedern lebten sieben nicht in Kiru Dick. Dies waren der Entwicklungskoordinator der Diözese, die Mitarbeiterin der Frauenarbeit, zwei Lehrer des Schulungszentrums, sowie drei Evangelisten aus anderen Gemeinden. Die einheimischen Teilnehmer wurden von der Kirchengemeinde und der Dorfverwaltung ausgewählt. Die meisten konnten lesen und schreiben. Nur fünf der Teammitglieder waren Frauen. Alle Teilnehmer übernachteten im Dorf und nahmen die Hauptmahlzeiten gemeinsam ein. Es wurde ein breites Spektrum von PRA-Instrumenten eingesetzt. Dazu gehörten:

- *Village map*: Karte des Dorfgeländes auf einem freien Platz dargestellt
- *Time line*: eine Aufstellung wichtiger Ereignisse in der Geschichte des Dorfes
- *Seasonal calendar*: regelmäßige Ereignisse und Veränderungen im Jahresablauf,
- *Wealth ranking*: Gliederung der Haushalte nach relativem Wohlstand
- *Transect*: schematischer Querschnitt durch das Dorf
- *Informal Interviews*: Befragung zu bestimmten Themen, ohne detaillierten Fragebogen
- *Focus group discussion*: Dis-

kussion in begrenzten Gruppen (Frauen, junge Leute, Ältere).

Die "Transect" (Tabelle 1) und Daten des "Wealth ranking" (Tabelle 2) geben einen Eindruck von den im PRA gesammelten Informationen und der Situation in Kiru Dick. Zum Abschluss des PRA stellten die einheimischen Teammitglieder etwa 70 interessierten Dorfbewohnern die Ergebnisse des PRA, die wesentlichen Entwicklungsprobleme und ihre Ursachen vor. Dabei ging es vor allem um die Bereiche:

- geringe Bodenproduktivität (Abnahme der Bodenfruchtbarkeit, unzureichende Niederschläge)
- geringe Produktivität der Viehhaltung
- schlechte Straßenverhältnisse
- schlechter Gesundheitszustand (Mangelernährung, Durchfall, Malaria).

Tabelle 2: Wirtschaftliche Situation in Kiru Dick 1992 (Stichprobe von 48 Haushalten)				
	ärmere Haushalte	mittlere Haushalte	reichere Haushalte	gesamt
Anzahl der Haushalte	13 (27%)	15 (31%)	20 (41%)	48 (100%)
Rinderhaltung:				
- Haushalte	0	1 (6%)	12 (60%)	13 (27%)
- Tiere/Hh.	0	1	6,6	6,2
Ziegen/Schafe:				
- Haushalte	0	4 (26%)	15 (75%)	19 (40%)
- Tiere/Hh.	0	4,8	9,4	8,4
Ackerfläche je Haush. (ha)	0,8 (0,2-1,6)	1,0 (0,2-3,2)	1,8 (0,2-4,8)	1,3 (0,2-4,8)
Feldbearbeitung				
- mit eigenen Ochsen	0	0	8 (40%)	8 (16%)
- mit gemieteten Ochsen	2 (15%)	5 (33%)	7 (35%)	14 (29%)
- mit Tagelöhner	1 (9%)	2 (20%)	12 (75%)	15 (40%)
Familienoberhaupt arbeitet gelegentlich als Tagelöhner	10 (76%)	7 (47%)	1 (5%)	18 (38%)
zusätzlicher Erwerb	3 (23%)	4 (26%)	6 (30%)	13 (27%)
Personen pro Haushalt	2,7	3,4	5,5	4,1
Frau als Familienoberhaupt	1 (8%)	2 (13%)	6 (30%)	9 (19%)

### 3. Kleine Schritte – Erosionsschutz 1992 bis 1996

Da es in der Diözese kein formelles und mit finanziellen Mitteln ausgestattetes Entwicklungsprogramm gab, das die Arbeit in Kiru Dick aufnehmen konnte, waren die Aktivitäten zunächst auf Maßnahmen beschränkt, die die Einwohner ohne größere materielle Hilfe von außen selbst durchführen konnten. Da als Hauptproblem die geringe Bodenproduktivität angesehen wurde, ging es zunächst darum, Maßnahmen zum Schutz vor Bodenerosion einzuführen. Dazu war in Ostafrika die „Fanya juu“-Technik entwickelt worden: Entlang der Höhenlinien wird ein Graben ausgehoben, der Aushub wird oberhalb zu einem Wall aufgeworfen und mit Elefantengras (*Pennisetum purpureum*) und Bäumen bepflanzt.

Ein erstes Erosionsschutz-Seminar wurde bereits im Dezember 1992 durchgeführt. Dabei besprachen wir die Gefahren der Bodenerosion, zeigten wie mit einfachen Mitteln Höhenlinien vermessen werden können und legten in zwei Feldern Erosionsschutzstreifen an. An diesem und folgenden Seminaren nahmen jeweils in der Regel zwischen 10 und 15 Personen teil. Darunter waren zwei der ausgebildeten Evangelisten. Die anderen waren interessierte Dorfbewohner, von denen einige schon zum PRA-Team gehört hatten. Bei den Seminaren wurde darauf geachtet, nur Techniken zu vermitteln, die ohne wesentliche Hilfe von außen umgesetzt werden konnten. Wir steuerten nur einige Schaufeln und am Anfang Pflanzmaterial von Elefantengras und Samen für eine kleine Baumschule bei. Außerdem übernahmen wir die Fahrtkosten für die Besuche in Kiru Dick. Weitere Seminare wurden von mir und einem tansanischen Ausbilder in den folgenden Jahren durchgeführt. Diese Seminare wurden jeweils von der Kirchengemeinde organisiert und z. T. auch im Kirchengebäude gehalten.

Da unsere Hauptaufgabe im Unterricht am Schulungszentrum der Diözese lag, konnten wir Kiru Dick nur etwa zwei- bis dreimal im Jahr besuchen. Dabei ging es zunehmend auch darum, die bereits etablierten Konturlinien zu inspizieren und Probleme und Verbesserungsmöglichkeiten zu diskutieren. Aus den Seminarteilnehmern bildete sich eine Entwicklungsgruppe von sieben jungen Männern unter der Leitung eines Evangelisten. Sie nahmen regelmäßig an den Seminaren teil, sammelten eigene Erfahrungen und waren bald in der Lage,

selbständig Konturlinien zu vermessen und andere Bauern anzuleiten.

Zunächst waren nur sehr wenige Bauern bereit Erosionsschutzlinien anzulegen. In der Anbausaison 1992/93 waren es drei, im Jahr darauf vier und dann sechs (siehe Grafik 1). Rückblickend muss man sagen, dass die Einstiegsschwelle hoch war, da die Technik mit erheblichem Arbeitsaufwand verbunden war und die Vorteile sich erst nach mehreren Jahren auszahlen. Erschwerend kam hinzu, dass Erosionsschutzlinien durch weidende Rinder beschädigt wurden. Vor allem die besser gestellten und angesehenen Bauern, die Rinder besitzen, hatten ein Interesse daran, ihr Vieh nach der Ernte auf den Feldern zu weiden. Trotz des Einflusses dieser Bauern gelang es schließlich, die Dorfverwaltung zu überzeugen, dass Beweiden von Feldern mit Erosionsschutzlinien zu unterbinden. Die schwierige Anfangsphase wurde vor allem durch das anhaltende Engagement der Entwicklungsgruppe überwunden.

*Aus den Seminarteilnehmern bildete sich eine Entwicklungsgruppe unter der Leitung eines Evangelisten.*

Um das Interesse zu verstärken wurde 1995 in Kiru-Dick ein Erosionsschutz-Wettbewerb ausgeschrieben. Bewertet wurde sowohl die Länge, als auch die Qualität neu angelegter Erosionsschutzlinien. Die Hauptpreise waren ein Radio, eine Schaumstoffmatratze und eine Petroleumlampe, andere Teilnehmer bekamen Schaufeln oder Hacken zur Belohnung. Die Bewertung erfolgte aufgrund vorher festgelegter Kriterien. Die Jury bestand aus Mitarbeitern der Diözese und des Landwirtschaftsamtes. Die Preisverleihung erfolgte im Rahmen eines Gottesdienstes. Durch den Wettbewerb wurde das Interesse am Erosionsschutz deutlich verstärkt. Bis 1996 hatten 16 Bauern die Erosionsschutztechnik übernommen und insgesamt 2740 m Erosionsschutzstreifen angelegt. Neben den Preisen trug dazu sicherlich auch bei, dass die 1992 und 1993 angelegten Erosionsschutzlinien inzwischen Wirkung zeigten und die Erträge in diesen Feldern deutlich höher waren. Einige Bauern berichteten von einer Verdopplung der Maiserträge. Im Zusammenhang mit dem Wettbewerb wurde im November 1996 gemeinsam mit Mitarbeitern der Landwirtschaftsverwaltung und des staatlichen „Land Management Project (LAMP)“ im Babati Distrikt eine

Evaluierung der bisherigen Aktivitäten, durch gemeinsam mit Mitarbeitern der Landwirtschaftsverwaltung und des staatlichen „Land Management Project (LAMP)“ im Babati Distrikt geführt. Die staatlichen Fachleute waren beeindruckt vom Engagement der kirchlichen Entwicklungsgruppe und den Fortschritten beim Erosionsschutz in Kiru Dick. Sie boten den Gruppenmitgliedern Unterstützung in Form von weiterführender Schulung, Pflanzmaterial und Werkzeugen an.

#### **4. Erweiterung und Vertiefung – Participatory Development Programme ab 1996**

Aufgrund der guten Erfahrungen mit dem partizipativen Entwicklungsansatz startete die anglikanische Diözese 1996 das „Participatory Development Programme“. Dadurch sollten in verschiedenen Bereichen der Diözese partizipative Entwicklungsvorhaben ermutigt und unterstützt werden. Das Programm wurde in verschiedenen Phasen durchgeführt und von „Brot für die Welt“ finanziert. Im Rahmen dieses Programms konnte auch die Betreuung der Aktivitäten in Kiru Dick intensiviert werden. Die Erosionsschutzmaßnahmen bildeten weiterhin den Schwerpunkt. Bis 2005 wurden ca. 64.000 m Erosionsschutzstreifen angelegt.<sup>3</sup> Damit wurden etwa ein Drittel, der von Kleinbauern bewirtschafteten Ackerfläche wirksam gegen Bodenerosion geschützt. Inzwischen hatten die Erfolge in Kiru Dick auch in der Umgebung Interesse geweckt. Mitarbeiter der Diözese, vor allem aber die Gruppenmitglieder selbst, führten Schulungen und Demonstrationen in Nachbarorten und auch bei Projektgruppen im Kiteto Distrikt durch. Dabei entwickelten sich selbst Gruppenmitglieder, die nie eine Schule besucht hatten, zu hervorragenden Lehrern. Vom Beispiel der ersten Erosionsschutzgruppe angeregt, bildeten sich ab 1998 weitere Gruppen in anderen Ortsteilen von Kiru Dick und einigen Nachbardörfern, die sich dem Schutz der Schöpfung und der Verbesserung der Landwirtschaft widmen.

Eine kleine Baumschule war bereits 1993 von der Gruppe aufgebaut worden. Bis 1999 wurden in Kiru Dick etwa 2.700 Bäume gepflanzt. Bis 2005 wurde diese Zahl auf 11.451 erhöht.<sup>4</sup> Zur

<sup>3</sup> Persönliche Mitteilung von Rev. Patrick Maanda, März 2006.

<sup>4</sup> Persönliche Mitteilung von Rev. Patrick Maanda, März 2007

Nutzung des, auf den Erosionsschutzstreifen gepflanzten, Elefantengrases wurden 1999 in Zusammenarbeit mit „Heifer Project International (HPI)“ Milchkühe und -ziegen in Kiru Dick eingeführt. HPI vergibt Tiere als Darlehen, das die Empfänger zurück zahlen, indem sie Nachwuchs an andere Bauern weitergeben. Voraussetzung für den Empfang eines Tieres ist der Anbau von Futterpflanzen, der Bau eines geeigneten Stalls und die Teilnahme an einer Schulung. Die Tiere wurden ganz im Stall gehalten und das Futter auf den Erosionsschutzstreifen geschnitten.

*Dabei entwickelten sich  
selbst Gruppenmitglieder,  
die nie eine Schule besucht hatten,  
zu hervorragenden Lehrern.*

Die Verantwortung für die Zuteilung der Tiere und die Überwachung der Tierhaltung lag bei einem Komitee aus dem Dorf, das von interessierten Bauern gebildet wurde. Dieses Komitee arbeitete sehr effektiv und hatte sogar die Macht Tiere, die schlecht versorgt wurden, einzuziehen und an andere Bauern weiterzugeben. Beraten und unterstützt wurden die Tierhalter von einem einheimischen HPI-Berater im Babati Distrikt. Im Mai 1999 wurden die ersten acht Milchziegen an Bauern weitergegeben, die alle Vorbereitungen getroffen hatten. Im gleichen Jahr folgten 20 Milchkühe. Die meisten Tiere hatten Nachwuchs, der an andere Familien weitergegeben wurde. Bis 2006 hatten 40 Familien von dem Projekt profitiert. Allerdings stiegen davon 10 Familien wieder aus, da sie nicht in der Lage waren die Tiere zu unterhalten. Die Milchviehhaltung verbesserte zum einen die Ernährung und erhöhte zum anderen das Einkommen. Milch, die nicht in der Familie verbraucht wurde, wurde gesammelt und gemeinsam von der Gruppe in Babati vermarktet. Gelegentliche Streitigkeiten wegen der gemeinsamen Milchkasse wurden intern von der Gruppe geregelt. Mehrere Familien nutzen das zusätzliche Einkommen zur Finanzierung der Schulausbildung ihrer Kinder.<sup>5</sup>

Zur Verbesserung des zielorientierten Projektmanagements wurde 1996 das „Participatory Impact Monitoring“<sup>6</sup> eingeführt. Neben den Zie-

2006.

