

ISSN 0177-8706

26. Jahrgang 2010
4. Quartal

4/10



evangelikale missiologie

Mission in einer zerbrochenen Welt: Sozialethische Herausforderungen

Aus meiner Sicht (Robert Badenberg)	170
Familien transformieren Ganzheitliche Missionsarbeit unter Kindern im Kontext von Armut und Missbrauch (Hannelore Zimmermann)	171
Missiologie und Marktwirtschaft Grundlagen biblischer Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung mit marktwirtschaftlichen Idealen (Andreas Rauhut)	185
Mission und Korruption Ergebnisse einer Umfrage unter evangelikalischen Missionsgesellschaften (Stephan Holthaus)	201
Toleranz und Spannung Islam und Christentum in Afrika südlich der Sahara (Detlef Blöcher)	212
Gott versöhnt in Christus die Welt mit sich selbst Bericht vom dritten Lausanner Kongress für Weltevangelsing 2010 in Kapstadt, Südafrika (Regula Zurschmiede)	216
Rezensionen	218
George-W.-Peters-Preisträger 2011	223
Jahrestagung des AfeM 2011	224



**Arbeitskreis für evangelikale
Missiologie**

Aus meiner Sicht

2010 ist hinsichtlich internationaler Missionskongresse ein gefülltes – und vielleicht auch ein bedeutsames Jahr. Sowohl *Edinburgh 2010* und dessen nationale Ableger in Nashville/USA und Oslo/Norwegen als auch *Kapstadt 2010* deuten darauf hin. 100 Jahre nach *Edinburgh 1910* erlauben uns im Rückblick zu sehen, was damals in der Vorschau noch nicht zu erkennen war. Mit großer Zuversicht glaubte man an die Evangelisation der Welt innerhalb jener Generation. Diese Zuversicht lag zum großen Teil in der unaufhaltbaren Ausbreitung der westlichen Zivilisation begründet, der man zutraute, dass ihr technischer Fortschritt alle menschlichen Probleme lösen würde. Für viele war Christentum und moderne Zivilisation ein Gespann, das sich gegenseitig komplementierte. Nur vier Jahre später wurden mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges jedoch die Grundfesten dieser Überzeugung erschüttert. Chaos und Zerstörung zogen von Europa ausgehend über den Erdkreis. Die Jahrzehnte, die folgten, waren nicht besser. Der Segen der Zivilisation brachte weder mehr Menschlichkeit noch eine heilere Welt.

100 Jahre nach *Edinburgh 1910* halten wir an der Evangelisation der Welt fest. *Edinburgh 2010* bringt dies meiner Meinung nach mit der Formulierung *Witnessing To Christ Today* gut zum Ausdruck. Aber welche Gestalt hat dieses Zeugnis von Christus in unserer heutigen Welt? Was sind die Besonderheiten der Welt von heute? Und welchen Raum nimmt diese Welt im Zeugnis für Christus ein?

Diese letzte Frage wird innerhalb der Christenheit in sehr unterschiedlicher Art und Weise beantwortet und ist im Rahmen einer evangelikalten Missiologie eher noch im Fußnotenbereich angesiedelt. Kopya John Kaoma konzentriert sich in seinem Beitrag für *Edinburg 2010* ganz auf die ökologische Dimension unserer Welt. Kaoma meint: „*Human attitudes towards the Earth will determine the future of life on planet Earth*“. Er vertritt die Auffassung „*witnessing for Christ today demands addressing the pending ecological disaster!*“ Dr. Dana Robert setzt Erlösung und Schöpfung zueinander in Beziehung und fragt: „Was hat Erlösung in Jesus Christus mit unserem Planeten zu tun, mit dem Rest von Gottes Schöpfung?“

Ich meine, dass wir im Gegensatz zum Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur die Menschen in **der** Welt, sondern die Menschen in **ihrer** und zugleich in **unserer einen Welt** sehen müssen.

*In welcher Gestalt zeigt sich
Reich Gottes in dieser einen
zerbrochenen Welt von heute?*

Diese eine Welt ist eine kulturell diverse Welt und darüber hinaus ohne Zweifel eine zerbrochene Welt. Diese Zerbrochenheit berührt uns spürbar und ernstlich – um nur zwei Beispiele zu nennen – als sozio-ökologische Dimension und als sozio-kulturelle Dimension.

Ob *Edinburgh 1910* oder *Edinburgh 2010*, immer geht es doch im Kern darum, in welcher Gestalt das Reich Gottes sich in dieser einen zerbrochenen Welt von heute zeigt. Darum liegt für viele Christen die Motivation zum Engagement in dieser Welt in der Überzeugung, Reich Gottes bauen zu können. Jesus lehrt seine Nachfolger zu beten „Dein Reich komme“. Liegt hier ein Widerspruch vor? Ich denke, hier ist nicht ausschließlich eine eschatologische Wirklichkeit gemeint, sondern diese Bitte betrifft auch unser Heute. Jetzt und hier bitten wir um Heil für uns Menschen. Jetzt und hier bringen heile Menschen heilendes Handeln und Gestalten in Gottes Schöpfung. Als AfeM sind wir ein *active player* in Mission und damit auch im Umgang mit unserer

Erde. Jetzt und hier tragen wir Verantwortung gegenüber der Schöpfung und dem Lebensraum zukünftiger Generationen. Gleichzeitig wollen wir die Menschen nicht aus dem Blick verlieren, weil Menschen nur durch die Ansprache Gottes in Jesus Christus heil werden können. Als Verantwortliche für die Planung der Jahrestagung 2011 laden wir herzlich zu dem Thema ein: „*Dein Reich komme*“ - *Reich Gottes und Mission in einer zerbrochenen Welt*. Ich hoffe, Sie können im Januar 2011 auf St. Chrischona dabei sein.

Robert Badenberg, Schriftführer des AfeM

Die Jahrestagung des AfeM findet vom 7.-8. Januar 2011 auf Chrischona (Bettingen bei Basel) statt zu dem Thema „*Dein Reich komme!*“ *Reich Gottes und Mission in einer zerbrochenen Welt*. Mehr dazu finden Sie auf S. 224 dieser Ausgabe.
Für Studenten gibt es eine begrenzte Anzahl von Sponsoren geförderter Plätze. Informationen unter info@missiologie.org.

Familien transformieren.

Ganzheitliche Missionsarbeit unter Kindern im Kontext von Armut und Missbrauch

Hannelore Zimmermann

Obwohl die Arbeit unter Kindern innerhalb der Missionsarbeit einen wichtigen Stellenwert einnimmt, wird sie in der theologisch-missiologischen Debatte oft noch vernachlässigt. Dabei geht es hier um grundsätzliche Fragen, die unsere gesamte Missionspraxis betreffen. Auf dem Hintergrund der historischen Auseinandersetzung um Verkündigung und soziale Aktion beschäftigt sich dieser Artikel mit dem biblischen Rahmen sowie Grundsätzen für die Arbeit unter Kindern als „transformativer Familienarbeit“.

Hannelore Zimmermann war Missionarin der Deutschen Missionsgemeinschaft und lebte 1999 bis 2009 bei den Ketschuas im Süden Perus. In Partnerschaft mit einer peruanischen Organisation arbeitete sie im Bereich der Ermutigung und Befähigung von Bergdorfsgemeinden für die Arbeit unter Kindern sowie der Schulung und des Mentoring von Mitarbeitern. Durch ihre Verantwortung als Koordinatorin der Arbeit unter Kindern in ihrer internationalen Partner-

mission SIM (Serving in Missions) war sie in Kontakt mit Missionaren aus aller Welt, die in diesem Bereich tätig sind. Der nachfolgende Artikel ist eine Zusammenfassung ihrer Seminararbeit an der Akademie für Weltmission, Kornthal, die mit dem G.-W.-Peters-Förderpreis 2010 ausgezeichnet wurde. Email: hannelore.zimmermann@yahoo.de.