<sup>5</sup> Mehr Information unter [www.heifer.org](http://www.heifer.org).

<sup>6</sup> Dorsi Germann und Eberhart Gohl, *Participatory impact monitoring: Booklet 1: Group based impact*, 1996.

len der Verbesserung der Nahrungsversorgung und des Erosionsschutzes strebten die Gruppenmitglieder die Erweiterung der eigenen Kenntnisse, die Ausbildung anderer Bauern und die Motivation der Dorfverwaltung zur nachhaltigen Landnutzung an. Der Erfolg im Erosionsschutz ermutigte zur Suche nach weiteren Verbesserungen in der Landwirtschaft und den allgemeinen Lebensbedingungen. Als neue Aktivität wurden 1997 Feldversuche zur Verbesserung des Sorghumanbaus angelegt. 2000 und 2001 wurden mit Unterstützung einer Außenstelle des CIAT Versuche mit dem Anbau von Stangenbohnen durchgeführt. Zur Rekultivierung von Erosionsgraben wurde mit Vetivergras (*Vetiveria zizanioides*) experimentiert.<sup>7</sup> Zur Verbesserung der Wasserversorgung wurden natürliche Quellen geschützt, Flachbrunnen mit Pumpen angelegt und das Sammeln von Regenwasser eingeführt. Um den Brennholzverbrauch und damit die Entwaldung zu reduzieren wurden brennholzsparende Herde gebaut. Der Verbrauch von Brennholz soll dadurch um 15% reduziert worden sein.<sup>8</sup>

verbessert. Für häufig vorkommende Erkrankungen steht inzwischen ein Erste Hilfe-Set mit Medikamenten zur Verfügung. Neben der Unterstützung zur Einführung von neuen Techniken und der Organisation von Gruppenaktivitäten wurde besonders die Beteiligung von Frauen gefördert. Durch „Phasing Out“-Workshops<sup>9</sup> wurden die Gruppenmitglieder auf das Auslaufen des Participatory Development Programme vorbereitet. Die Betreuung durch Mitarbeiter der Diözese wurde weiter zurückgefahren und materielle Unterstützung reduziert.

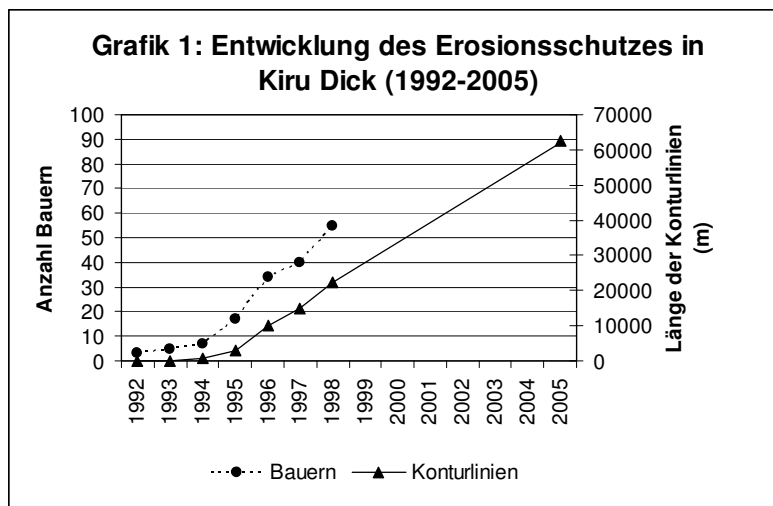
## 5. Was hat es gebracht? – Kiru Dick heute

Im Rahmen von Evaluierungen möchte man erfahren, welche Wirkung ein Projekt hatte und was erreicht bzw. nicht erreicht wurde. Im Rahmen der Diskussion des „Partizipativen Entwicklungsansatzes“ möchte man natürlich wissen, welchen Vorteil dieser Ansatz gegenüber anderen Entwicklungskonzepten hat. So nahe liegend und wichtig diese Fragen auch

sind, so schwer sind sie im konkreten Fall zu beantworten. Es ist nicht möglich ein zweites Kiru Dick ohne ein Entwicklungsprogramm

parallel weiterlaufen zu lassen, um die Unterschiede in ihrer Entwicklung beobachten und messen zu können. Auch der Vergleich von heute zu der Situation vor 1992 ist schwierig, denn auch unabhängig von den Entwicklungsaktivitäten gab es soziale, wirtschaftliche und politische Veränderungen

in Tansania, die auch Kiru Dick berührten. Trotzdem soll eine Bestandsaufnahme versucht werden, um die Wirkung der partizipativen Entwicklung zu beurteilen.



Ein weiteres Arbeitsgebiet war der Gesundheitsbereich. Sechs interessierte Einheimische bildeten 1998 eine Gruppe für Gesundheits-erziehung. Neben dem Schutz von Trinkwasserquellen und dem Abkochen von Trinkwasser wurde durch den Bau von Latrinen und bessere Abfallbeseitigung die Hygiene

<sup>7</sup> Nach Arbeitsberichten und persönlichen Mitteilungen von Heinz Horsch (Entwicklungshelfer von CFI, 1996-2001).

<sup>8</sup> Persönliche Mitteilung von Augustine Mwaimu, Arusha, Dezember 2005.

<sup>9</sup> Sahyoun, Karin: "Why phasing out is so challenging: exploring roots and consequences of aid dependence." Vortrag CCD-Konferenz, Mosbach 14..3.05, Zusammenfassung unter: <http://www.ccdnetwork.net/html/talks.html>.



## 5.1 Materielle Veränderungen<sup>10</sup>

Die materiellen Veränderungen sind deutlich sichtbar: 1992 gab es keine wirksamen Erosionsschutzmaßnahmen und Milchvieh in Stallhaltung war in Kiru Dick nicht üblich. Heute haben die meisten Bauern Erosionsschutzstreifen angelegt und Milchkühe und -ziegen sind verbreitet. Diese Maßnahmen haben die Situation der Einwohner verbessert. Durch Erosionsschutz und Anwendung von Stallmist konnte die Bodenfruchtbarkeit verbessert und die Felderträge erhöht werden. 1992 lagen die Maiserträge bei etwa 400 bis 700 kg/ha, zwischen 1999 und 2003 konnten Erträge von 1600 bis 4500 kg/ha erzielt werden. Unter tansanischen Bedingungen, ohne Anwendung von Mineraldünger sind dies gute Erträge (Durchschnittsertrag von Mais in Tansania: 1300 kg/ha). Infolge der anhaltenden Dürre in Ostafrika fielen 2004 und 2005 die Erträge niedrig aus.

*Ein wichtiger Beitrag für die Weiterführung der Projekte ist die Ausbildung von Einwohnern des Dorfes zu "para professionals".*

Als Folge des Projekts gab es Anfang 2006 in Kiru Dick 41 Milchkühe und 17 Milchziegen. Durch die Einführung von Milchvieh wurde die Verfügbarkeit von Milch deutlich verbessert. Die traditionellen Rinderrassen geben 0,5 bis 5 l Milch am Tag, während die eingeführten Kühe bei ausreichender Futtermittelversorgung eine Milchleistung von 15 bis 25 l haben. Die Milchziegen geben 2-5 l Milch pro Tag. Diese Milchleistung ist natürlich abhängig von der Futtergrundlage im Betrieb und damit von den Niederschlägen. Die Verfügbarkeit von Milch verbesserte sowohl die Ernährung und den Gesundheitszustand, vor allem der Kinder, als auch das Einkommen. Da ein Teil des zusätzlichen Einkommens für Schulgebühren verwendet wird, ist der Schulbesuch gestiegen. Zeichen für das gestiegene Einkommen in Kiru Dick sind auch die zunehmende Zahl von Häusern besserer Qualität. Durch die Verbesserung der Wasserstellen wurde auch die Häufigkeit von Krankheiten reduziert, die durch verschmutztes Wasser verbreitet werden. Cholera kommt in Kiru Dick praktisch nicht mehr vor.

<sup>10</sup> Kröck, T.: *Taarifa ya kutathimini kazi za makingo katika Parishii ya Kiru* (Bericht der Zwischenevaluierung vom 31.10.-3.11.96).

Diese materiellen Veränderungen wurden zum größten Teil aus eigener Kraft und mit nur begrenzter materieller Hilfe von außen erreicht. Die Organisation der Maßnahmen und die Verbreitung in andere Ortsteile und Dörfer erfolgte überwiegend durch die Mitglieder der Entwicklungsgruppen. Deshalb ist ein Abbruch der Aktivitäten nach Abzug der Betreuung durch die anglikanische Diözese oder andere NGOs unwahrscheinlich.

Ein wichtiger Beitrag für die Weiterführung der Projekte ist auch die Ausbildung von Einwohnern des Dorfes zu Experten auf verschiedenen Gebieten ("para professionals"). Im Rahmen des Participatory Development Programme wurden bis Ende 2005 vier Dorfgesundheitshelfer, vier Kontaktfarmer, zwei Techniker für Wasserpumpen und Regenwassersammelsysteme, drei Tierärzthelfer und zwei Techniker für Holzsparrherde ausgebildet.

Wie bereits oben erwähnt, sind außerdem eine Reihe von Gruppenmitgliedern in der Lage Konturlinien auszumessen und Erosionsschutzstreifen anzulegen.

## 5.2 Soziale Veränderungen

Neben den materiellen Neuerungen hat sich auch die soziale Struktur verändert. Selbstorganisierte Gruppen haben sich gebildet und in der Dorfgemeinschaft etabliert. Die Mitglieder haben Kenntnisse und Erfahrungen damit gesammelt, sich selbst zu organisieren und ihre Erfahrungen auszuwerten. Die Gruppenmitglieder zeichnen ihre Aktivitäten auf, überwachen den Fortschritt und analysieren gemeinsam die Ergebnisse. Die Anregungen des PRA wurden zunächst nur von einer kleinen Gruppe aufgenommen, diese war dann aber in der Lage andere Dorfbewohner zu motivieren und einzubeziehen. Der anfängliche Schwerpunkt der Aktivitäten, Erosionsschutzmaßnahmen, wurde nicht nur von den wohlhabenden Bauern übernommen. Die Evaluierung im Jahr 1996 zeigte, dass Haushalte aus allen sozialen Schichten Erosionsschutzstreifen angelegt hatten, wobei die reicheren Bauen allerdings quantitativ mehr erreichten (Tabelle 3).<sup>11</sup>

Besonders seit 1999 wurde verstärkt darauf geachtet, Frauen zur Teilnahme an den Gruppenaktivitäten zu ermutigen. Von den etwa 80 aktiven Gruppenmitgliedern waren Ende 2005

<sup>11</sup> Kröck, T.: *Taarifa ya kutathimini kazi za makingo katika Parishii ya Kiru* (Bericht der Zwischenevaluierung vom 31.10.-3.11.96).

<b>Tabelle 3: Länge und Qualität von Erosionsschutzstreifen in Kiru Dick in Abhängigkeit von der wirtschaftlichen Lage (Evaluierung November 1996)</b>				
	<b>ärmere Haushalte</b>	<b>mittlere Haushalte</b>	<b>reichere Haushalte</b>	<b>gesamt</b>
<b>Anzahl der Haushalte</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>15</b>
<b>durchsch. Länge je Haush.(m)</b>	<b>95 (33-199)</b>	<b>149 (75-299)</b>	<b>212 (20-619)</b>	<b>141</b>
durchschnittl. Qualität *	8,0 (7-10)	9,2 (6-13)	8,7 (6-11)	8,7

\* Qualität der Erosionsschutzstreifen: 10-13 sehr gut, unter 7 mangelhaft

etwa 60% Frauen. Die Frauen nehmen aktiv an der Arbeit teil und fürchten sich nicht, ihre Meinung auch vor Männern oder Fremden zu vertreten. Die verschiedenen Gruppen haben unterschiedliche Schwerpunkte, wie Erosionsschutz, Tierhaltung und Gesundheit. Sie sind in

*Die Frauen nehmen aktiv an der Arbeit teil und fürchten sich nicht, ihre Meinung auch vor Männern oder Fremden zu vertreten.*

einer Dachorganisation, der so genannten Dorfentwicklungsgruppe vertreten. Die Gruppenleitung ist auf fünf Jahre begrenzt, dann finden Wahlen statt und neue Mitglieder übernehmen die Verantwortung.<sup>12</sup> Die Auseinandersetzung mit ihrer Situation, die Analyse von Problemen und Entwicklungsmöglichkeiten und die erfolgreiche Einführung von Neuerungen hat bei vielen Bewohnern von Kiru Dick zur Offenheit für weitere Neuerungen geführt. Obwohl nicht alle Ideen verwirklicht werden konnten, ist diese Einstellung von unschätzbarem Wert für die Weiterentwicklung des Dorfs und die Anpassung an zukünftige Veränderungen.

Das Entwicklungsprogramm hat auch zu verstärktem sozialem und politischem Engagement geführt. Die Verantwortlichen der Gruppen sind Ansprechpartner für Regierungsstellen und NGOs. Etwa 60% der Gruppenmitglieder sind in verschiedenen Positionen in der Dorfverwaltung engagiert, einschließlich der Position des Dorfvorstehers.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Carsta Neuenroth, interner Reisebericht für FAKT, Nov. 1995.

<sup>13</sup> Persönliche Mitteilung von Augustine Mwaimu, Arusha, Dezember 2005.