1. Einleitung

Wie kann eine missionarische Arbeit unter Kindern aussehen, die neben den geistlichen auch die physischen, emotionalen, mentalen und sozialen Bedürfnisse der Kinder ernst nimmt und sich gleichzeitig der Komplexität des Zustandes bewusst ist, den wir „Armut“ nennen?

Armut ist äußerst komplex, sowohl in der Beschreibung als auch in ihren Ursachen und Folgen. Myers kommt zu dem Schluss: „Poverty is a complicated social issue involving all areas of life – physical, personal, social, cultural, and spiritual.“¹ Kinder, die in Armut aufwachsen, erfahren schon früh das Leben in seiner vollen Härte. Diese Kinder sind zutiefst von der Armut geprägt. Es geht um weit mehr als nur um mögliche physische Folgen. Ihr ganzes Weltbild ist verzerrt, die Art und Weise, wie sie sich selbst und andere wahrnehmen, ihr Wertesystem und ihre Gefühle.

... Armut in ihrer ganzen Komplexität ernst nehmen.

Die Bibel lässt keinen Zweifel darüber, dass die Fürsorge für Arme eine von Gott gegebene Aufgabe ist. Unser Verhalten gegenüber denen, die unsere Hilfe brauchen, ist eine Art „Test, in dem sich zeigen wird, ob wir wirklich Gläubige oder Ungläubige sind.“²

Es wird bei diesem Thema auch schnell deutlich, dass es hier um viel mehr gehen muss als nur um die Ergänzung unserer evangelistischen Arbeit durch ein Kin-

derspeisungsprogramm. Hier braucht es einen ganzheitlichen Ansatz, der Armut in ihrer ganzen Komplexität ernst nimmt. Das in dieser Arbeit vorgestellte Modell der „Transformativen Familienarbeit“ ist das Ergebnis theoretischer Studien sowie der kritischen Reflektion meiner eigenen Missionspraxis. Es ist der Versuch, einen biblisch fundierten, ganzheitlichen Ansatz zu finden, mit dem wir Jesu Aufforderung gerecht werden können: „Lasset die Kinder zu mir kommen, denn solchen wie ihnen gehört das Reich Gottes“ (Mt. 19,14).

2. Geschichte der Missionsarbeit unter Kindern auf dem Hintergrund der Debatte um das Verhältnis von Verkündigung und sozialem Engagement

2.1 Der Einfluss der Aufklärung auf die Debatte

Die Debatte um das Verhältnis von Verkündigung und sozialem Engagement in der Missionsarbeit ist nur auf dem Hintergrund des von der Aufklärung geprägten westlichen Weltbildes zu verstehen. In ihm wird die Suche nach Wahrheit von der Kraft der Vernunft, der Wissenschaft, bestimmt. Infolge dessen entstand eine Zweiteilung im Denken des „erleuchteten Menschen“: Die Trennung des Sichtbaren vom Unsichtbaren, des Bereichs des empirisch Beweisbaren vom Bereich der Religion. Auch als Christen sind wir von diesem Weltbild geprägt.

Während dieser Dualismus die Debatte im letzten Jahrhundert weitgehend bestimmte und eine Einigung in der Frage der Zuordnung von Wortverkündigung und sozialem Handeln unmöglich zu machen schien, ist inzwischen eine Rückkehr zur Erkenntnis der Einheit von

1 Bryant L. Myers, *Walking with the Poor* (Maryknoll: Orbis Books, 1999), S. 81; im Folgenden zitiert als: Myers, *Walking with the Poor*.

2 Klaus Bockmühl, *Verkündigung und soziale Verantwortung* (Gießen: Brunnen, 1983), S. 42; im Folgenden zitiert als: Bockmühl, *Verkündigung und soziale Verantwortung*. Vgl. auch Mt. 25,21-36.

Leib, Seele und Geist zu erkennen, die neue, „ganzheitliche“ Modelle der Zuordnung ermöglicht.³

2.2 Die Zeit des Pietismus und der Erweckungsbewegungen

Sowohl der Pietismus als auch die Erweckungsbewegungen sind für ihren Einsatz im sozialen Bereich bekannt. Während der Pietismus vor allem durch seine tätige Nächstenliebe (Diakonie) die Gesellschaft prägte, gingen von der Erweckungsbewegung teilweise revolutionäre gesellschaftliche Umwälzungen aus.⁴

Der Beitrag, den Missionare zum Aufbau der Gesellschaft geleistet haben, ist allgemein anerkannt.

Entsprechend fand auch in der so genannten „äußeren Mission“ die Arbeit unter Kindern in dieser Zeit vor allem in der Form des Aufbaus von Missionschulen und Waisenhäusern statt. Vor allem in afrikanischen Ländern ist der Beitrag, den Missionare in dieser Form zum Aufbau der heutigen Gesellschaft geleistet haben, allgemein anerkannt.⁵

2.3 Der Bruch zwischen Evangelisation und sozialer Aktion

Während in der Theologie der Erweckungsbewegung ursprünglich per-

3 Ein Beispiel dafür findet sich im „Kreismodell“ von Kleiner, in: Paul Kleiner, „Integrale Mission“, S.170-176, in: Andreas Kusch (Hg.), *Transformierender Glaube*.

4 Z.B. in der Sklavereigesetzgebung, Arbeitsgesetze, Strafvollzug. Siehe Eberhard Berneburg, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltmission* (Wuppertal: Brockhaus, 1996), S. 24.

5 Allerdings auch nicht unumstritten – eine kritische Reflexion dieses Themas findet sich z.B. bei: Berman, „African Responses to Christian Mission Education“ (*African Studies Review*, 1974, 3: 527-540)

sönliche Heiligung und soziales Handeln zusammengehörten und zwischen Evangelisation und sozialer Aktion nicht generell unterschieden wurde, zeichnete sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine Spaltung ab. Während im einen Lager persönliche Heiligung betont wurde, lag der Nachdruck im anderen auf „Gottes Wille auf Erden“, also auf sozialer Aktion.⁶

So kam es zu einer andauernden theologischen Auseinandersetzung, die in einer Polarisierung der Positionen endete: Evangelisation auf der einen Seite, soziale Aktion auf der anderen.

Im Bereich der evangelikalen Missionsarbeit wurde in diesem Zeitraum mehr und mehr die strategische Bedeutung der Arbeit unter Kindern erkannt. So wurde 1938 die CEF als Missionsorganisation gegründet, die sich gezielt der Evangelisation von Kindern widmet.⁷ Gleichzeitig entstand in diesen Jahren eine ganze Reihe von Missionswerken, die sich von der traditionellen evangelikalen Missionsarbeit dadurch absetzten, dass ihr Schwerpunkt auf dem sozialen Handeln und der sozialen Aktion zum Wohl des Kindes lag.⁸

2.4 Lausanne 1974 und Folgejahre

Im Jahr 1974 wurde auf dem Lausanner Kongress festgehalten, dass „sowohl Verkündigung als auch soziales und poli-

6 Ralph Winter, „The Future of Evangelicals in Missions“ (*Mission Frontiers* Sep – Oct 2007), S. 2-3; im Folgenden zitiert als: Winter, „The Future of Evangelicals“

7 „Child Evangelism Fellowship“, <http://www.cefonline.com/content/category/8/31/75/>, eingesehen am 11.08.08

8 Als Beispiele seien hier nur genannt: World Vision (1950), Compassion (1952), „Brot für die Welt“ (1959), Tearfund (1968), „Food for the Hungry“ (1971). Allerdings möchte ich darauf hinweisen, dass in vielen dieser Organisationen die Evangelisation des Kindes im Rahmen eines ganzheitlichen Modells bis heute durchaus zum Kernauftrag gehört.

tisches Engagement zu unserer Pflicht als Christen gehören“. Allerdings wurden bestimmte theologische Elemente des „sozialen Evangeliums“ bzw. der Befreiungstheologie abgelehnt.⁹ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Lausanne 1974 sowie den Folgetreffen in Grand Rapids (1982), Wheaton (1983) und dem Manila Manifest (1989) würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Insgesamt wurde zwar die Untrennbarkeit von Verkündigung und sozialem Handeln immer wieder bestätigt, eine Zuordnung beider Elemente gelang aber nie völlig zufrieden stellend.¹⁰

... ganzheitliche Verkündigung
lediglich als eine
Evangelisationsmethode.

Im Blick auf die Missionsarbeit unter Kindern ist zum einen das auf dem Lausanner Kongress 2004 entstandene Dokument zur Arbeit unter Kindern zu erwähnen, das unter dem Untertitel „Wie Kinder das Evangelium erfahren können“ ganzheitliche Verkündigung lediglich als eine Evangelisationsmethode einordnet.¹¹ Gleichzeitig fällt auf, dass die Arbeit unter gefährdeten Kindern, die per Definition eher einen Schwerpunkt auf soziales Handeln und soziale Aktion

legt, zu einem „Global Issue“ innerhalb der Lausanner Bewegung wird.¹²

2.5 Versuch einer aktuellen Situationsbestimmung

Inzwischen scheint die Auseinandersetzung in der Theorie (Theologie) weitgehend abgeschlossen zu sein.¹³ Neuere Beiträge weisen in der Regel vor allem darauf hin, dass ein ganzheitliches Denken nötig ist, das trotz bestehender Spannung an der Einheit festhält. In der Missionspraxis sind aber nach wie vor verschiedene Modelle und Schwerpunkte zu erkennen. Folglich wird vor allem gegenüber der traditionellen evangelikalen Missionsarbeit immer wieder der Ruf laut, wirklich ernst zu machen mit dem sozialen Engagement. Auf der anderen Seite wird die Sorge geäußert, dass soziales Engagement von der „echten“ Evangelisation ablenkt.

Obwohl sicher von einer Annäherung geredet werden kann, stehen immer noch auf der einen Seite Werke und einzelne Missionare, die sich ganz klar die Evangelisation der Kinder durch Wortverkündigung zum Ziel gesetzt haben.¹⁴ Auf der anderen Seite finden sich Programme, die zuallererst auf die Linderung physischer und emotionaler Not zielen.¹⁵ Mei-

9 Bockmühl, *Verkündigung und soziale Verantwortung*, S.18.

10 Andreas Kusch, „Christliche Entwicklungsprojekte als Anbetung Gottes“, S. 268-286, in: Kusch (Hg.), *Transformierender Glaube*, S. 276; im Folgenden zitiert als: Kusch, „Entwicklungsprojekte als Anbetung“

11 http://www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP47_IG18german.pdf, eingesehen am 12.08.09. Ganzheitliche Verkündigung wird hier zuerst nur als eine unter mehreren bewährten Methoden der Evangelisation eingeordnet (S. 32). Später wird sie dann als Ansatzpunkt für die Arbeit mit gefährdeten Kindern genannt (S. 36) und als ein Muss für die Arbeit unter Kindern in feindlicher Umgebung (S. 42).

12 <http://www.lausanne.org/de/issue-children-at-risk/overview.html>, eingesehen am 12.08.09. Arbeit unter Kindern als solche taucht dagegen nicht als „Global Issue“ auf. Vgl. auch die Gründung des VIVA networks in 1994.

13 Kusch warnt allerdings davor, diese aus einer gewissen „Müdigkeit“ heraus nicht mehr aufzugreifen, und weist darauf hin, dass die vielfältigen theologischen Ansätze reflektiert und missiologisch bewertet werden müssen. Kusch, „Missiologische Ausbildung“.

14 Hier möchte ich z.B. die CEF nennen.

15 Kuhl nennt hier einige Beispiele: Dietrich Kuhl, „Ganzheitliche Mission: Theologische Klärungen und gegenwärtige Missionspraxis“, S. 225-245, in: Andreas Kusch (Hg.), *Transformierender Glaube* (Nürnberg: VTR, 2007), S. 228; im Folgenden zitiert als: Kuhl, „Ganzheitliche Mission“. Diese

ner Meinung nach geht es hier nicht um eine Einordnung in „falsch“ oder „richtig“. Vielmehr sollten wir bewusst nach Partnerschaften zwischen Werken suchen, die sich in ihren „Spezialgebieten“ ergänzen.

Andererseits möchte ich ganz klar an der Bedeutung eines ganzheitlichen Ansatzes zur Missionsarbeit unter Kindern als festem Bestandteil unserer Missiologie festhalten, und zwar aus zwei Gründen: Erstens besteht immer die Gefahr der Einseitigkeit. Sowohl eine Vernachlässigung des christlichen Zeugnisses in der Tat als auch die Verleugnung der fundamentalen Bedeutung der persönlichen Rettung entehrt Gott und macht uns schuldig. Zweitens bestimmt unsere Missiologie bewusst oder unbewusst unsere Motivation und unsere Einstellung zu unserer Arbeit. Wenn wir hier keine klare biblische Grundlage haben, sind wir sowohl der Gefahr der Überheblichkeit als auch der Gefahr der Entmutigung ausgesetzt.¹⁶

3. Biblischer Rahmen für die ganzheitliche Missionsarbeit unter Kindern

3.1 Der Mensch ist geschaffen als Gottes Ebenbild in Einheit von Körper und Geist

Der schöpfungstheologische Ansatz für ganzheitliche Mission weist darauf hin, dass der Mensch ursprünglich als Einheit von Körper und Geist für die Gemeinschaft mit Gott geschaffen wurde. Nachdem durch die Sünde nicht nur die Be-

Werke sind oft auch durch Erkenntnisse aus der Entwicklungspraxis mit geprägt, was zu einer Vergrößerung der Unterschiedlichkeit in den Ansätzen gegenüber der „klassischen“ Kinderevangelisation führt.

16 Interessant wäre hier auch eine Studie des Zusammenhangs zwischen Missiologie – Motivation und Gefährdung durch Burnout des einzelnen Missionars.

ziehung mit Gott, sondern alle Beziehungen des Menschen gestört wurden, muss auch die Erlösung auf den ganzen Menschen abzielen. Außerdem hat der Mensch als Ebenbild Gottes eine unzerstörbare Würde und so ist es unser Auftrag, alles zu bekämpfen, was seine Entfaltung behindert. Dies umschließt sowohl den geistlichen als auch den physischen und emotionalen Bereich.

Das von Gott geschaffene Kind soll das ganze in es gelegte Potential zur Ehre Gottes entfalten können.

Gerade in der Arbeit unter Kindern ist dieser Ansatz hilfreich. Das von Gott geschaffene Kind soll das ganze in es gelegte Potential zur Ehre Gottes entfalten können. Dazu gehören sowohl physische und mentale Fähigkeiten als auch die Möglichkeit, das Leben in harmonischer Beziehung mit Gott und mit anderen Menschen zu gestalten.