### 5.3 Geistliche Auswirkungen

Die geistlichen Aspekte des Projektes sind schwerer zu definieren als die materiellen und sozialen. Das gilt sowohl für den Input als auch für die Auswirkungen. Die anglikanische Kirche in Zentral- und Nordtansania ist von der ostafrikanischen Erweckungsbewegung geprägt und legt Wert auf Evangelisation und Bekehrung. Die Aktivitäten, die in Kiru Dick von der anglikanischen Kirche ausgelöst und begleitet wurden, hatten primär wirtschaftliche und soziale Ziele. Evangeliumsverkündigung und Gemeindegewachstum standen dabei nicht im Vordergrund. Allerdings waren die Entwicklungsaktivitäten von Anfang an von christlichen Werten motiviert und „geistlichen Aktivitäten“ begleitet. Die Motivation der Mitarbeiter war geprägt von: – Bereitschaft zum Dienst; – Verantwortung für die Schöpfung; – Offenheit für andere Menschen.

Diese Werte waren nicht nur auf Diözesen-Ebene von Bedeutung, sondern noch stärker auf der persönlichen Ebene der freiwilligen Mitarbeiter im Dorf. Der Kern der Entwicklungsgruppe sind Menschen, die eine Glaubenserfahrung gemacht haben und freiwillig in der Kirchengemeinde mitarbeiten. Ihnen geht es nicht nur darum, ihre persönliche Lage zu verbessern, sondern sie wollen dem Wohl des ganzen Dorfes dienen. Sie behalten ihr Wissen und ihre Erfahrungen nicht für sich, sondern geben sie gerne weiter und versuchen, andere Menschen in die Entwicklungsaktivitäten einzubeziehen.

Die Tatsache, dass die beschriebenen Aktivitäten nicht schon nach ein oder zwei Jahren aufgegeben wurden, ist im Rückblick ein Hinweis auf diese geistliche Grundlage. Die geistliche Motivation, verbunden mit Durch-

haltevermögen (Geduld), war sicherlich entscheidend dafür, dass die Gruppenmitglieder in der Anfangsphase, ohne greifbare Erfolge und bei wenig Interesse von der Dorfbevölkerung, die Arbeit an den Erosionsschutzstreifen fortsetzten.

Das Thema „Bewahrung der Schöpfung“ wurde wiederholt bei den Seminaren angesprochen. Als Menschen mit einer persönlichen Beziehung zum Schöpfer waren viele Teilnehmer dankbar für Gottes gute Schöpfung und erkannten ihre Verantwortung als seine Haushalter.

Zwar war immer klar, dass die Initiative für das Entwicklungsprojekt von Christen ausging und christlich motiviert war. Die Entwicklungsarbeit war aber nicht auf die Mitglieder der anglikanischen Gemeinde beschränkt. Die uneigennützigte Hilfe der Christen, die die gesamte Dorfbevölkerung einbezogen z.B. bei der Verteilung der Milchkühe, hat ihren guten Ruf im Dorf begründet und die Offenheit für geistliche Angebote gefördert. Ein wichtiger Dienst der Kirchengemeinde sind abendliche Gebetsversammlungen in Privathäusern. Dazu öffnen sogar Anhänger der traditionellen Religion und Muslime ihre Häuser. Diese Versammlungen sind ein Zeichen der Zuwendung und eine Möglichkeit die Botschaft der Bibel zu verkündigen. Durch diesen Dienst sind in Kiru Dick seit 2000 sechs Muslime zum Glauben gekommen und in die Gemeinde aufgenommen worden.<sup>14</sup>

*Sie geben ihr Wissen und  
ihre Erfahrungen gerne weiter  
und versuchen andere  
Menschen einzubeziehen.*

Ein direkter Einfluss der Entwicklungsarbeit auf das Gemeindegewachstum in Kiru Dick ist schwer mit Daten zu belegen. Allerdings ist die anglikanische Kirche im Gebiet von Kiru Dick seit 1992 gewachsen. Zusätzlich zu den vier Gemeinden im Kirchspiel Kiru wurden zwischen 2000 und 2005 drei neue Gemeinden gegründet. Ein Zeichen für Wachstum sind auch Kirchenneubauten. Im Zentrum Kiru Dick wurde 1998 ein größeres Kirchengebäude errichtet. In drei Außenorten sind neue Kirchen im Bau. Seit 1999 ist auch ein Anstieg der Kollekten festzustellen. In der Filialgemeinde Endasgo war z.B. das Erntedankopfer 2003 mit ca. 1.500 kg

<sup>14</sup> Persönliche Mitteilung von Rev. Patrick Maanda, März 2006.

Mais und 600 kg Bohnen das höchste seit der Gründung der Gemeinde im Jahre 1984. In 2004 und 2005 sind in Folge der Dürre allerdings auch die Kollekten zurückgegangen.<sup>15</sup>

Deutlich verändert hat sich der Ausbildungsstand der Mitarbeiter. Vor 1992 gab es neben dem Pfarrer keine geschulten Mitarbeiter. Ab 1992 machten die ersten fünf Evangelisten eine Bibelschulbildung und zwischen 2000 und 2005 folgten fünf weitere. Insgesamt hat das Interesse an einer biblischen Ausbildung stark zugenommen. Während es früher schwer war Mitarbeiter mit Interesse am Bibelschulbesuch zu finden, kommen jetzt Gemeindeglieder von sich aus auf den Pfarrer zu. Anfang 2006 nahmen im Kirchspiel Kiru 40 Personen am Grundkurs des TEE-Programmes (Theological Education by Extension) teil.<sup>16</sup>

#### 5.4 Was hat sich nicht verändert?

Trotz der überwiegend positiven Veränderungen, die durch das PRA und die darauf folgenden Aktivitäten angestoßen wurden, bestehen in Kiru Dick einige schwerwiegende Probleme, die (noch) nicht gelöst werden konnten.

Die Entwicklungsaktivitäten bezogen sich vor allem auf den Entscheidungsbereich von einzelnen Haushalten und die interne Organisation des Dorfes. Dabei wurden vor allem lokale Ressourcen eingesetzt. Deshalb konnten Probleme, die auf einer höheren politischen Ebene entschieden werden, bzw. größere externe Inputs verlangen, noch nicht angegangen werden. Zwei bedeutende Beispiele sind in Kiru Dick die Knappheit von produktivem Land und die Verkehrsanbindung.

Wie eingangs dargestellt, lebt in Kiru Dick die einheimische Bevölkerung an extrem erosionsgefährdeten Hängen, während der fruchtbare Talboden von Großfarmen genutzt wird. Da es an den Hängen keine Bewässerungsmöglichkeiten gibt, sind die Erträge stark von den unsicheren Niederschlägen abhängig. Für eine grundsätzliche und langfristige Verbesserung der Lebensbedingungen ist wahrscheinlich eine Landreform nötig. Ob die durch die Entwicklungsgruppen angestoßenen sozialen und politischen Prozesse zu einer solchen Veränderung beitragen werden, bleibt abzuwarten.

Die Verbesserung der Verkehrsanbindung

<sup>15</sup> Persönliche Mitteilung von Rev. Patrick Maanda, März 2006.

<sup>16</sup> Persönliche Mitteilung von Rev. Patrick Maanda, März 2006.

(Straßenbau) bedingt Investitionen, die über die Möglichkeiten der Dorfbewohner hinausgehen. Obwohl durch die Entwicklungsaktivitäten und Kontakte mit Regierungsstellen das politische Gewicht Kiru Dicks auf Distriktebene sicherlich gewachsen ist, wurde dieses Vorhaben bisher noch nicht in Angriff genommen.

## 6. Fazit

Die Erfahrung in Kiru Dick zeigt, dass partizipative Entwicklung nicht alle Probleme lösen wird, aber nachhaltige Veränderungen bewirken kann. Entscheidend für die positiven Veränderungen in Kiru Dick waren neben dem partizipativem Entwicklungsansatz das Interesse geistlich motivierter Mitarbeiter und das langfristige Engagement der anglikanischen Diözese.

Die Aktivitäten zur Dorfentwicklung gingen

eindeutig von der Kirchengemeinde aus. Dabei beschränkte sich die Gemeinde nicht auf materielle und soziale Hilfe, sondern bewahrte sich ein starkes geistliches Profil. Praktische Entwicklungsarbeit, verbunden mit Seelsorge, evangelistischer Verkündigung und Schulung von Mitarbeitern trug im Projektzeitraum zum quantitativen und qualitativen Wachstum der Gemeinde bei.

Die partizipative Entwicklung mit begrenztem materiellen Input und langfristigem persönlichen Kontakt kommt den Voraussetzungen der Entwicklungsarbeit von Kirchen und christlichen Werken entgegen. Sie hat in Kiru Dick zusammen mit einem geistlichen Dienst zu einer Transformation geführt, die allein mit materiellen Mitteln nicht erreicht worden wäre.

## Die Totenumwendungen auf Madagaskar

Christa Buse

*Christa Buse ist Krankenschwester und Hebamme. Sie arbeitete als Krankenschwester in Botswana und studierte anschließend am Baptist Theological Seminary in Kapstadt (Südafrika). Seit 1997 ist sie über die Deutsche Missionsgemeinschaft (DMG) in der Dezentralisierten Theologischen Ausbildung auf Madagaskar tätig. Der folgende Artikel gibt einen kurzen Einblick in ihre Masterarbeit im Fachbereich Missiologie an der University of South Africa („Christian Responses to the Famadihana Burial Ceremony in Madagascar“, UNISA, 2006). Email: cbuse@wanadoo.mg*

### 1. Geographie und Christianisierung

Madagaskar liegt 400 km vor der Küste Mosambiks im Indischen Ozean. Ungefähr 17 Millionen Menschen leben auf dieser großen Insel (587 041 km<sup>2</sup>). Offiziell werden 18 madagassische Ethnien mit malayo-indonesischer, afrikanischer und arabischer Herkunft unterschieden. Die Mehrheit der Madagassen spricht Malagasy.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Malayo-polinesische Sprachgruppe.

Christianisierung durch die Londoner Missionsgesellschaft (LMS) begann auf Einladung von König Radama im Hochland von Madagaskar Anfang des 19. Jahrhunderts (1818). Schon bald kam es unter Königin Ranavalona I. zu einer grausamen Christenverfolgung, die 24 Jahre anhalten sollte. Der feste Glaube der madagassischen Märtyrer während dieser Zeit wurde zu einem unwiderruflichen Zeugnis für die transformierende und rettende Macht Christi und führte damals zu vielen Bekehrungen. Königin Ranavalona II. ließ nach ihrer Bekehrung (1861) alle königlichen Haushaltsgötzen öffentlich verbrennen, und der christliche Glaube wurde zur Staatsreligion ernannt. Im Zuge der militärischen Expansion des Merinakönigreiches unter Ranavalona II. breitete sich der christliche Glaube weiter aus. Viele Volksgruppen litten unter der militärischen Eroberung durch Merinatruppen, so dass es nicht verwunderlich ist, dass bis heute die Bibel<sup>2</sup> und der Christliche Glaube bei verschiedenen Volksgruppen auf der Insel

<sup>2</sup> Die erste Bibelübersetzung erschien in offiziellem Malagasy (Merina Malagasy).

als „Merina“ Glaube angesehen und abgelehnt wird.

Von 1896-1960 war Madagaskar französische Kolonie. Nach vielen Jahren Misswirtschaft und zunehmender Armut unter sozialistisch marxistischer Regierung hat Madagaskar heute eine demokratische Regierung. Nahezu 47% der Bevölkerung bekennen sich zum christlichen Glauben, 44% zum traditionellen Glauben und 7% zum Islam.

## 2. Hintergrund

Als ich meine Arbeit im Hochland von Madagaskar begann, wusste ich nur wenig über die merkwürdige Ausübung der Totenumwendungen (Famadihana), das Weltbild und die übernatürlichen Mächte im Leben der Volksgruppe der Merina. Wie es schien, wurde Famadihana von den meisten Christen und Nichtchristen gleichermaßen praktiziert. Durch die wiederkehrenden Fragen und Diskussionen der Studenten in der Dezentralisierten Theologischen Ausbildung (TEE) zu dem Thema wurde mir mehr und mehr das Ausmaß und die Verpflichtungen deutlich, die mit Famadihana verbunden sind. Diese Studie wurde durchgeführt, um verschiedene Aspekte von Famadihana, deren Bedeutungen, Auswirkungen, Folgerungen und Konsequenzen für die Gemeinschaft und den christlichen Glauben zu untersuchen.

## 3. Begriffserklärung: Famadihana

Famadihana kommt von dem Verb *mamadika*. Es bedeutet „umwenden“ oder „etwas von einem Ort nehmen und zu einem anderen Ort bringen“. Das Substantiv Famadihana wird hier verwendet für den in regelmäßigen Abständen stattfindenden traditionellen Brauch der Merina, die Leichname der Verstorbenen (Ahnen) oder deren Überreste aus dem Familiengrab herauszuholen, umzuwenden, in neue Tücher einzuwickeln und sie schließlich in das Grab zurückzubringen. „Umwendung der Toten“ ist der entsprechende deutsche Ausdruck von Famadihana.

## 4. Fragestellungen

Die Frage, die mich beschäftigte, war: Welche Stellung und Bedeutung hat Famadihana im Leben der christlichen Gemeinschaft der Merina im einundzwanzigsten Jahrhundert? In Bezug auf die Stellung von Famadihana wollte ich herausfinden:

a) Ist Famadihana ein peripherer oder ein zentraler Bestandteil der Familiengemeinschaft und Gesellschaft? b) Wie stark ist Famadihana im Leben der Christen verankert? c) Welche Rolle spielt Famadihana im Leben von Christen?

*Hat der christliche Glaube  
das zentrale Werte- und  
Glaubenssystem der Merina  
durchdrungen?*

In Bezug auf die Bedeutung wollte ich herausfinden: a) Was ist die Bedeutung von Famadihana? b) Welche Wichtigkeit und welchen Wirkungskreis hat Famadihana? c) Welche Mächte sind beteiligt? d) Welchen Effekt hat Famadihana soziologisch, religiös, ökonomisch, kulturell, medizinisch usw.?

Die Informanten für diese Studie gehörten alle etablierten „traditionellen Kirchen“<sup>3</sup> an. Die meisten Kirchenmitglieder glauben, dass sie Christen sind, weil sie als Kleinkinder getauft worden sind und einer Kirche angehören. Der Begriff Christen und christliche Gemeinschaft wird deshalb hier in diesem weiten Sinne verwendet.