In diesem Ansatz besteht allerdings die Gefahr, dass es zu einer auf den Menschen zentrierten Missiologie kommt. Im Mittelpunkt der Missionstätigkeit steht plötzlich nicht mehr Gott, sondern der Mensch und sein Wohlsein.¹⁷ Ein solcher humanistischer Ansatz ist nicht nur falsch, sondern auch äußerst gefährlich.¹⁸

17 Das ist auch meine Kritik an Myers Ansatz, siehe z.B. Joy Alvarez, „Our Experience with the Bible and Transformational Development“, in: Bryant L. Myers (Hg.), *Working with the Poor* (Monrovia: World Vision, 1999); im Folgenden zitiert als: Alvarez, „Our Experience with the Bible and Transformational Development“. Dieser Ansatz findet sich auch bei Papst Benedikt. Er redet von einem „wahren Humanismus, der im Menschen das Ebenbild Gottes erkennt und ihm helfen will, ein Leben gemäß dieser seiner Würde zu verwirklichen“, Papst Benedikt XVI., „Deus Caritas Est. Enzyklika“ (Bonn, 2006), S.44; im Folgenden zitiert als: Papst Benedikt, „Deus Caritas“

18 Ich sehe hier vor allem drei Probleme: 1. Der Mensch wird an Gottes Stelle erhoben. 2. Bei diesem Ansatz lässt es sich nicht vermeiden, dass

3.2 Das Ziel der Mission ist die Anbetung Gottes

In der Schöpfung steht nicht der Mensch im Mittelpunkt, sondern Gott und seine Ehre. Das letzte und alles umfassende Ziel der Mission ist nicht die Rettung des Menschen, sondern die Anbetung Gottes. Hier findet auch der Mensch seine letztendliche Erfüllung.¹⁹ Deshalb müssen Menschen von allem befreit werden, was die Anbetung Gottes hindert. Gottes Herrlichkeit soll in Worten, Taten und Zeichen gezeigt werden. Dadurch soll sein Name „bekannt“ werden: Gott der Versorger, Gott der Helfer usw.

In der Bekanntmachung Gottes bei den Menschen und der dadurch entstehenden Anbetung Gottes durch den Menschen findet die ganzheitliche Missionsarbeit ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel. Mit diesem doxologischen Ansatz kann auch „eine einseitige Polarisierung überwunden werden“.²⁰

*„die entscheidende Frage ...
Sind die Aktivitäten auf den
dreieinen Gott ausgerichtet?“*

Egal, ob wir in einem Kinderspeisungsprogramm arbeiten oder eine evangelistische Kinderstunde vorbereiten, ob wir uns um AIDS-Waisen kümmern oder Straßenkindern eine Wunde verbinden, es geht immer „um die entscheidende Frage nach der Mitte, dem Zentrum. Sind die Aktivitäten auf den dreieinen Gott ausgerichtet? Bekommen sie von

die verschiedenen Bedürfnisse des Menschen nach ihrer Wichtigkeit bewertet werden (z.B. physisch gegen geistlich) und somit ist eine echte Ganzheitlichkeit nicht möglich. 3. Frustration ist vorprogrammiert, da wir nie das völlige Wohlsein des Menschen erreichen werden.

19 Eine klassische Ausführung zu diesem Thema findet sich bei John Piper, *Let the Nations be glad: The Supremacy of God in Missions* (Grand Rapids: Baker Academic, 1993).

20 Kusch, „Entwicklungsprojekte als Anbetung“, S. 277.

ihm die Motivation und Kraft? Weisen sie auf ihn hin? Rufen sie zu ihm? Geben sie ihm die Ehre?²¹

3.3 Mission ist Einladung ins Reich Gottes

Da unser Verständnis vom Reich Gottes für unser Missionsverständnis entscheidend ist, gerade auch im Blick auf die Ganzheitlichkeit unseres Auftrags, möchte ich im Folgenden näher auf dieses Thema eingehen.

3.3.1 Kinder gehören ins Reich Gottes

Jesus lässt keinen Zweifel daran, dass die Einladung in das Reich Gottes auch den Kindern gilt, sie werden sogar als „Eintrittskandidaten *par excellence*“ dargestellt.²² Crocker sieht Kinder „at the heart of God’s redemptive Mission“ und redet von ihrem „missiologische Wert“: In God’s mission, children represent a key link in breaking of the cycle of poverty, oppression, and sin.²³ Gerade auch im Blick auf die Anbetung Gottes wird deutlich, dass Kinder eine zentrale Rolle im Reich Gottes haben (Ps 8,2).²⁴ Die Aussage Jesu in Mt. 18,5-6 bietet eine enorme Motivation für die ganzheitliche Missionsarbeit unter Kindern und macht gleichzeitig deutlich, dass Kinder unter dem besonderen Schutz Gottes stehen.

21 Kusch, „Entwicklungsprojekte als Anbetung“, S. 277.

22 Nach Mt. 19,14 „gehört“ ihnen das Reich Gottes.

23 Er bezieht sich dabei unter anderem auf folgende Bibelstellen: Mt. 18,3-6; Mk. 10,14; Lk. 10,21. Gustavo Crocker, Dr. „Children and God’s Mission“ (Sep 2005, unveröffentlichtes Dokument), S.1; im Folgenden zitiert als: Crocker, *Children and God’s Mission*.

24 Vgl. dazu auch die Ausführungen in: Keith White, „A little child will lead them“: Rediscovering children at the heart of mission“, S. 3; im Folgenden zitiert als: White, „A little child will lead them“.

3.3.2 Das Reich Gottes wird durch Wort, Tat und Zeichen verkündet

Bei der Einladung ins Reich Gottes bilden Wort, Tat und Zeichen eine untrennbare Einheit, was auch am Leben und am Dienst Jesu deutlich zu sehen ist. Dabei handelt es sich nicht nur um prophetische Zeichen des Reiches, sondern um die Wirklichkeit seines „Bei-uns-Seins“.²⁵ Für die Missionspraxis bedeutet das z.B., dass sich die Arbeit mit Kindern aus einer von Armut und Alkoholmissbrauch geprägten Familie nicht mit dem Erzählen biblischer Geschichten (Wort) erschöpft, sondern gleichzeitig auch eine bessere Ernährung der Kinder (Tat) sowie gegebenenfalls auch die Befreiung der Familie aus den dämonischen Bindungen durch Gebet (Zeichen) zum Ziel haben sollte.

3.3.3 Reich Gottes ist der Raum seines souveränen Handelns

Immer wieder taucht in der Missionsgeschichte die Frage nach dem „wann“ und „wo“ des Reiches Gottes auf. Auf der einen Seite stehen die, die durch ihre Arbeit Gottes Reich auf dieser Erde aufrichten möchten. Diese Einstellung wurde in der Lausanner Erklärung eindeutig abgelehnt. Andererseits wirkt aber gerade der eschatologische Charakter des Reiches Gottes „die Hoffnung, die die Kirche befähigt, sich angesichts der großen Probleme dieser Welt nicht tatenlos zurückzuziehen“.²⁶ Verschiedentlich

25 Mit Jesus ist das Reich Gottes auf dieser Welt angebrochen. Gleichzeitig ist Jesus „Emmanuel“ – Gott mit uns.

26 Jürgen Schuster, „Sozialmissionarisches Engagement“, S. 208-224, in: Kusch (Hg.), *Transformierender Glaube*, S. 214; im Folgenden zitiert als: Schuster, „Sozialmissionarisches Engagement“. Schuster stellt hier Newbigins Theologie dar.

wird auch von einer „Vorwegnahme“ des ewigen Gottesreiches gesprochen.²⁷

Da das Reich Gottes nicht in Kategorien von Raum und Zeit einzuordnen ist, werden wir wohl nie eine für unseren Verstand völlig befriedigende Antwort finden. Ich finde es hilfreicher, beim Reich Gottes von dem unser räumliches und zeitliches Denken übersteigenden souveränen Handeln Gottes zu reden. Er bringt sein Reich auf seine Weise zur Vollendung. Unsere Aufgabe besteht lediglich darin, unser Leben schon jetzt und hier in völligem Gehorsam unter dieses souveräne Handeln Gottes zu stellen, indem wir seinem Geist in unserem Leben Raum geben.

Durch die Gemeinde Jesu werden die Werte des Reiches Gottes schon heute real erlebbar.

Wo dies geschieht, werden durch die Gemeinde Jesu das Wesen Gottes sowie die Werte des Reiches Gottes schon heute und in dieser Welt in Worten, Taten und Zeichen real erlebbar. Auf diese Weise kann die Liebe Gottes z.B. auch für ein Straßenkind erfahr- und glaubbar werden, das in einer von Gewalt und Missbrauch bestimmten Umgebung aufgewachsen ist. Lediglich erklärende Worte über diese Liebe wären hier leer und bedeutungslos. So wird unsere Missionsarbeit für andere zum Anlass, diesen Gott zu erkennen, ihn anzubeten und sich unter seine heilschaffende Herrschaft zu stellen.

3.3.4 Das Reich Gottes und sein Verhältnis zur Gesellschaft

An dieser Stelle ist nun die Frage zu stellen, inwieweit die Gemeinde auch aktiv in die Gesellschaft, zu der sie gehört, eingreifen soll. Gehört es mit zu unserem

27 So z.B. in der Lausanner Erklärung, siehe Bockmühl, *Verkündigung und soziale Verantwortung*, S. 34.

Auftrag, „Kritik zu üben an menschlichen Strukturen und Ideologien“?²⁸ Nach Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ ist die Gesellschaft schwerlich in Richtung Reich Gottes veränderbar,²⁹ andere wiesen jedoch darauf hin, dass wir als Christen wenigstens unsere Rolle als Bürger ernst nehmen und so auf den Staat einwirken sollten. Daneben gibt es diejenigen, die unseren Auftrag in einem aktiven Kampf gegen unterdrückende Strukturen und Ungerechtigkeit in dieser Welt sehen.³⁰

Generell möchte ich im Zusammenhang dieser Frage einfach darauf hinweisen, dass Jesus die Gemeinde sowohl als ein Modell des Reiches Gottes in dieser Welt („Licht auf dem Berge“) als auch als eine die Gesellschaft durchdringende und verändernde Macht („Sauerteig“) bezeichnet. Wo es darum geht, Menschen von Mächten und Strukturen zu befreien, die ihre Fähigkeit zur Anbetung Gottes zerstören, ist deshalb meiner Meinung nach auch von Gottes Geist geleitete soziale Aktion gefragt.³¹

3.3.5 Kampf und Sieg des Reiches Gottes über das Reich der Finsternis

Allerdings halte ich es für wichtig, dass wir uns bewusst sind, dass der Kampf gegen diese Mächte in einem größeren Rahmen zu sehen ist. Wir leben in einer Welt, in der sowohl das Gute als auch das Böse am „Reifen“ ist und wir sind Teil des Kampfes zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Finsternis.

28 Schuster, „Sozialmissionarisches Engagement“, S. 222.

29 Bernhard Ott, „Das Ringen um ein ganzheitliches Missionsverständnis“, S. 191-207, in: Kusch (Hg.), *Transformierender Glaube*, S. 194; im Folgenden zitiert als: Ott, „Ringen“.

30 Als klassisches Beispiel wären hier die Anhänger der Befreiungstheologie zu nennen.

31 Solche zerstörerischen Mächte sehe ich z.B. im Leben von Kindern, die Opfer kommerzieller sexueller Ausbeutung sind.

Dabei gebraucht der Teufel den Menschen lediglich als Mittel zum Zweck in seinem Angriff auf die Ehre Gottes. Es geht nicht um einen Kampf gegen Menschen, und unsere erste und wichtigste „Waffe“ muss immer das Gebet sein.

*... nur um die „Opfer“ kümmern,
anstatt im Wissen um den Sieg Jesu
auch gegen die Mächte der
Finsternis anzugehen?*

Durch seinen Tod am Kreuz hat Jesus über Satan gesiegt und Gott verherrlicht. Neben der Gewissheit des Sieges zeigt uns das Geschehen am Kreuz aber auch, dass unsere Reich-Gottes-Theologie immer eine Theologie des Sieges durch Leiden beinhalten muss. Ebenso wichtig ist es, den eschatologischen Charakter des Reiches Gottes zu erkennen, und sich dessen bewusst zu sein, dass der „Sieg des Christus nur im Heiligen Geist richtig erkannt und gelebt wird“.³² Kann es sein, dass wir uns in der evangelikalen missionarischen Arbeit unter Kindern oft doch zu sehr darauf beschränken, uns im diakonischen Sinne um die „Opfer“ zu kümmern, anstatt im Wissen um den Sieg Jesu auch gegen die Mächte der Finsternis anzugehen?³³

32 Traugott Hopp, „Der Kampf mit den Mächten“, in: Müller, *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des Power Encounter*, (Bonn: VKW, 1993), S. 14; im Folgenden aufgeführt als: Hopp, „Der Kampf mit den Mächten“.

33 Ich frage mich oft, ob es richtig ist, ein Kind aus einer Alkoholikerfamilie lediglich mit dem Hinweis nach Hause zu schicken, dass es jederzeit um Gottes Hilfe bitten kann. Sollten wir nicht mehr tun? Andere Beispiele wären Initiativen gegen den kommerziellen sexuellen Missbrauch von Kindern, gegen die Rekrutierung von Kindersoldaten oder auch gegen Alkoholmissbrauch mit allen seinen zerstörerischen Auswirkungen auf die ganze Familie. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass es für Gott „Ehrensache“ ist, für die zu sorgen, die besonders auf ihn angewiesen sind und auf seine Hilfe hoffen (Arme und Waisen, siehe z.B.

4. Ein Plädoyer für die Missionsarbeit unter Kindern als „transformative Familienarbeit“

Die bisherigen Ausführungen zum biblischen Rahmen für Missionsarbeit unter Kindern zeigen uns nicht nur, dass diese Arbeit immer ganzheitlich sein muss, sondern auch, dass wir hier in einem äußerst „strategischen“ Bereich tätig sind. Zum einen ist es Gottes Ehrensache, sich um die Kinder zu kümmern. Zum anderen wird deutlich, dass sie eine zentrale Rolle in der Anbetung Gottes spielen. Allerdings sehe ich in der Missionspraxis eine Tendenz, die Arbeit unter Kindern als eine isolierte Spezialarbeit darzustellen und auszuführen.³⁴ Das halte ich nicht für angebracht. Ganzheitliche Arbeit unter Kindern bedeutet, dass wir diese in ihrem unmittelbaren Lebenszusammenhang sehen müssen. Wir müssen uns der Familie zuwenden.

4.1 Der Ort der Arbeit unter Kindern: Die Familie

Schon von der Schöpfungstheologie her wird deutlich, dass die Familie den Raum bietet, in dem ein Kind sich entwickeln und sein von Gott gegebenes Potential in allen Bereichen seines Lebens entfalten kann. Die Bibel lässt keinen Zweifel daran, dass die Aufgabe der Unterweisung der Kinder in der Ehrfurcht Gottes und in seinen Geboten zuallererst Aufgabe der Eltern ist.³⁵ Eine vorschnelle Übertragung dieser Verant-

wortung auf die Kindermitarbeiter in der Gemeinde ist nicht angebracht.³⁶ Viele christliche Organisationen, die ganzheitlich unter Kindern arbeiten, weisen auf Lukas 2,52 als ihr Modell hin.³⁷ Dabei wird aber in der Regel übersehen, dass diese Aussage im Zusammenhang der Rückkehr Jesu in seine Familie und seine Unterordnung unter die elterliche Autorität steht.

Wir sollten mit der Bekämpfung von Armut dort ansetzen, wo unser Weltbild geprägt wird.

Gerade in der Arbeit unter Kindern im Zusammenhang von Armut sehe ich es als verhängnisvoll an, wenn diese nicht als Familienarbeit geschieht. Wir berauben die Eltern eines weiteren Stückes ihrer Würde, wenn wir ihnen durch unsere Programme unbewusst deutlich machen, dass sie nicht fähig sind, selber für ihre Kinder zu sorgen. Da Armut immer auch mit nicht funktionierenden Beziehungen, falschen Machtverhältnissen und verinnerlichten Lebenslügen zu tun hat, sollten wir logischerweise mit ihrer Bekämpfung dort ansetzen, wo unser

36 In der Reflektion meiner eigenen Missionspraxis wurde mir bewusst, dass es weder richtig noch hilfreich ist, die Arbeit unter Kindern ausschließlich als eine Arbeit der Kindermitarbeiter in der Gemeinde zu sehen und sich folglich auf deren Schulung zu konzentrieren. Statt dessen sollte zuerst das Bewußtsein und die Fähigkeit der Eltern in der Gemeinde gestärkt werden, die ihnen von Gott gegebene Verantwortung für ihre Kinder wahrzunehmen. Die Arbeit unter Kindern in der Gemeinde hat in diesem Fall ihre Funktion 1. In der Arbeit unter Kindern aus Familien, die noch nicht zur Gemeinde gehören, 2. In der Unterstützung der zur Gemeinde gehörenden Eltern in ihrem Erziehungsauftrag, 3. als gezieltes Angebot für einen Teil der Gesamtgemeinde (die Kinder).