Viele Dörfer in der Vakinankaratra Region, dem Gebiet der Nachforschung im zentralen Hochland von Madagaskar, haben mehr als zwei Kirchen und es wird generell angenommen, dass die Region evangelisiert ist. Dahl (1999:38) sagt, „es scheint, dass von den Kirchen eine Synthese zwischen madagassischer Tradition und der biblischen Welt erstrebt wird.“<sup>4</sup> Die meisten Kirchen sind am Sonntag gut bis sehr gut besucht. Dagegen werden in Krisenzeiten, wie Krankheit, Unfällen, Kinderlosigkeit, Über-

<sup>3</sup> Römisch Katholische Kirche (ECAR), Lutherische Kirche (FLM), Die Kirche von Jesus Christus in Madagaskar (Reformierte Kirche FJKM) und Missiona Evangelique eto Madagasikare (Reformierte Kirche METM)

<sup>4</sup> Dahl nennt es auch „negotiation of meaning“ oder Kontextualisation.

schwemmungen und schlechten Ernteerträgen meistens nicht der Pastor, sondern der Astrologe (Mpanandro), der auch gleichzeitig Mediziner (Mpimasy) ist, und die Ahnen (Razana) um Hilfe gebeten. Dies wirft viele praktische, theologische und missiologische Fragen auf: Was ist der Grund? Hat die Kirche es versäumt, wichtige Fragen zu stellen und zu beantworten, auf die der traditionelle Glaube Antworten zu bieten hat? Ist die Fortführung von Famadihana ein Zeichen von geringem Vertrauen in die Macht des Evangeliums und Christus? Hat der christliche Glaube das zentrale Werte- und Glaubenssystem der Merina durchdrungen, oder wurde die primäre animistische Weltanschauung unberührt gelassen und der christliche Glaube integriert?

## 5. Die Merina: Familie und Identität

Die Merina bilden die größte Volksgruppe (26,2%) der Bevölkerung. Die meisten Merina leben im Hochland (in der Hauptstadt Antananarivo und in der Vakinankaratra Region). Es wird allgemein angenommen, dass die Merina asiatischer Abstammung sind. Dafür spricht ihr physisches Erscheinungsbild und die Sprache, die zur Malayo-polynesischen Sprachgruppe gehört. Die Merina fühlen sich oft anderen Volksgruppen überlegen und sind stolz auf ihre hellere Hautfarbe und glatten Haare.

### Konzept von Familie

Unter den Merina bedeutet Familie viel mehr als nur Kleinfamilie. Als Geschwister gelten nicht nur biologische Brüder und Schwestern, sondern auch Cousins und Cousinen. Als Eltern gelten nicht nur die physischen Eltern sondern auch Onkel und Tanten. Ebenso zählen zur Familie die „lebenden Toten“<sup>5</sup>, die Ahnen, und diejenigen, die in Zukunft noch in die Familie hineingeboren werden. Die soziale Familienstruktur beinhaltet hierarchische und gleichberechtigte Beziehungen:

1. Hierarchie – die vertikale Sozialstruktur – basiert auf der Beziehung zwischen Eltern und

Kindern (ray aman-dreny/zanaka) und Rangordnung höheren Alters (zoky/zandry). Die Eltern sind in der Rangordnung den Ahnen am nächsten und haben somit größere Autorität. Kinder werden in der Tradition der Ahnen erzogen. Es wird erwartet, dass sie ihren Eltern Ehre und Respekt erweisen, besonders bei Familienfeiern und in der Öffentlichkeit, damit die Eltern nicht „das Gesicht verlieren“ und beschämt werden.

*Zur Familie zählen die  
„lebenden Toten“, die Ahnen,  
und diejenigen, die in Zukunft noch  
in die Familie hineingeboren  
werden.*

2. Einheit/Gleichheit – horizontale Solidarität – wird von den Merina als Fihavanana bezeichnet. Hinter diesem Begriff steht ein Konzept, dessen Vielfalt, Tiefe und Reichweite für jemanden aus einer westlichen Kultur wohl nur begrenzt nachvollziehbar ist. Er beinhaltet Werte wie Einheit, gleiche Gesinnung, Frieden halten, sich um den anderen kümmern, Ausgeglichenheit, gegenseitige Achtung und Liebe. Aber er reguliert nicht nur die Beziehungen in der Familie, sondern auch Beziehungen in der Gesellschaft, in der Natur, mit Gott und den Ahnen. Kurz, das Ziel von Fihavanana ist Harmonie, Gleichgewicht und Frieden in allen Beziehungen zu halten oder wiederzuerlangen.

Durch die horizontale Solidarität Fihavanana sind alle Familienmitglieder (havana) gleichgestellt und es wird erwartet, dass alle kooperieren, ihre Pflicht tun und Verantwortung übernehmen. Entscheidungen werden gemeinsam getroffen. Individualistische Entscheidungen und Verhaltenweisen werden nicht geschätzt. Der Einzelne existiert als einer, der in Gemeinschaft lebt. Robinson spricht von „korporativer Persönlichkeit“. Der Einzelnen hat nur als ein Teil der Familie Identität. Deshalb bedeutet Ausschluss aus der Familiengemeinschaft für einen Merina nicht nur Verlust der familiären Sicherheits- und Versorgungsstruktur, sondern immer auch Verlust der korporativen Identität.

<sup>5</sup> Der afrikanische Theologe Mbiti (1990:102) bezeichnet die Ahnen als die „living dead“. Sie sind nicht tot sondern in der unsichtbaren Welt anwesend.

## 6. Gott, die Ahnen und der Astrologe

Madagassische Legenden erzählen von der Schöpfung und den Göttern. Die Merina glaubten an viele Götter. Der oberste Gott hatte den Namen „der wohlriechende Gott“ Andriamanitra, der Schöpfergott hatte den Namen Zanahary und der Herr der Schöpfung Andriananahary. Merina-Könige und Ahnen, die zu Göttern wurden, bekamen auch den Namen Andriamanitra. Amulette, ja selbst Ausländer wurden als Götter bezeichnet. Heute werden beide Namen Andriamanitra und Zanahary von Christen benutzt. Doch obwohl Missionare bestrebt waren, die Namen für Gott mit biblischem Inhalt zu füllen, scheint Gott für viele Merina immer noch der entfernte, unzugängliche Gott zu sein, der sich nicht um die täglichen Belange im Leben der Menschen kümmert.

*Gott scheint für viele immer noch  
der entfernte, unzugängliche  
Gott zu sein.*

Im traditionellen Weltbild der Merina ist der Tod lediglich ein Übergang von der sichtbaren in die unsichtbare Welt. Der Mensch wird zum Ahnen und hat dadurch mehr Macht, Weisheit und Einfluss. Die Ahnen werden zum Mittler zwischen Gott und den Menschen. Sie fungieren als Verteiler von Segen, Gesundheit, Reichtum, Erfolg, guten Erntenerträgen und Kindern. Es besteht eine gegenseitige Verpflichtung zwischen den Ahnen und den Lebenden, die zu einer Grabfamilie gehören. Die Ahnen, so wird geglaubt, sind gegenwärtig im täglichen Leben der Merina und verpflichtet, die Lebenden zu segnen und zu helfen. Die Lebenden auf der anderen Seite sind verpflichtet, die Ahnen zu ehren, Traditionen, Gebote (adidy) und Verbote (fady) einzuhalten. Um in Frieden und Harmonie mit den Ahnen zu leben und um Segen zu empfangen, sind die Totenumwendungen entscheidend. Ein weit gebrauchtes Segenswort ist „Mögen Gott und die Ahnen dich/euch segnen!“

Eine wichtige Rolle spielt auch heute noch der Astrologe im Leben vieler Merina. Normalerweise übt die gleiche Person drei Rollen aus, die

des Astrologen, Wahrsagers und die des Heilers (mpanandro, mpimasy, ombiasy). In dieser Studie interessierte mich vorwiegend seine Rolle in Verbindung mit Famadihana, auf die ich später noch eingehen werde.

Die Merina glauben auch an gute und böse Geister, sowie an unpersönliche Mächte (Tsiny, Tody), die das Leben beeinflussen können. Eine genauere Beschreibung dieser Mächte ist in diesem Kurzbeitrag nicht möglich.

## 7. Beschreibung der Grabstätten

Es gibt drei verschiedene Grabstätten:

a) Das provisorische Einzelgrab. Dies sind zeitweilige Gräber für diejenigen, die aus verschiedenen Gründen nicht sofort im Familiengrab beerdigt werden können und deshalb ein behelfsmäßiges Grab benötigen.

b) Das permanente Einzelgrab. Häufig findet man diese Gräber in der Nähe von Kirchen aber auch neben Familiengräbern. Es gibt zwei Gründe für diese Einzelgräber. Zum einen gibt es Christen, die sich bewusst für eine Trennung ihres Grabes vom Familiengrab entschieden haben, da für sie eine Totenumwendung nicht in Frage kommt. Zum anderen sind kleine Kinder und diejenigen, die ihre Familie und Ahnen durch ihre Taten entehrt haben, vom Familiengrab ausgeschlossen.

*Grabstätten sind Statussymbole ...  
Grundsätzlich wird viel mehr Geld in  
das Grab einer Familie investiert  
als in das Wohnhaus.*

c) Das Familiengrab oder das Grab der Ahnen. Es ist der Besitz und die gemeinsame Grabstätte aller Mitglieder einer Familie. Ein oft verwendetes madagassisches Sprichwort sagt: „Lebend in einem Haus, gestorben in einem Grab.“ Das Familiengrab ist eine rechteckige Konstruktion aus solidem Granitstein. Das Grab hat eine Fläche von ungefähr 50 qm<sup>2</sup> und ragt bis zu 3 Meter aus der Erde. Durch den Eingang im Westen gelangt man in einen dunklen unterirdischen Raum, wo die Leichname und sterblichen Überreste der Ahnen in Steinregalen eingewickelt in Leinen- oder Seidentücher liegen. Viele dieser Grabstätten haben ein Kreuz über dem Eingang. Sie sind eine Art Dekoration und

bedeuten nicht, dass diese Familie keine Totenumwendungen mehr macht.

Grabstätten sind Statussymbole. Je wohlhabender eine Familie ist, umso größer und kostspieliger wird das Familiengrab sein. Grundsätzlich wird viel mehr Geld in das Grab einer Familie investiert als in das Wohnhaus. Die meisten Gräber befinden sich auf Berghängen in der Nähe von Reisfeldern. Das Land ist das Erbe der Ahnen. Das Familiengrab und das Land der Ahnen sind der Ort, wo korporative Identität der Familie mit den Ahnen Ausdruck findet.

## 8. Zeremonie der Totenumwendungen (Famadihana)

Ohne Zweifel ist Famadihana die eigentümlichste und größte Familienfeier der Merina und Betsileo Volksgruppe auf Madagaskar. Famadihana ist die Pflicht und Schuldigkeit der Lebenden gegenüber den Ahnen, aber sie ist auch ein Zeichen der Ehrerbietung und Liebe. Die Umwendung der Toten ist kein trauriges, sondern ein freudiges Ereignis. Da es eine sehr kostspielige Angelegenheit für die Familienmitglieder des Grabes ist, wird schon ein Jahr im Voraus dafür geplant. Geld wird benötigt für Reis, Fleisch, Tücher, neue Kleidung für die Familie, den Astrologen, traditionelle Sänger und Musiker, für Verwaltungsgebühren an die örtliche Gemeinde und neue Farbe für das Grab. Abhängig von den Einladungen der Familie kommen 70-500 Personen (Familie, Freunde, Nachbarn) zu dem Fest. Famadihana dauert gewöhnlich 2 oder 3 Tage. Die Durchführung einer Famadihana kann recht unterschiedlich sein. Sie ist abhängig von der finanziellen Situation der Familie, den Anweisungen des Astrologen und der Dauer.

Der erste Tag: Am Abend, bevor das Grab geöffnet wird, gehen einige Männer der Familie mit dem Astrologen (mpanandro) zum Grab. Sie rufen die Geister (ambiroa) derjenigen Ahnen mit Namen an, die am nächsten Tag aus dem Grab herausgeholt werden sollen. Sie bitten die Geister in ihre Körper zurückzukehren. Die Merina glauben, dass die Geister der Ahnen den Körper verlassen und zu einem bestimmten Berg im Süden (Ambondrombe) gehen oder sich in

der Nähe des Grabes aufhalten. Es wird Rum und Honig als Opfergabe am Grab für die Geister ausgegossen. Der Eingang zum Grab, der mit Erde aufgefüllt ist, wird für den nächsten Tag frei gegraben. Im Dorf, in dem das Fest stattfindet, werden die ersten Gäste und Familienangehörige empfangen. Ein Rind oder Schwein wird Gott und den Ahnen als Opfer gebracht und für das große Festessen am nächsten Tag zubereitet. Die ganze Nacht wird mit Musik und Tanz gefeiert. Nicht selten kommt es nach Einbruch der Dunkelheit zu sexuellen Ausschweifungen.

*„Der erste Kontakt mit den vor kürzerer Zeit Verstorbenen ist eine Zeit, wo Schrecken und Widerstreben groß sind.“*

Der zweite Tag: An diesem Tag marschieren alle in festlicher Prozession mit Musik und Tanzen zum Familiengrab. Immer wieder werden die Ahnengeister dabei mit dringenden Rufen gebeten, in ihre Körper im Grab zurückzukehren. Einige der Teilnehmer haben zu diesem Zeitpunkt schon etliches an Alkohol konsumiert. Bevor die Eingangstür zum Grab geöffnet wird, wird die madagassische Flagge neben dem Grab platziert. Die Männer holen die in Tücher und Matten gewickelten Leichname heraus und übergeben sie den Frauen. Die Ahnen werden auf die Schultern gelegt, es wird mit ihnen gesprochen und getanzt. Der Anthropologe Bloch beobachtete:

*„Der erste Kontakt mit den vor kürzerer Zeit Verstorbenen ist eine Zeit, wo Schrecken und Widerstreben groß sind. Die jüngeren Frauen müssen gezwungen werden die Leiche zu berühren. Wenn der Kontakt hergestellt ist wird die Angst sichtbar weniger. Am Ende verwandelt sich die Angst in freudige Erwartung.“<sup>6</sup>* Auf dem Weg ins Dorf wird den Ahnen Neues gezeigt und erklärt. Am Familienhaus angekommen, werden die Ahnen auf eine vorbereitete Plattform gelegt. Es ist ein Ehrenplatz. Die Ahnen werden geehrt. Es werden Reden gehalten, traditionelle Lieder gesungen, musiziert und reichlich gegessen und getrunken. Die Lebenden und die „Lebenden Toten“ sind ver-

<sup>6</sup> Bloch 1971:157.



einigt, wenn auch nur für kurze Zeit. Bevor es zum Grab zurückgeht, werden die Leichname (die noch verwesenden Leichen und die schon trocknen Skelette) mit den bloßen Händen in neue Tücher eingewickelt. Früher wurden sie vorwiegend in Seidentücher gehüllt, aber heute können sich das die meisten Leute nicht mehr leisten und nehmen deshalb Leinentücher und geflochtene Matten. Teile der alten Matten und Tücher werden von kinderlosen Frauen begehrt. Sie werden mit nach Hause genommen und unter die Matratze gelegt in der Hoffnung, schwanger zu werden. Es wird auch geglaubt, dass diese Tücher Heilungskräfte besitzen. Eine Freundin erzählte mir, wie sie sich als Kind geekelt habe, als sie ihre Zähne mit einem Stück des alten Stoffes reiben musste, da sie schlechte Zähne hatte.

*Die Lebenden und die „Lebenden Toten“ sind vereint, wenn auch nur für kurze Zeit.*

In einer Prozession geht es zurück zum Grab. Wenn die Familie katholisch ist, kann es sein, dass der Priester am Grab eine kurze Messe abhält. Nach madagassischer Tradition hält das Familienmitglied mit der höchsten Autorität (ray aman-dreny) eine abschließende Rede. Es wird allen gedankt, die gekommen sind und die Ahnen werden noch einmal gebeten, die Lebenden zu segnen. Danach werden die Ahnen sieben Mal gegen den Uhrzeigersinn um das Grab getragen, bevor sie in das Grab zurückkehren dürfen. Die Tür wird fest verschlossen. Die Lebenden haben nun ihre Pflicht erfüllt, die Ahnen sollen zufrieden sein und die Lebenden segnen bis zur nächsten Famadihana in ein paar Jahren.

## 9. Methodologie

Für die empirisch-missiologische Studie wurden Feldforschungen in der Vakinankaratra-region in sechs verschiedenen Distrikten durchgeführt. Die folgenden qualitativen Methoden wurden dabei verwendet:

1. Leitfadeninterviews (Mayring 2002): Nach einer Teststudie wurden Interviews mit den nachstehenden Personen ausgeführt: 6 Kirchenleitern (1 in jedem Bezirk), 6 örtlichen Regie-

rungsbeamten (1 in jedem Bezirk), und 6 Gruppeninterviews (mit je 6 Personen in jedem Bezirk), 36 Einzelpersonen (6 in jedem Distrikt). Die Leitfaden-Fragebögen boten Raum für Nachfragen, informelle Diskussionen, und teilnehmende Beobachtungen. Es wurden vorwiegend, der Kultur angepasst, indirekte Fragen benutzt. Für die Auswertung wurde eine Kombination der Zusammenfassenden Inhaltsanalyse (Mayring 2002) und der „coding“-Methode der Grounded Theory (Straus und Corbin 1990) verwendet.

2. Teilnehmende Beobachtungen: Beobachtungen vor, während und nach den Interviews wurden mit Hilfe eines Beobachtungsleitfadens dokumentiert.

## 10. Darlegung der Hauptergebnisse:

Es können vier Arten von Famadihana unterschieden werden:

1. Die „periodische Famadihana“. Sie findet nach Entscheidung der Familie regelmäßig alle 3,5,7 oder 9 Jahre statt.
2. Die „Überführungs-Famadihana“, die bei der Überführung aus einem vorläufigen Grab in das Familiengrab stattfindet.
3. Die „Einweihungs-Famadihana“. Wenn ein neues Familiengrab eingeweiht wird, wird ein Teil der Ahnen in das neue Grab überführt.
4. Die „Anfrage-Famadihana“. Wenn einer der Ahnen einem Familienmitglied im Traum erscheint und sagt ihm sei kalt, bedeutet es, dass er neue Tücher braucht.

## Die Position und Rolle des Astrologen

Jeder der Informanten kennt einen oder mehrere Astrologen in der näheren Umgebung. Der Astrologe wird für verschiedene Zwecke in Anspruch genommen und hat deshalb großen Einfluss. Er stellt Medizin für verschiedene Beschwerden her. Er versorgt Säuglinge und Erwachsene mit Fetischen und Amuletten, die sie vor jeglicher Art von Gefahren schützen sollen. Er ist dabei, wenn der Grundstein für ein Haus oder Grab gelegt wird. Er bestimmt einen „guten Tag“ für Hochzeiten und andere wichtige Ereignisse, und er wird konsultiert, wenn ein Unglück die Familie getroffen hat.

Die Rolle des Astrologen bei einer Famadihana ist bedeutend. Ohne ihn findet keine Famadi-

hana statt. Er hat verschiedene Aufgaben zu erfüllen: Er entscheidet den Tag und das Datum der Feier, er ruft die Ahnengeister an, ins Grab zurück zu kommen, und vermittelt zwischen den Ahnen und den Lebenden. Er bestimmt, welchen Weg die Prozession vom Grab und zum Grab nehmen muss. Er entscheidet die Farbe des Rindes, das geopfert werden soll, und den Ort des Schlachtens. Er entscheidet auch wer die letzte Person ist die aus dem Grab kommt und die Tür verschließt. Das ist wichtig, damit es keinen Todesfall nach der Famadihana gibt.

### **Der Wirkungsbereich der Ahnen**

Die meisten Informanten hatten keine Mühe, die Aufgaben der Ahnen als Mittler zwischen Gott und den Lebenden, Verteiler von Segen und Wächter der Traditionen zu nennen.

### **Der Wirkungsbereich Jesu**

Die Frage nach der Rolle und Aufgabe Jesu dagegen stellte eine unvorhergesehene Herausforderung für die meisten Informanten dar. Obwohl sie regelmäßig den Gottesdienst besuchen und fast ausschließlich Predigten aus den Evangelien hören, konnten einige diese Frage gar nicht beantworten. Viele sahen Jesu Aufgabe einzig in der Vergebung von Sünden.

### **Positive Relevanz und Argumente, die von den Informanten für Famadihana genannt wurden:**

- a) Kulturelle Argumente: Es ist Merina-Tradition und erhält die Kunst der madagassischen Reden, traditionellen Lieder, Tänze und Rhythmen.
- b) Psychologische Argumente: Es ist die Pflicht der Lebenden, die Ahnen zu ehren. Famadihana nimmt die Angst, vor den Ahnen schuldig zu sein.
- c) Familiäre Argumente: Es gibt der Familie Ehre und beseitigt Schande. Famadihana schafft Gemeinschaft mit der Familie und den Ahnen. Es ist ein freudiges Ereignis, wo Trauer sich in Freude verwandelt. Es ist Ausdruck von Liebe und Respekt für die Familie und die Ahnen.
- d) Soziologische Argumente: Es ist Ausdruck von Fihavanana (Solidarität, guten Beziehungen) in der Familie, mit den Nachbarn und in der Gemeinde.
- e) Religiöse Argumente: Es sichert Segen von Gott und den Ahnen.

f) Identitäts-Argument: Famadihana gewährt dem Einzelnen und der Familie Identität und Sicherheit durch Ritual, klare Richtlinien, Verbote und vorgeschriebenes Verhalten.

g) Wirtschaftliche Argumente: Bestimmte Personengruppen profitieren von Famadihana, so zum Beispiel: Schneider, Verkäufer, Musiker, Besitzer öffentlicher Transportmittel sowie der Astrologe.

*Famadihana gewährt dem Einzelnen und der Familie Identität und Sicherheit.*

### **Negative Relevanz und Argumente, die von den Informanten gegen Famadihana genannt wurden:**

- a) Psychologische Argumente: Furcht vor den unzufriedenen Geistern der Ahnen fesselt die Lebenden an die Toten.
- b) Soziologische Argumente: Trotz der vielen Beteuerungen von Solidarität, Liebe und Einheit (Fihavanana) ermutigt es Rivalität und Konkurrenzdenken, Stolz und Neid innerhalb der Familie, unter Nachbarn und der Gemeinde.
- c) Medizinisches Argument: Das Öffnen des Grabes und das Berühren der Leichenteile bringt die Gefahr von Krankheiten mit sich
- d) Moralische Argumente: Die sexuellen Ausschweifungen können zur Ausbreitung von HIV/Aids beitragen. Durch den hohen Genuss von Alkohol kommt es nicht selten zu Streit und Schlägereien.
- e) Wirtschaftliches Argument: Die periodische Famadihana bringt viele Familien in einen Teufelskreis von Schulden und immer größer werdender Armut. Oft fehlt es den Familien nach einer Famadihana am Nötigsten wie Geld für Nahrung, Kleidung, Medikamente und Schulgebühren. Nach Aussage der Informanten sollen die durchschnittlichen Kosten für eine Famadihana sich auf 2.000.000 Ariary – 4.000.000 Ariary belaufen. Ein gerade qualifizierter Lehrer verdient ungefähr 140.000 Ariary pro Monat.

### **Die Teilnahme an Famadihana**

Es ist normal, dass alle Familienmitglieder, die zur Grabfamilie gehören (Kinder, Jugendliche Erwachsene und alte Menschen), an der Famadihana teilnehmen. Ausnahmen werden nur zu evangelikale missiologie 23[2007]3

gestanden, wenn ein Familienmitglied im Abwesenheit muss dann aber der Pflichtbeitrag gezahlt werden. Gute Beziehungen und Frieden (Fihavanana) in der Familie müssen respektiert und erhalten werden.

### **Die Bedeutung einer Nichtteilnahme an Famadihana**

Die Entscheidung eines Familienmitgliedes, nicht mehr an Famadihana teilzunehmen, hat große emotionale Bedeutung für die ganze Familie. Die Familienmitglieder, die sich gegen eine Teilnahme entscheiden, werden beschuldigt, die Familie nicht zu lieben, Eltern nicht zu respektieren und die Ahnen zu entwürdigen. Es ist eine entehrende, schandvolle Tat für die ganze Familie. Gefürchtet wird auch, dass die Ahnen verärgert sein könnten und negativ reagieren (Tsiny). Famadihana nimmt den Lebenden die Furcht, nach dem Tod vergessen zu werden.

*Die periodische Famadihana bringt viele Familien in einen Teufelskreis von Schulden und immer größer werdender Armut.*

Die Familien sind häufig verärgert über Familienmitglieder, die nicht mehr an Famadihana teilnehmen wollen, und schließen diese Personen aus der Familiengemeinschaft aus. Der Erbanteil (oft Reisfelder) wird ihnen genommen. Andere Familien üben Druck aus und versuchen den Betroffenen umzustimmen, oder zumindest einen Kompromiss zu erlangen, damit sie ihren Pflichtanteil für die Famadihana noch weiterzahlen.

Sich gegen Famadihana zu entscheiden bedeutet für die betreffende Person oft nicht nur Ausschluss aus der Familiengemeinschaft, sondern auch Verlust der sozialen Sicherheit, den die Familie bietet, Einsamkeit und Isolation sowie Angst, in Notfällen wie Krankheit keine finanziellen Mittel zu besitzen.

### **Welche Kirchenmitglieder nehmen nicht an Famadihana teil?**

Pastoren von protestantischen Kirchen antworteten spontan: „nur wenige“. Diese wenigen sind: Andriana (die Nachkommen von Königin Ravalalana II.), die „Mpiandry“ (Mitglieder evangelikale missiologie 23[2007]3

Ausland oder schwer erkrankt ist. Trotz einer Erweckungsbewegung Fifohazana innerhalb protestantischer Kirchen), einige Pastoren und Diakone sowie wenige sehr arme Leute. Der katholische Priester kannte niemanden in seinen Gemeinden, der keine Famadihana macht. Es wurde deutlich, dass sich von den Kirchenmitgliedern der traditionellen Kirchen nur einzelne Ausnahmen eindeutig gegen die Fortsetzung von Famadihana entschieden haben. Es gab keinen Informanten, der eine Grabfamilie kannte, die sich geschlossen als Familie gegen Famadihana entschieden hat.

*Es gab keinen Informanten, der eine Grabfamilie kannte, die sich geschlossen als Familie gegen Famadihana entschieden hat.*

### **Die Aufgabe der Gemeindeverwaltung**

Die Familien benötigen von der Gemeinde eine offizielle Genehmigung für eine Famadihana. Die örtliche Verwaltung muss sichern, dass es in der trockenen Jahreszeit (Mai-September) stattfindet. Die Todesurkunde des Leichnams muss geprüft werden, da zum Beispiel jemand, der an Cholera, Pest oder Tollwut starb, nicht in das Familiengrab überführt und dort beerdigt werden darf. Die Familie muss ihre Steuern bezahlt haben. Verwaltungsgebühren für Famadihana müssen entrichtet werden. Damit es nicht zu Familienstreitigkeiten während der Famadihana kommt, wird vorher gefragt, ob es Probleme in der Familie gibt. Manchmal wird auf Anfrage der Familie ein Polizist zur Feier gebeten, um einen friedvollen Ablauf zu sichern.