37 „Lukas 2:52 describes that the child „Jesus grew in wisdom and stature, and in favor with God and men,” a model that most experienced Christian child development agencies use as the pattern for holistic human and social transformation.” Crocker, *Children and God's Mission*, S. 7.

Ps.10 und 146, Jes. 1, Zeph. 7, etc.).

34 Die Arbeit unter Kindern in der Gemeinde z.B. geschieht oft als eine Art Parallelarbeit zur Arbeit mit den Erwachsenen, bei der die Kinder lediglich als Objekt gesehen werden, um die wir uns zu kümmern haben. Statt dessen sollten wir die Kinder als integralen Teil der Gemeinde sehen, die zwar ihre eigenen Bedürfnisse haben, gleichzeitig aber auch etwas in die Gemeinde einzubringen haben.

35 Deut 4,9-10; Deut 6,7; Ps. 78,3-4; Eph 6,1-4 u.a.

Weltbild geprägt wird: In und bei der Familie.

Während die Bedeutung der Familie in der Arbeit unter Kindern sowohl in der christlichen als auch in der säkularen Entwicklungszusammenarbeit in den letzten Jahren mehr und mehr betont wurde, scheint mir die Umsetzung dieser Erkenntnis oft nicht konsequent genug. Ich denke hier vor allem an die Missionsarbeit unter Kindern im Sinne einer bewussten „Familienarbeit“, also einer Arbeit, die die Verantwortung der Eltern ernst nimmt und sie in der Wahrnehmung dieser Verantwortung fördert und stärkt und gleichzeitig die Bedeutung und Fähigkeiten der Kinder als Teil der Familie sieht.

Der Einwand, dass ein solcher Ansatz oft nicht möglich sei, da eine Familie aus vielfältigen Gründen nicht vorhanden ist, ist berechtigt. Besonders im Zusammenhang der Arbeit unter gefährdeten Kindern wird Familienarbeit nicht immer möglich sein. Trotzdem möchte ich darauf hinweisen, dass oft vorschnell die zentrale Rolle der Familie übergangen wird, teilweise auch deshalb, weil der Begriff viel zu westlich, also ohne Einbeziehung der erweiterten Familie, definiert wird.

4.2 Das Ziel der Arbeit unter Kindern: Transformation

So wie ganzheitliche Missionsarbeit immer auf eine Veränderung, eine „Transformation“ des Menschen hinarbeitet, muss auch die missionarische Arbeit unter Kindern in Form der Familienarbeit immer die Veränderung der Familie zum Ziel haben, also als transformative Familienarbeit getan werden.

Ziel der Transformation ist es, die Familie zu einem Raum zu machen, in dem der Einzelne (das Kind) sein Potenzial in allen Bereichen (geistlich, mental, sozial, physisch und psychisch) entwickeln kann und so zu einem Menschen wird,

der Gott durch sein Leben ehrt und anbetet. Gleichzeitig muss transformative Familienarbeit aber auch immer die Fähigkeit des Kindes als Mitwirkender in der Gestaltung seiner Umwelt ernst nehmen. Dabei ist Transformation ein Werk des Heiligen Geistes, das im Ausleben des erkannten Wortes Gottes geschieht. Folglich ist das Gebet zentraler Bestandteil transformativer Familienarbeit und sie kann nur in dem Glauben geschehen, „that there is no situation that cannot be transformed by the power of the risen Lord“.³⁸ Nur so können wir der Entmutigung angesichts des Ausmaßes von Missbrauch, Ausbeutung und Gewalt, dem Kinder oft ausgesetzt sind, entgegenwirken.

*... die Familie
zu einem Raum machen, in dem
der Einzelne sein Potenzial in allen
Bereichen entwickeln kann.*

In der transformativen Familienarbeit verändert sich zum einen der Einzelne, indem er seine wahre Identität und Berufung entdeckt. Zum anderen werden aber auch die Beziehungen innerhalb der Familie transformiert.³⁹ In der Familie entstehen eine neue Vision, neue Werte und neue Ziele, die vom Reich Gottes geprägt sind.

5. Grundsätze transformativer Familienarbeit

Aufgrund der bisherigen Ausführungen im Rahmen dieser Arbeit sowie unter Einbeziehung von aus der Entwicklungsarbeit stammenden Erkenntnissen möch-

38 White, „A little child will lead them“, S. 10.

39 Myers spricht von „twin goals of transformation: changed people who have discovered their true identity and vocation, and changed relationships that are just and peaceful.“ Myers, *Walking With The Poor*, S. 135.

te ich drei Grundsätze für transformative Familienarbeit herausarbeiten.

5.1 Grundlage muss immer das biblische Weltbild sein

An verschiedenen Stellen wird darauf hingewiesen, dass westliche Missionare in der Vergangenheit oft „Agenten der Säkularisierung“ waren. Ohne es zu wollen, wurde Gott entehrt und eine verzerrte Weltsicht durch eine andere ausgetauscht, die ebenso auf Lügen aufbaut. Aus Menschen, die um die alles durchdringende Realität der geistlichen Welt wussten, wurden Christen gemacht, deren Glaube oft keinen Bezug mehr zu ihrem Alltag hatte.

Deshalb sollten wir uns der Tatsache bewusst sein, dass unsere westliche, so genannte christliche Weltsicht durchaus nicht in allen Teilen dem biblischen Weltbild entspricht. Anstatt von Gottes souveräner Herrschaft in allen Bereichen unseres Lebens zu reden, weisen wir Menschen in Not auf die „glorreichen“ Errungenschaften von Medizin, Technologie oder Sozialwissenschaften hin. Auch die Werte und Ziele unserer Arbeit sind oft nicht ausreichend von der biblischen Wahrheit geprägt. Während in der Vergangenheit „Wall Street Values“ zum Maßstab auch christlicher Entwicklungsarbeit wurden,⁴⁰ sehe ich heute außerdem die Gefahr, dass der Mensch und seine Emanzipation in den Mittelpunkt des Weltbildes gestellt wird. Jeder Missionar sollte sich hier immer wieder ganz bewusst selbst hinterfragen, bzw. sich von Gott und Mitchristen hinterfragen lassen. Auf der Suche nach biblischem Denken und Handeln können auch multikulturelle Teams eine große Hilfe sein.

40 Gustafson, „Pigs, Ponds and the Gospel“, in: Ralph Winter; Steven Hathorne (Hg.), *Perspectives on the World Christian Movement* (Pasadena: William Carey Library, 1999) Er nennt als Beispiele „economical growth, individualism and self-attainment“.

In der Wissenschaft wird Gottes Schöpfung erforscht und erklärt. Als solche kann sie uns eine große Hilfe sein. Wo allerdings Gott als Schöpfer gelehrt wird, sind Fehlschlüsse vorprogrammiert. Letzter Maßstab muss immer Gottes Wort bleiben.

*... die Gefahr,
den Menschen und seine
Emanzipation in den Mittelpunkt
des Weltbildes zu stellen.*

In der missionarischen Arbeit unter Kindern im Rahmen der transformativen Familienarbeit geht es in diesem Zusammenhang nicht darum, wissenschaftliche Erkenntnisse generell abzulehnen, sondern um deren Prüfung. Meiner Meinung nach können gerade die Sozialwissenschaften ein wichtiges Werkzeug sein. Zu Recht werden z.B. immer mehr die Bedeutung der Aufarbeitung traumatischer Erlebnisse in der Kindheit sowie der hohe Stellenwert eines gesunden Selbstwertgefühls erkannt. Gleichzeitig sehe ich aber auch die Gefahr, dass unkritisch Methoden und Werte übernommen werden, die nicht mit der Bibel übereinstimmen. Manchmal geht es auch einfach darum, wissenschaftliche Errungenschaften mit biblischen Prinzipien in Verbindung zu bringen und bei allem Gott als dem Schöpfer die Ehre zu geben und seine souveräne Herrschaft anzuerkennen.

Interessanterweise kommt auch die säkulare Entwicklungszusammenarbeit mehr und mehr zu der Erkenntnis, dass die spirituelle Dimension des Menschen nicht einfach ausgeklammert werden kann.⁴¹ Sie ist ein Teil der Weltanschauung des einzelnen Menschen, die als Ganzes die „Entscheidungsgrundlage für sein Handeln“ bildet.⁴² Wenn wir eine

41 So ausgeführt in: World Vision International, *Wellbeing of Children*, (WVI: 2002), S. 17.

42 Andreas Kusch, „Kultur, Religion und sozio-

anhaltende Transformation von Familien im Sinne der Ausbreitung des Reiches Gottes anstreben, ist es deshalb äußerst wichtig, dass wir das biblische Weltbild als Grundlage unserer Arbeit haben und von ihm Motivation, Methoden und Ziele bestimmen lassen.

5.2 Die Ortsgemeinde als zentraler Agent

In der Frage der Rollenzuteilung von Ortsgemeinde und christlicher Missions- oder Hilfsorganisation gibt es unterschiedliche Ansätze. Während der Gemeinde in allen Werken Bedeutung zugemessen wird, weisen manche Organisationen darauf hin, dass eine Zusammenarbeit im Einzelfall auf ihre Angemessenheit geprüft werden muss. Andere sehen eine Partnerschaft mit der jeweiligen Ortsgemeinde auf jeden Fall als erstrebenswert, weisen jedoch auch auf die Gefahr einer entstehenden Abhängigkeit der Dorfgemeinschaft von der Gemeinde hin. Aber es gibt auch Organisationen, in denen ein klares Bekenntnis zur zentralen Bedeutung der Ortsgemeinde zu sehen ist, so zum Beispiel bei FHI: „Our vision is not complete unless there is a church increasingly reaching out in each community where we work.“⁴³

Meiner Meinung nach muss transformative Familienarbeit immer in der Gemeinde beginnen und durch die Gemeinde geschehen.⁴⁴ Wo es um das Reich Gottes geht, bleibt fest zu halten: „The church is God’s principally ordained agent in advancing his Kingdom.“⁴⁵ Die Aufgabe des Missionars besteht darin, die Ortsgemeinde in dieser Aufgabe zu unterstützen und zu befähigen. Die Ge-

meinde soll immer mehr zum Modell des Reiches Gottes werden, hier können Strukturen dieses Reiches schon ansatzweise sichtbar werden und so wird sie „Modell einer funktionierenden Gemeinschaft voller Hoffnung und neuer Lebensenergie“.⁴⁶ Die Gemeinde ist der Ort, in dem Inkarnation des Evangeliums geschieht. Durch ihre Verkündigung wird sie so zum „Transformationszentrum“ der Gesellschaft, in der sie lebt.

Transformative Familienarbeit muss in der Gemeinde beginnen und durch die Gemeinde geschehen.

Transformative Familienarbeit muss also in der Gemeinde anfangen und aus ihr entstehen. Indem wir die Familien der Gemeinde befähigen, als „Reich-Gottes-Familie“ zu leben, werden sie zu Agenten der Veränderung inmitten der Gesellschaft. Das bedeutet nicht, dass Projekte nur mit Familien aus der Gemeinde durchgeführt werden sollten. Im Gegenteil: In der Gemeinde sollte immer der Wunsch geweckt werden, den Glauben inmitten der Ortsgemeinschaft auszuleben, und wo immer möglich Leben zu fördern, indem andere mit hinein genommen werden in die geschehende Veränderung.

In diesem Modell verwischen sich die Grenzen zwischen Missionsorganisation und Ortsgemeinde. Im Idealfall gehen sie sogar ineinander auf, indem der Missionar selber Teil der Ortsgemeinde wird und diese nicht nur als sein „Wirkungsfeld“ ansieht, sondern in ihr auch den Platz findet, an dem er selber als Teil der Gemeinde in seinem Glauben gestärkt und korrigiert wird.⁴⁷

ökonomische Entwicklung“, S. 84-102, in: Kusch, *Transformierender Glaube*, S.96.

43 FHI, *Welcome to Food for the Hungry*, S. 71.

44 Wo noch keine Ortsgemeinde besteht, sollte es das Ziel transformativer Familienarbeit sein, dass eine solche Gemeinde entsteht.

45 Ebd. S. 23.

46 Kuhl, „Ganzheitliche Mission“, S. 237.

47 Mir ist natürlich bewusst, dass dies oft nicht möglich ist, vor allem wo noch keine oder nur eine sehr „schwache“ Ortsgemeinde besteht. Trotzdem bin ich der Meinung, dass wir Missionare uns manchmal mehr dessen bewusst sein sollten, dass

5.3 Die Kinder als aktive Partner (Partizipation)

Die Erkenntnis, dass wir Kinder und ihre Fähigkeiten ernst nehmen und sie als aktive Partner in Projekte einbeziehen sollten, hat sich in den letzten Jahren sowohl in der säkularen als auch in der spezifisch christlichen Literatur zur Entwicklungszusammenarbeit durchgesetzt. Umso mehr sollten wir Kinder gerade da als aktive Partner sehen, wo es speziell um sie und ihre Interessen geht.

... die Kinder als volle Partner ernst nehmen.

Ihren Ursprung hat die Betonung der Kinderpartizipation in dem Gedankengut der Menschenrechte und der Demokratie.⁴⁸ Deshalb wird an einigen Stellen zu Recht auf die Gefahr hingewiesen, im Namen der Rechte der Kinder die Autorität der Eltern sowie ihren religiösen Erziehungsauftrag zu untergraben. Wo Kindern völlige und alleinige Entscheidungsgewalt zugesprochen wird und von der „Verhandlung neuer Arten der Beziehungen und Partnerschaft zwischen Kindern und Erwachsenen“⁴⁹ die Rede ist,

auch wir Teil der Gemeinde sind und hier das Wirken des Geistes Gottes z.B. in Korrektur oder Ermutigung in besonderer Weise erfahren können. An dieser Stelle möchte ich außerdem noch darauf hinweisen, dass die Gemeinde auch der Ort sein sollte, an dem der Umgang mit Kindern beispielhaft zu sehen ist: Statt Gewalt – Zuspruch der Liebe Gottes, statt Unterdrückung – ein Platz, an dem sie mit ihren Fähigkeiten ernst genommen werden und wo sie ihr Potential entfalten können, statt Verachtung – Respekt vor ihrer Würde als Ebenbild Gottes, statt Ausgrenzung – volle Hineinnahme in das Geschehen der Anbetung. Ausführliche Hinweise auf die Rolle der Kinder in der Gemeinde und ein Aufruf, sie als vollwertigen Teil der Gemeinde ernst zu nehmen findet sich in: White, „A little child will lead them“

48 Vgl. auch den Einfluss der UN Convention on the Rights of the Child (1990) auf die Entwicklungspraxis.

49 „... children may be able to negotiate ‘new

wird meiner Meinung nach die biblische Erkenntnis, dass Kinder Weisung und Korrektur brauchen, sowie die den Eltern zugewiesene Rolle nicht ernst genommen.

... aber gleichzeitig den biblischen Wert der elterlichen Autorität bestehen lassen.