### **Die soziologische Bedeutung von Famadihana**

Durch das Prinzip von gegenseitiger Verpflichtung zwischen Ahnen und Lebenden und durch die Angst vor den Ahnengeistern entsteht ein Kreislauf der Abhängigkeit und Bindung an die Ahnen. Dadurch wird die Fortführung von Famadihana gewährleistet.

Famadihana ist die Grundlage für Familienbeziehungen und Identität. Frieden, Harmonie, horizontale Solidarität, Liebe und Respekt (Fihavanana) sollen hier ihren Ausdruck finden und vertieft werden.

Famadihana ist eine Feier, wo alle Mitglieder einer Grabfamilie für eine kurze Zeit vereint sind, arme und reiche, gebildete und ungebildete, alte und junge, Kinder, Frauen und Männer, die Ahnen und diejenigen, die zukünftig geboren werden.

### **Die wirtschaftliche Bedeutung von *Famadihana***

Famadihana ist ein Statussymbol und ein Zeichen des Wohlstandes für wohlhabende Familien. Da für die meisten Merina jedoch ist der erwartete Segen von Reichtum durch die Ahnen ausgeblieben, haben die Kosten für Famadihana zu Schulden und zunehmender Armut geführt. Nachbarn beteiligen sich mit kleineren Beiträgen an den Kosten für Famadihana, was schriftlich festgehalten wird. Bei der nächsten Famadihana der Nachbarn wird dann ein etwas höherer Betrag zurückerwartet.

Famadihana ist lukrativ für „pseudo-Professionelle“ wie Astrologen und traditionelle Sänger. Der Astrologe ist der „Spezialist“ bei vielen wichtigen Ereignissen (Famadihana, Hochzeiten und Grundsteinlegung) und in Krisenzeiten, so dass ein gewisses Einkommen übers Jahr gesichert ist.

Famadihana ist eine offiziell anerkannte Feier, und muss angemeldet und staatlich registriert werden. Verwaltungsgebühren werden an den Staat entrichtet.

### **Mögliche Gründe für die Fortführung von *Famadihana* unter Christen**

#### **Folge der Missionsarbeit**

Missionare früherer Generationen – und leider nicht nur dieser – kommen mit westlicher Weltanschauung und westlich geprägten Theologien nach Madagaskar. Übernatürliche Mächte und Geister, die in einer realen unsichtbaren Welt agieren, gibt es in ihrer Weltanschauung nicht. Hiebert nennt diese Weltsicht „excluded middle“ oder die „fehlende Mitte“. Für Missionare mit dieser Weltanschauung liegt das Problem der Famadihana nicht in der realen Macht der Ahnen, sondern in einem Glaubenssystem. Dieses Glaubenssystem wiederum versucht Segen und Schicksalsschläge zu erklären und führt dazu, den Ahnengeistern zu dienen.

Die „fehlende Mitte“, die Leugnung der Existenz von Geistern und Mächten in der unsichtbaren Welt, ist aus der Weltsicht und Erfahrung der Merina unverständlich. Es führt dazu, dass wichtige Fragen und Probleme im Leben der Merina nicht angesprochen werden und sie deshalb weiterhin Antworten in der traditionellen Religion suchen.

*Die „fehlende Mitte“ führt dazu, dass wichtige Fragen im Leben nicht angesprochen werden.*

Einige madagassische Kirchenleiter, Missionare und Mitglieder der Erweckungsbewegung (Fifohazana) haben einen „dämonologischen Standpunkt“ gewählt. Für sie sind übernatürliche Mächte und Ahnengeister real. Sie sind in Wahrheit nichts anderes als maskierte satanische Mächte und Dämonen. Diese betrügen die Menschen, binden sie und können zur Besessenheit durch Dämonen führen. Die Antwort ist radikal, keine Fortführung oder Teilnahme an Famadihana. Manchmal wird dies auf liebevolle, verurteilende Art gepredigt, so dass Kirchenmitglieder eher abgeschreckt als positiv beeinflusst werden.

#### **Unglaubliche Vorbilder (Kirchenleiter)**

Viele römisch-katholischen Kirchenleiter in Madagaskar haben unkritisch Famadihana integriert und praktizieren eine Art „christliche Famadihana“ entsprechend der Messe für Reliquien.

Die traditionellen protestantischen Kirchenleiter (FJKM, FLM; METM) lehnen offiziell Famadihana ab, zugleich wird aber die Teilnahme an Famadihana von den Kirchen allgemein toleriert. Die meisten Mitglieder, selbst Pastoren, praktizieren Famadihana. Manche Pastoren nehmen keine offizielle Stellung gegen Famadihana ein, weil ihr Gehalt von der Kirchenmitgliedschaft abhängig ist und sie keine Mitglieder verlieren möchten. Durch diesen Mangel an glaubwürdigen Kirchenleitern fehlen den Kirchenmitgliedern im täglichen Leben und in Bezug auf Famadihana Vorbilder und Hilfestellung.

#### **Ungenügendes Bibelwissen**

Kirchenmitglieder haben oft nur geringe Schulbildung und kaum Bibelwissen. Selbst Kirchenleiter weisen nur lückenhaftes biblisches evangelikale missiologie 23[2007]3

Wissen auf. Grundsätzlich predigen Kirchenleiter traditioneller Kirchen nur über die vier Evangelien. Sie folgen den Perikopen mit vorgegebenem Text für jeden Sonntag des Kirchenjahres. Über das Alte Testament und die Epistel wird nur in Ausnahmefällen gepredigt. Häufig ist die theologische Ausbildung der Kirchenleiter unbefriedigend und unzureichend. Weil biblisches Wissen fehlt, besonders im Alten Testament, halten viele Famadihana für vereinbar mit dem christlichen Glauben.

### **Oberflächliche Christianisierung**

Viele Merina Familien gehen aus Gewohnheit jeden Sonntag zum Gottesdienst, sie sind Kirchenmitglieder, getauft und konfirmiert, doch sie kennen Jesus oft nicht als persönlichen Herrn und Retter. Im alltäglichen Leben hat Jesus kaum einen Platz und viele wissen nicht, welche konkrete Bedeutung Jesus für ihr Leben hat. Der christliche Glaube wurde oberflächlich in das dominante traditionelle Glaubens- und Wertesystem integriert. Deshalb ist Evangelisation heute in und außerhalb der Kirchen in der Vakinankaratra-region eine Notwendigkeit.

*Nicht-Erfüllen von Familienverpflichtungen gilt als schwerwiegende Sünde.*

### **Fehlendes soziales Netzwerk**

Die Struktur der Merina Großfamilie ist der Eckstein der Gesellschaft. Familien fungieren als soziale Kontrollgruppen und bilden das Sicherheits- und Unterstützungssystem für die einzelnen Mitglieder. Die Teilnahme an Familienfeiern wie Famadihana ist wichtig für die Identität und das Wohlbefinden des Einzelnen. Kooperation und Anpassung an die Erwartungen der Familie geben allgemein das Gefühl von Sicherheit und Zugehörigkeit. Folglich kann ein Ausschluss aus der Familiengemeinschaft zu fehlender Unterstützung und Verlust von Identität, Angst und psychologischem Stress führen. Das Nicht-Erfüllen von Familienverpflichtungen und das Zerbrechen von Familienbeziehungen (Fihavanana) gelten als schwerwiegende Sünden in der Merinakultur. Eine Person, die Famadihana nicht mehr mitmacht, wird vor den anderen Familienmitgliedern Scham empfinden, zugleich evangelikale missiologie 23[2007]3

erlebt aber auch die Familie durch dieses Verhalten Schande.

Weil im Falle einer Nicht-Fortführung von Famadihana der Druck von Familienmitgliedern auf den Betreffenden enorm sein kann und eine alternative soziale Struktur fehlt, haben viele nicht den Mut eine klare Entscheidung gegen Famadihana zu treffen.

## **11. Einige Vorschläge für einen missiologischen Ansatz**

Es können hier nur einige Vorschläge exemplarisch genannt werden.

### **Kontextualisierung**

Ein neuer Ansatz muss mit einer sorgfältigen Reflexion der Theorie und Praxis von Theologien und deren Bedeutungen im Merina Kontext beginnen. Interaktion mit Merina Christen in einem „kontextuellen Zyklus“ (Rommen) ist dabei unentbehrlich. Die Autorität der Bibel dient dabei als Standard für Glaube und Praxis.

### **Partizipation**

Antworten in Bezug auf Famadihana können nicht in Isolation am Schreibtisch oder von einer „outsider“-Perspektive (Missionar/in) entwickelt werden. Um transformierende Antworten und Strategien in Bezug auf Famadihana zu finden und zu implementieren, ist die Einbeziehung von einzelnen Merina, der Großfamilie, Kirchenleitern, Staatsbeamten und anderen unentbehrlich. Erfahrungen, Interaktionen und Diskussionen innerhalb der Merina Gemeinschaft dienen dazu, kulturell relevante und biblisch fundierten Möglichkeiten und Strategien zu entwickeln. Der Missionar kann dabei die Rolle der Initiators und Diskussionsleiters übernehmen.

### **Entscheidungsprozess und „Power Encounter“**

Entscheidungen treffen und Bekehrungen sind Prozesse. Im Merina Kontext ist eine Kombination von individuellem und familienbezogenem Ansatz möglich, zum Beispiel in der Form von Familienhauskreisen mit Bibelarbeiten und Diskussionen. Dies kann zu individuellen oder gemeinsamen Entscheidungen für Jesus führen. Ein Teil der Merina Informanten,

die keine Famadihana mehr machen, sind nach einem "power encounter" (Heilungen, Befreiung von dämonischen Mächten) zu dieser Entscheidung gelangt. Aus der Sicht von Missiologen wie Steyne, Müller und Kraft ist „power encounter“ biblisch und strategisch in Scham- und Macht-orientierten Kulturen. Auch die Mitglieder der Erweckungsbewegung Fifohazana in Madagaskar argumentieren aus ihrer Erfahrung und biblischer Auslegung für "power encounter". Viele Missionare und Kirchenleiter standen satanischen Mächten oft hilflos gegenüber und wussten nicht, was sie tun sollten. Sie können von den einheimischen Christen lernen, die darin geschult sind und Erfahrung haben in der Konfrontation von satanischen Mächten.

### **Kooperative theologische Ausbildung**

Die Untersuchung hat deutlich gezeigt, dass Kircheneleiter oft kein fundiertes und ausreichendes biblisches Wissen haben. Fortbildungen werden selten oder gar nicht angeboten und viele Landgemeinden haben kaum ausgebildete oder keine Kirchenleiter vor Ort. Die Mehrheit der Bevölkerung lebt auf dem Land und der Bedarf an qualifizierten Kirchenleitern ist durch Bibelschulen und Fakultäten nicht gewährleistet. Die Anzahl der Studenten ist minimal, da viele Madagassen keine Möglichkeit haben einen vollzeitlichen Kurs zu belegen.

Ein seit 2000 bestehendes dezentralisiertes theologisches Ausbildungsprogramm hat es Pastoren auf dem Land ermöglicht, vor Ort eine theologische Aus- und Weiterbildung zu erhalten. Dies hat dazu geführt, dass einige Studenten eine Entscheidung gegen Famadihana getroffen haben. Dabei sind die Diskussionen und die Unterstützung durch Mitstudenten vor Ort entscheidend gewesen.

Es wäre strategisch wünschenswert und effektiver die Theologische Ausbildung an Bibelschulen und Fakultäten mit einem dezentralisierten theologischen Ausbildungsprogramm (TEE) zu kombinieren. Die Schwierigkeit dabei ist, dass die verschiedenen Kirchen in Madagaskar im theologischen Bereich auf eigene Konzepte bestehen und bisher nicht bereit sind zusammenzuarbeiten, um von einander zu lernen und zu profitieren.

### **Ein alternatives soziales Netzwerk**

Bisher gibt es kein alternatives christliches Familiennetzwerk, um die Christen aufzunehmen, die aus ihrer biologischen Großfamilie ausgeschlossen wurden. Ein alternatives soziales Netzwerk, das die physischen, sozialen und psychischen Bedürfnisse des Einzelnen befriedigt und bei der Identitätsfindung hilft, ist enorm wichtig für das Wohlergehen des Einzelnen und ein Zeugnis von wahrer christlicher Gemeinschaft. Gleichzeitig sollten der Kontakt und die Verbindung mit der biologischen Familie gepflegt werden. Liebe und Anteilnahme am Ergehen und Hilfe bei Krankheit in der Familie kann helfen neue Brücken zu bauen.

### **Funktioneller Ersatz**

Durch die Nicht-Weiterführung von *Famadihana* entsteht ein Vakuum, das gefüllt werden sollte.

Anstatt einer *Famadihana* könnte periodisch eine Familienfeier zur Erinnerung an die Verstorbenen aus Dankbarkeit für ihr Leben und Wirken gefeiert werden. Dadurch vergeht vielleicht die Angst vieler Merina, nach dem Tod vergessen zu werden. Es bietet weiterhin die Möglichkeit, die noch lebenden Eltern zu ehren und Familienbande zu pflegen.

*Viele Kirchengemeinden feiern einen Sonntag zur Erinnerung an die Familiengenerationen.*

Viele Merina Kirchengemeinden feiern einen bestimmten Sonntag zur Erinnerung an die Familiengenerationen innerhalb ihrer Kirchengemeinde. Diesen Anlass könnte die Kirche benutzen, um alle Familien in der Umgebung zu besuchen, die im vergangenen Jahr einen Familienangehörigen beerdigt haben. So wird Liebe gezeigt und Mitgefühl ausgedrückt.

Der Hebräerbrief erklärt der jüdischen Bevölkerung die Herrschaft Jesu über traditionelle Praktiken der Vergangenheit und seine zentrale Position über alle Mächte und Gewalten. Ich glaube, dass informelle Bibelarbeiten mit Diskussionen über den Hebräerbrief, Epheserbrief und Teilen des Alten Testaments äußerst wichtig sind, denn nur so wird die Macht und zentrale Funktion Jesu im täglichen Leben deutlich und es wird gezeigt, dass die Ahnengeister im Leben der Christen keine Funktion und keinen Machtanspruch mehr haben.

## 12. Zusammenfassung

Die Untersuchung hat gezeigt, dass *Famadihana* auch heute noch einen zentralen Sitz im Leben der Merina Familien in der Vakinankaratra-region einnimmt. Abgesehen von wenigen Ausnahmen praktizieren Kirchenmitglieder der traditionellen Kirchen weiterhin die Umwendung der Toten. *Famadihana* zeigt deutlich die Macht der Ahnen und deren Einfluss im Leben der Lebenden. Die Ahnen dienen als Mittler zwischen Gott und den Lebenden und verteilen Segen. Jesus wird zur Randerscheinung, während die Ahnen „vergöttert“ werden. Die meisten Merina haben den christlichen Glauben oberflächlich angenommen und in ihr traditionelles Glaubenssystem integriert. Viele sehen keinen Widerspruch oder Unvereinbarkeit von *Famadihana* und dem christlichem Glauben. Beides ist ihnen wichtig.

Es wurde ein mehrseitiger partizipatorischer missiologischer Ansatz vorgeschlagen, damit

der christliche Glaube nicht nur ein äußerer Mantel bleibt, sondern das traditionelle Glaubens- und Wertesystem der Merina penetrieren und Veränderung im Einzelnen, der Großfamilie und Merina Gemeinde bewirken kann.

### Literatur

Bloch, M., *Placing the dead. Tombs, ancestral villages and kinship organizations in Madagascar*. London: Seminar Press, 1971.

Dahl, Ø., *Meanings in Madagascar. Cases on Intercultural Communication*. London: Bergin & Carvey, 1999.

Mayring, P., *Qualitative Sozialforschung*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 2002.

Mbiti, JS, *African Religion and Philosophy*. London: Heinemann, 1990.

Straus, A und Corbin, *Basics of Qualitative Research*. Newbury Park: Sage Publ., 1990.

---

## Dank an Vorstandsmitglied Philipp Schmuki

Manches ist schwierig im Reich Gottes, anderes schwieriger. Am schwierigsten erscheint, einen kompetenten Schweizer Mitarbeiter über längere Zeit in ehrenamtlicher Mitarbeit im Vorstand des AfeM halten zu können. So ging es uns schon mit Hans Rothenberger, und jetzt hat Philipp Schmuki seine „Kündigung“ eingereicht: Eine erneute Berufung, diesmal in die Internationale Verantwortung von OMF nach Singapur ab September 2007 war unwiderstehlich auf Gottes Gedanken zurückzuführen. Da wir im AfeM Weltmission unterstützen und meinen, dass die besten Leute nach vorne gehen sollen, konnten wir ihm und seiner Frau nur raten, der Berufung gerecht zu werden. Obwohl uns das für die Vorstandsarbeit überhaupt nicht ins Konzept passte.

Dr. Philipp Schmuki kommt aus dem Handwerk (Zimmermann) und diente nach verschiedenen Ausbildungsgängen in St. Chrischona und in Kanada mit OMF im Gemeindebau auf den Philippinen, wo er zuletzt in Davao-City eine theologische Schule aufgebaut und die Vereinigung der Bibel- und Theologischen Ausbildungsstätten geleitet hat. „Zwischendurch“ promovierte er zum D.Miss. in den USA. Sein anschließender Predigerdienst brachte ihn wieder zurück zu den Gemeindegewurzeln der Mission. Zuletzt war er Missionsbeauftragter der Pilgermission und als solcher Vertreter der Schweizer Missiologie im AfeM-Vorstand. Er hat uns viele Impulse gegeben und die deutschsprachige Missionswissenschaft mit Herz, Hand und Verstand gefördert. Vielen herzlichen Dank dir, lieber Philipp, für deinen wertvollen Dienst!

Philipp Schmuki kennt die Mission von allen Seiten: Gemeinde, Ausbildung, Pionierpraxis, Leitung. Nun soll er in den nächsten Jahren zusammen mit seiner Frau Elisabeth einige hundert oder tausend Missionskandidaten in den Dienst in Asien einführen. Ihre drei erwachsenen Kinder haben sie als „selbständig“ in den Gemeinde- und Missionsdienst „entlassen“.

Wir im Vorstand gaben Philipp eine Auflage für seine „Entlassung“ aus dem AfeM-Vorstand: Einen würdigen Nachfolger zu suchen. Den hat er uns „geschenkt“: Wir begrüßen Dr. David Greenlee an seiner Stelle und wünschen nun beiden Brüdern Gottes Bestätigung durch Kraft, Freude und Segen in den neuen Berufungen!

Dr. Klaus W. Müller, 1. Vorsitzender

## Rezensionen

**Peter F. Penner (ed.), *Ethnic Churches in Europe – A Baptist Response*, Neufeld Verlag Schwarzenfeld, Oktober 2006, 256 S., € 16,90.**

Dieser Band versammelt Beiträge einer Konferenz zu *ethnic churches* in Prag im Juni 2006. Es ist lobenswert, dass er so schnell veröffentlicht wurde, denn das Thema ist aktuell.

Das Buch gliedert sich in vier Teile. Unter dem Titel „Sociological Studies“ liefert Paul Weller eine exzellente soziologische Analyse der Begriffe „Europa“, „ethnische Minoritäten“ und „changing face“ und reflektiert über die Rolle von Religionen in diesem Feld. Seine „working conclusions“ sind dann theologischer Art: Er ruft die Baptisten auf, sich gegen Fremdenfeindlichkeit zu engagieren und stellt fest, dass die Ekklesiologie einer Glaubenskirche eine „narrative christology“ fordere: Eine solche „christology of invitation rather than a christology of gatekeeping“ ermögliche ein christliches Zeugnis in einem multireligiösen und multikulturellen Kontext. Die Hauptherausforderung, der sich die Kirchen stellen müssten, sei „how to avoid confusing either Christian witness or Christian unity with the promotion of one cultural or confessional form of Church.“

Der zweite Teil unter dem Titel „Ethnic churches – a Biblical mandate“ enthält zwei Aufsätze, die allerdings den Anspruch des Titels nicht vertreten. Eine Studie von Michael Kisskalt zu „The challenge of Immigrants in Old Israel According to the Testimony of the Old Testament“ bietet einen guten biblisch-theologischen Überblick mit einigen Konsequenzen für die heutige Praxis im Umgang mit Migranten. Unter dem Titel „Homogeneous Unit Principle, Ephesians 2 and the Early Church Praxis“ liefert Peter F. Penner eine intensive Exegese von Epheser 2 sowie einiger Texte aus der Apostelgeschichte. Er lehnt einen biblizistischen Ansatz entweder für oder gegen das *homogeneous unit principle* ab und zeigt, dass es bereits in der Urkirche ganz unterschiedliche Modelle des Kircheseins gab. Dieser Aufsatz ist für eine innerevangelikale Debatte sicherlich wichtig; im landeskirchlichen Bereich müsste die kritische Auseinandersetzung jedoch eher bei der Identifikation von Evangelium und Kultur ansetzen, die im Konzept von „Volks-

kirche“ (im Sinne einer ethnischen Kirche!) implizit vorausgesetzt wird.

Im dritten Teil geht es um „Issues of Second Generation Immigrants“. Peter F. Penners gelegentlich nur schwer nachzuvollziehender und manchmal arg spekulativ wirkender Artikel über Johannes Markus als Migrant und Christ der zweiten Generation trägt wenig für die Praxis bei. Dagegen ist Michael Kisskalts Artikel über Interkulturalität und Integration übersichtlich, praxisorientiert und pädagogisch gut aufgebaut. Zu bedauern ist allerdings, dass dieser Artikel wissenschaftlich auf dem Stand der neunziger Jahre verbleibt und damit geprägt ist von zu statischen Begriffen von Kultur und Identität. Die gegenwärtige Diskussion um flexible und hybride Identitäten z.B. in den Kulturwissenschaften (ganz zu schweigen von den postcolonial studies) wird überhaupt nicht zur Kenntnis genommen.

Der vierte Teil des Bandes schließlich besteht aus Berichten aus verschiedenen Kirchen und Ländern Europas von sehr unterschiedlicher Qualität. Sie zeigen eine Vielfalt von Ansätzen in der interkulturellen Arbeit der Kirchen und die große Unterschiedlichkeit der jeweiligen Kontexte. Besonders konkret sind die Berichte über die International Baptist Convention, die Šarka Valley Community Church im Großraum Prag und vor allem die facettenreiche Studie über die Baptist Union of Great Britain (BUGB). Dass die BUGB in ihrer theologischen Ausbildung ein *racism awareness training* verpflichtend einschließt, setzt ein Beispiel, das auch anderswo in Europa Schule machen sollte! Alles in allem ist dieser Band ein brauchbares Buch mit einigen Schwächen, dem eine breite Leserschaft auch außerhalb evangelikaler Kreise zu wünschen ist.

*Claudia Währisch-Oblau,  
Referentin für Evangelisation,  
Vereinte Evangelische Mission, Wuppertal*

**Theo Sundermeier, *Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission*. Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck, 2005, 298 S., € 18,00.**

Der Autor lebte jahrelang in Afrika und ist Professor em. der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Neben zahlreichen evangelikale missiologie 23[2007]3



Arbeiten zur Hermeneutik und zur christlichen Kunst hat er missions- und religionswissenschaftliche Essays veröffentlicht. Der Ertrag seiner erfahrungsreichen und wissenschaftlichen Vielfalt ist in diesem Buch stark reflektiert, wie schon die Überschriften der Hauptteile erwarten lassen: "Zur Grundlegung der Mission" (S. 11-74); "Zur Praxis der Mission" (75-192); "Mission im Dialog" (193-294).

Unter dem ersten Thema versucht der Verfasser zunächst den Titel des Buches biblisch zu begründen, systematisch einzuordnen und durch religionsgeschichtlich gewonnene Einsichten zu beleuchten. Davon ausgehend, dass das Wort "mission" im angelsächsischen Sprachraum nicht so viel negative Rückwirkungen auslöst wie der Begriff "Mission" im deutschsprachigen Bereich, verwendet er den Terminus "Freiheit" als eigentlichen Kern der Mission. Damit hofft er, die Mission von den "negativen Reaktionen" zu befreien und ihr "die Würde zurückzugeben, die ihr zukommt" (S. 13-14).

Er versteht Mission nicht primär als Gehorsamsakt, der auf den sogenannten Missionsbefehl des auferstandenen Christus in Mt. 28,18-20 zurückgeführt wird, sondern vielmehr als "das Kirchesein" der Jünger, das nach Mt. 5,13-14 in der "Gründungsurkunde der Kirche" beruht. "Jesus spricht den Jüngern das Kirchesein zu. Es ist ein Geschenk", und daher frei. "Die Jünger sind 'das Salz der Erde', sie sind 'das Licht der Welt'" (S.17). In "Salz" und "Licht" sieht der Verfasser sowohl "die *zentrifugale* Dimension der Kirche" als auch ihre "*zentripetale* Funktion" versinnbildlicht (S.18,19). Wie Salz und Licht nur für andere da sind und zur Freiheit führen "so besteht Freiheit nur in Relation zum Anderen. Sie verwirklicht sich so, dass andere durch sie frei werden. Freiheit ist immer missionarisch" (S.21). Demzufolge besteht das Herzstück der Mission mehr im Sein als im Tun. An diesem Punkt fordert der Verfasser Leserinnen und Leser auf, das Missionsverständnis als geschenkte Freiheit sorgfältig "durchzubuchstabieren" (S.21): Dabei spielen die unter-

schiedlichen Interpretationen des *Missio dei*-Begriffs in der heutigen Diskussion evangelikaler und ökumenischer Missionstheologie (S.31ff.), sowie "missionstheologische Aspekte" der Moltmannschen "Theologie der Hoffnung" (S.59-74) eine zentrale Rolle.

Der zweite Teil des Buches ist dem praktischen Bereich gewidmet. Hier greift der Verfasser auf Texte und Referate zurück, die er sonstwo veröffentlicht oder vorgetragen hat. Ihre besondere Bedeutung liegt im inhaltlichen Charakter der einzelnen Gegenstände, die ein breites Spektrum abdecken, wie es Teilnehmer an Missionssymposien und ähnlichen Tagungen erwarten. Dazu gehören u.a. herausfordernde Themen wie "Verstehen und Übersetzen als Grundproblem missionarischer Existenz" (S. 77-104); "Heil und Heilung" (125-139); "Kulturelle Sensibilität und Kreuzestheologie" (169-192).

Im letzten Teil, "Mission im Dialog", werden im Rahmen von Theologie und Religionsgeschichte aktuelle Themen wie "Das Christentum im Spiegel anderer Religionen" (S. 195-227) und "Zusammenleben mit Menschen verschiedener Religionen und Kulturen" (265-295) behandelt. Sundermeier schlussfolgert, dass "Mission, Dialog [und] Konvivenz" zusammengehören, und dass der Dialog nur im Zusammenleben geschieht und missionarisches Zeugnis möglich ist (271).

Wer bereit ist, *Mission – Geschenk der Freiheit* "durchzubuchstabieren" kann *Bausteine für eine Theologie der Mission* entdecken.

Prof. em. Dr. Dr. Hans Kasdorf,  
Fresno, Kalifornien

**Siegfried Raeder, Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 2006, 228 S., € 19,90.**

Der unlängst verstorbene Professor für Kirchengeschichte und Lutherforschung an der Tübinger Evangelischen Fakultät hat in seinem letzten Werk eine umfangreiche Sammlung christlicher Verlautbarungen zum Islam aus 13 Jahrhunderten zusammengetragen. Das Buch ist nicht nur für einen historischen Blick in die Geschichte der christlich-muslimischen Kontroverse hilf-

reich, sondern bietet gerade auch durch die Beleuchtung der Vergangenheit Perspektiven für den heutigen Dialog.

Nach einer Einführung in die Geschichte der christlich-muslimischen Kontroverse präsentiert Siegfried Raeder einige kürzere Korantexte, die dem Leser einen kleinen Einblick in die Rolle Muhammads, die koranische Beurteilung Jesu, sowie die islamische Auffassung von Sünde und Vergebung vermitteln. Im dritten und umfangreichsten Teil des Buches werden schließlich Texte christlicher Autoren über den Islam im (ins Deutsche übertragenen) Original zitiert. Es wird deutlich, dass über mehrere Jahrhunderte die christlichen Kirchen den Islam als „Kult der Ismaeliten“ oder „Vorläufer des Antichristen“ (Johannes von Damaskus, Mitte 8. Jh.) zwar polemisch ablehnten, aber sich nicht wirklich fundiert mit seinem Anspruch auseinandersetzen. Der Islam galt als „primitiv“ und „lächerlich“, als „Häresie der Sarazenen“ (31), deren moralische Schwächen offensichtlich seien. Eine gründlichere Kenntnis des Islam ist erst ab dem Hochmittelalter zu verzeichnen. Einen Wendepunkt markiert die von dem Abt des Klosters Cluny, Petrus Venerabilis, 1142/1143 in Auftrag gegebene Koranübersetzung ins Lateinische, wurde doch jetzt die erste Quelle des Islam – der Koran selbst – zugänglich gemacht. Es war dies auch eine Zeit, in der die wissenschaftliche Überlegenheit des Orient für Europa offensichtlich wurde und der Gedanke der Notwendigkeit von Mission unter Muslimen Gestalt gewann (so z. B. bei Raimundus Lullus, 1232-1316).

Siegfried Raeder fügt dieser Sammlung von Verlautbarungen aus den ersten Jahrhunderten repräsentative Stimmen der Christenheit bis zum 20. Jahrhundert hinzu (Martin Luther, Samuel Zwemer, Hendrik Kraemer). Schade, dass die neue „Handreichung“ der EKD „Klarheit und Gute Nachbarschaft“ vom Ende des Jahres 2006 nicht mehr in das im selben Jahr gedruckte Werk mit eingehen konnte und daher nur die ältere Fassung aus dem Jahr 2000 besprochen wird, die nach Raeders Auffassung „eher geneigt (war), Illusionen zu nähren als Klarheit zu schaffen“ (212). Man hätte auf die Beurteilung Raeders der neuen „Handreichung“ der EKD von 2006 gespannt sein können. –

Insgesamt ein interessantes Studienbuch zur Geschichte der Begegnung zwischen Christentum und Islam.

*Prof. Dr. Christine Schirmacher, Prof. für „Islamic Studies“, ETF/Leuven; wissenschaftl. Leiterin des Instituts für Islamfragen, Bonn*

**Christopher Partridge (Hg.), Das Große Handbuch der Weltreligionen, Wuppertal: Brockhaus, 2006, 496 S., Hardcover, € 29,90.**

Das bewährte *Handbuch Weltreligionen* war zuletzt 1996 (hg. u. neu bearbeitet von Wulf Metz) erschienen. Die aktuelle Neufassung des englischen Originals (*The New Lion Handbook „The World's Religions“*) liegt nun in deutscher Übersetzung vor. Herausgeber ist Christopher Partridge, Professor für moderne Religionen an der Universität Chester in Großbritannien. Über 60 Autoren, vorwiegend aus Großbritannien, haben die – z.T. neu verfassten – Fachartikel beigesteuert.

Das Konzept einer allgemeinverständlichen Einführung in die wichtigsten lebenden Religionen wurde beibehalten. Neu ist, dass nun jeder Religion in mehr oder weniger historischer Reihenfolge ein ganzes eigenes Kapitel gewidmet ist. Das Christentum wird nicht wie in früheren Ausgaben zum Abschluss dargestellt, sondern religionsgeschichtlich zwischen Judentum und Islam eingeordnet. Der Akzent wird damit stärker in Richtung einer möglichst wenig bewertenden Anordnung gesetzt. Dem Zoroastrismus wurde ein eigenes Kapitel als heute noch lebendiger Religion gewidmet. Dargestellt werden darüberhinaus die Religionen des Altertums (Inkas/Azteken, Alter Vorderer Orient, Ägypten, Griechenland und Rom, Kelten, Skandinavien), die „einheimischen Religionen“ (1996 noch „Stammesreligionen“) sowie Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Sikhismus und die Religionen Ostasiens (China und Japan). Das eröffnende Kapitel „Religion verstehen“ führt gut verständlich in aktuelle religionswissenschaftliche Perspektiven zur Interpretation und Erforschung von Religion und Religionen ein. Der gegenwärtigen Bedeutung eines stärker kulturwissenschaftlichen Religionsbegriffs wird Rechnung getragen: „Was immer Religion sein mag oder nicht, sie ist zumindest ein rhetorisches Instrument, das die

evangelikale missiologie 23[2007]3

Mitglieder der betreffenden Gruppe einsetzen, um ihre Gruppenidentität zu klären“ (13). Die Kurzbiographien klassischer Religionswissenschaftler sowie Fragen und Hypothesen der historischen Entwicklung der Religionen (Ur-Monothismus-These, Evolutionsthese) werden im Gegensatz zur Ausgabe von 1996 (in der R. Brow vorsichtig zugunsten der Monothismus-These argumentierte) nicht mehr thematisiert. Die Zeittafel der Religionen wurde beibehalten. Um den systematischen Zugang zu den einzelnen Religionen zu erleichtern, sind die Kapitel soweit wie möglich in jeweils sechs Themenbereiche gegliedert: (1) historischer Überblick, (2) Heilige Schriften, (3) wichtige Glaubenssätze, (4) Riten und Feste, (5) Familie und Gesellschaft und (6) Entwicklungen in der modernen Welt.

Das Kapitel über den Buddhismus wurde fast ganz neu geschrieben (leider wurde die übersichtliche Graphik zu den verschiedenen Richtungen des Buddhismus entfernt). Mit Recht werden auch problematische Aspekte des tantrischen tibetischen Buddhismus zumindest kurz angesprochen (S. 194), was einer möglichst unverstellten Wahrnehmung durchaus nicht abträglich ist. Leider ist der wichtige Artikel über den „Islam in der modernen Welt“ (T. Gabriel) weniger ausführlich und differenziert als der Beitrag von Nazir-Ali 1996. Die neu eingeführten Abschnitte zu „Familie und Gesellschaft“ stellen die religiösen Systeme stärker in den Kontext der Alltagskultur. Die biographisch-persönliche Bedeutung der Religion kommt in „Insider“-Perspektiven unter dem Motto „Ich bin ein...“ (Hindu, Buddhist, Sikh... etc.) zum Ausdruck. Eine wichtige und notwendige Neuerung stellt auch die Integration eines Abschnitts über „Christentum in China von heute“ im Kapitel über die Religionen Ostasiens dar. Den Abschluss des Buchs bildet das Kapitel über „Religion in der Welt von heute“.

Es wurde teilweise aktualisiert, etwa durch einen Abschnitt zu „neuen religiösen Bewegungen“ sowie durch eine Erweiterung von A. Thiseltons religionsphilosophischer Auseinandersetzung mit der Postmoderne.

Am Rande kritisch anmerken könnte man, dass im Kapitel über das Judentum die historische Dimension der alten biblischen Religion der Patriarchen und des Volkes Israel im Vergleich zur 1996er Ausgabe stärker in den Hintergrund tritt. Der 1996 enthaltene theologische und historische Perspektiven verbindende Einführungsartikel von David Harley („Die Juden – das erwählte Volk“) findet sich in der Neufassung ebensowenig G. Cowlings Abschnitte über Mose und Esra als historische Persönlichkeiten. Kritisch könnte man auch fragen, warum dem Zoroastrismus mit nur 115.000 heutigen Anhängern ein eigenes großes Kapitel gewidmet wird, während andere und größere religiöse Gruppierungen wie z.B. die türkischen Aleviten oder die kurdische Yezidi-Religion gar nicht erwähnt werden.

Das größere Format des *Handbuchs* bietet ein großzügigeres Layout, das ansprechend mit Farbfotos, Graphiken und Zitaten aus religiösen Quellentexten gestaltet ist. Enthalten ist wieder ein Kurzlexikon mit knappen Informationen zu religiösen Grundbegriffen und Persönlichkeiten. Ein Index ist (wie bisher) leider nicht vorhanden, was zwar aufgrund der neuen Strukturierung leichter zu verschmerzen ist, aber die Gebrauchsmöglichkeit als Nachschlagewerk einschränkt. Auch weiterführende Literaturhinweise sind nicht vorhanden.

Insgesamt stellt das neue *Große Handbuch* eine strukturelle Verbesserung und inhaltliche Aktualisierung eines bewährten Kompendiums dar.

*Dr. Friedemann Walldorf, Dozent für  
Missionswissenschaft, Freie Theologische  
Akademie, Gießen*

#### **Neuerscheinungen in der edition afem:**

**Klaus W. Müller (Hg.), *Mission als Kommunikation – Die christliche Botschaft verstehen. Festschrift für Ursula Wiesemann zu ihrem 75. Geburtstag*, Nürnberg: VTR / Bonn: VKW. 2007, edition afem - mission academics, Bd. 26, 326 S., Pb., 29,80 €**  
ISBN 3-938116-33-3 (VKW) / ISBN 3-937965-75-8 (VTR)

**Karl Lagershausen, *China mit Herz – Die Öffnung des Landes aus der Sicht eines Christen*, Nürnberg: VTR / Bonn: VKW, 2007, edition afem – mission specials, Bd.6., 287 S. Pb. 26,80 €, ISBN 978-3-938116-27-2 (VKW) / ISBN 978-3-937965-68-0 (VTR)**

**Mission im postmodernen Europa**  
**Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM)**  
**3. - 5. Januar 2008 in Bad Liebenzell (Monbachtal)**

**Donnerstag, 3.1.2008**

14:30 Anreise, Kaffee

15:45 **Referat „Gesellschaftsanalyse Europa:**

**Postmoderne Ansatzpunkte für das Evangelium?“ (W. Faix)**

16:45 Diskussion

17:30 Forschungsberichte, Neue Themen des AfeM

19:45 AfeM Mitgliederversammlung und Vorstandswahl

**Freitag, 4.1.2008**

08:45 **Referat „Kontextuelle Missionstheologien für das postmoderne Europa: Analyse und Ertrag der ökumenischen Diskussion“ (Dr. F. Walldorf)**

09:45 Gebet für die Welt

10:45 **Referat „Sünde, Kreuz und Bekehrung im Horizont der Postmoderne: Zu den theologischen Inhalten missionarischer Verkündigung in Europa“ (Dr. P. Aschoff, angefragt)**

11:45 Diskussion

14:15 **Workshops**

- a) Relevante Spiritualität: Effiziente christliche Lebensformen der modernen Gesellschaft
- b) Relevante Gemeindemodelle: Effiziente Gemeinde nach den Bedürfnissen heute
- c) Relevante Missionsstrukturen: Effiziente Missionswerke in der Postmoderne
- d) Relevante theologische Ausbildung: Effizientes Wissen und Sein für die Zukunft

16:15 **Foren**

- a) Forum: russlanddeutsche Missiologie
- b) Forum: Missionsstrategie
- c) Forum: Missionstheologie
- d) Forum: Missiologische Ausbildung
- e) Forum: Großstadtmission

19:30 **Verleihung des G.-W.-Peters-Preises**, der Förderpreise und Interview mit Ehrengast

**Samstag, 5.1.2008**

08:30 **Referat „Gemeinde im postmodernen Europa:**

**Alternative Strukturen und Formen?“ (R.Scharnowski)**

09:30 Aussprache

10:30 Gebet für die Welt

11:00 Podiumsdiskussion

12:15 Abschluss der Tagung

12:45 Mittagessen, Abreise

**Anmeldung unter: [monbachtal@liebenzell.org](mailto:monbachtal@liebenzell.org), Fon: +49(0)7052-926-1510, Fax: -1515**

**Kosten für die ganze Konferenz: 75 – 96 € im EZ**

(Studenten und Teilnehmer aus den neuen Bundesländern und Osteuropa 65 € im EZ)

**Herausgeber und Verlag:** Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), (1.Vors. Prof. Dr. Klaus W. Müller v.i.S.d.P.) [www.missiologie.org](http://www.missiologie.org). **Schriftleitung:** K.W.Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal, Fone 06409-8046-87, Fax -94, [mueller@forschungsstiftung.net](mailto:mueller@forschungsstiftung.net). *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, [Walldorf@fta.de](mailto:Walldorf@fta.de), *Bücher zur Rezension an:* Rathenastr. 5-7, 35394 Gießen. **Redaktionsleitung em/edition afeM:** Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, 75328 Schömburg, [ABCD.Brandl@t-online.de](mailto:ABCD.Brandl@t-online.de). **Weitere Redaktionsmitglieder:** Dr. Andreas Baumann (Lektor). **Layout:** Meiken Buchholz, Institut für evangelikale Mission (IfeM). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, [vtr@compuserve.com](mailto:vtr@compuserve.com). **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. **Bestellungen** und Korrespondenz betr. **Versand und Abonnements:** Büroleiterin Kristina Weirich, AfeM-Geschäftsstelle, Postfach 1360, D-51702 Bergneustadt, Fon 02261-9148-74, Fax -94, [info@missiologie.org](mailto:info@missiologie.org). **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/SFr. 26,- (Studenten die Hälfte). Das Abo kann für mehrere Jahre im Voraus bezahlt werden. Abbuchungsermächtigung ist erwünscht. Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag incl. Luftpost enthalten. **Konten** für em-Abonnenten: Für *Deutschland:* AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart BLZ 600 606 06. Für die *Schweiz:* AfeM Konto 82-15925-5 Postscheckamt Schaffhausen. Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*