Deshalb möchte ich den Wert der Kinderpartizipation nicht absolut setzen, sondern von der Schöpfung her sehen: Jeder Mensch ist von Gott geschaffen und mit Potenzial beschenkt. Folglich sollten wir die Würde sowohl der Kinder als auch der Erwachsenen achten und sie als vollwertige Partner sehen. Da die Kinder aber in der Vergangenheit in der Regel auch in der missionarischen Arbeit übersehen wurden, sehe ich es als richtig an, die Bedeutung ihrer Partizipation zu betonen. Dies entspricht auch der Beobachtung, dass Kinder ausdrücklich in den Bund Gottes mit seinem Volk mit hinein genommen wurden, sowie der Tatsache, dass sie nach Jesu Aussage im Reich Gottes als Beispiel gelten.⁵⁰

Es kann also weder darum gehen, sich ausschließlich auf die Kinder zu konzentrieren und dabei die Rolle anderer Mitglieder der Gemeinschaft zu ignorieren, noch darum, die Gemeinschaft auf Kosten der Kinder in den Mittelpunkt zu stellen. Die Frage nach der richtigen Balance findet sich meiner Überzeugung nach in einer Arbeit mit der ganzen Familie, bei der die Kinder als volle Partner ernst genommen werden, aber gleichzeitig der biblische Wert der elterlichen Autorität bestehen bleibt. Diese Autorität darf aber keineswegs im Sinne eines

kinds of relationships and partnerships’ with adults...” O’Kane, zitiert in: Ackermann; Feeny; Hart; Newmann: *Understanding and Evaluating Children’s Participation: A Review of Contemporary Literature* (UK: Plan International, 2003), S. 8. 50 Mt. 18,3-4.

„Besitzrechts“ gesehen werden, sondern beinhaltet Verantwortung und Fürsorge den Kindern gegenüber.

Wo Kinder als Partner in der Arbeit gesehen werden, aber gleichzeitig die biblischen Aussagen über die Rollen von Eltern und Kindern beachtet werden, lernen alle Beteiligten wichtige Lektionen: Eltern üben den Umgang mit Macht über Schwächere, eine Lektion, die nicht nur die Familien, sondern die ganze Gesellschaft verändern wird. Kinder dagegen können wichtige Erfahrungen im Bereich von Kommunikation, von Entscheidungen und schrittweiser Übernahme von Verantwortung machen. Auf diese Weise wird eine Generation geformt, die Fähigkeiten hat, die Gesellschaft zu verändern. Gleichzeitig entsteht Vertrauen in der Familie, eine grundlegende Fähigkeit für das Leben in Beziehungen.

Die Partizipation von Kindern innerhalb der transformativen Familienarbeit drückt sich darin aus, dass ihnen auf der Grundlage des Respekts sowohl Gelegenheit zur Beteiligung als auch Verantwortung und Unterstützung gegeben wird. Sie sind am Entscheidungsprozess beteiligt, erhalten aber die je nach Alter notwendige Hilfestellung. Sowohl bei der Wahl des Projekts als auch bei der Festlegung von Werten und Methoden sollte der Beteiligung der Kinder hohe Bedeutung zugemessen werden.

An dieser Stelle möchte ich auch darauf hinweisen, dass das „partizipative Arbeiten“ dem Missionar eine neue Rolle zuweist: Er ist nicht mehr Hauptakteur, sondern Katalysator („Facilitator“) der

Transformation. Eine Transformation, die die ganze Familie verändert und Gottes Reich erfahrbar macht.

„Wer Gott ehrt, lebt sicher und geborgen; sogar seine Kinder leben noch in dieser Geborgenheit. ... Wer den Armen unterdrückt, verhöhnt dessen Schöpfer. Wer dem Hilflosen beisteht, der ehrt Gott.“ (Spr. 14, 26+31).

Literaturliste

- Ackermann, Kisanne; Feeny, Thomas; Hart, Jason und Newman, Jesse. *Understanding and Evaluating Children's Participation. A Review of Contemporary Literature*. UK: Plan International, 2003.
- Berman. „African Responses to Christian Mission Education“. *African Studies Review* (1974) Nr. 3:527-540
- Berneburg, Erhard. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltmission* (1974-1989). Wuppertal: Brockhaus, 1996.
- Bockmühl, Klaus (Hg.). *Verkündigung und soziale Verantwortung*. Gießen: Brunnen, 1983.
- Food for the Hungry International Human Resource Development Department. *Welcome to Food for the Hungry International. An Orientation to Our Ministry and Corporate Identity*. Thailand: Food for the Hungry International, 2005.
- Gustafson, James. „Pigs, Ponds and the Gospel“, in: Ralph D. Winter and Steven C. Hathorne (Hg.). *Perspectives on the World Christian Movement*. Pasadena: William Carey Library, 1999, S. 677-680.

Missiologie und Marktwirtschaft

Grundlagen biblischer Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung mit marktwirtschaftlichen Idealen

Andreas Rauhut

Dieser Artikel befasst sich mit der ethischen Fundierung marktwirtschaftlichen Denkens aus christlich-missiologischer Perspektive. Die Auseinandersetzung zwischen Marktwirtschaft und Gottes Botschaft wird für Missionare und Missiologen zunehmend wichtiger, da marktwirtschaftliches Denken einen immer stärkeren Einfluss auf die Missionspraxis ausübt: Die rege Diskussion über Unternehmen als missionarische Akteure (BAM) sowie die verknüpfte Wahrnehmung von westlichen Wirtschaftssystemen (Marktwirtschaft) und westlicher Religion (Christentum) in vielen Missionsländern, stellt uns vor die Aufgabe diese Verknüpfung theologisch zu reflektieren. Anhand der bisherigen Diskussion innerhalb der Missiologie werden in diesem Artikel biblisch-theologische Leitlinien für eine tief greifende Auseinandersetzung mit marktwirtschaftlichen Grundannahmen entworfen.

Andreas Rauhut studierte Evangelische Theologie in Kiel, Gießen (M.A. 2007) und Leuven, Belgien (M.Th. 2008). Er arbeitet zurzeit an einer Promotion zum Thema Globale Gerechtigkeit und Interkulturelle Ethik im Fachbereich Sozialethik an der Universität Erfurt. Email: AJRauhut@aol.com.

Angesichts der schweren globalen Finanz- und Wirtschaftskrisen der letzten Jahre stellt man sich heute vielerorts die Frage, wie stabil und belastbar unser globales marktwirtschaftliches Wirtschaftssystem wirklich ist. Obwohl wir den Kapitalismus als System nicht abschaffen werden, gerät die Grundsatfrage nach der ethischen Fundierung der Marktwirtschaft als solcher stärker in den Blickpunkt gesellschaftlicher Reflexion.¹ Genau diese Frage aber, die sich zurzeit stark in das allgemeine Bewusstsein drängt, spielt auch in der missiologischen Diskussion eine zentrale Rolle. Der Grund hierfür ist nicht so sehr die

aktuelle Finanzkrise, sondern liegt ganz grundsätzlich darin begründet, dass die globale Marktwirtschaft zunehmend mehr Aspekte des Lebens prägt. Die folgenden zwei Beispiele verdeutlichen, wie dringend sich gerade die Missiologie deshalb mit der ethischen Basis marktwirtschaftlichen Denkens auseinandersetzen muss:

(1) Unter dem Schlagwort „*Business as Mission*“ erleben wir zurzeit eine rege Diskussion darüber, wie christliche Geschäftsleute und Firmeninhaber ihre (großen) wirtschaftlichen Potentiale direkter zur Ehre Gottes für den Missionsauftrag nutzbar machen können. Es dreht es sich hierbei im Kern um eine neue Missionsstrategie, in der gewinnorientierte Unternehmen als Werkzeuge für die globale Mission fungieren können.²

² Für eine ausführliche Beschreibung und Diskussion dieser Bewegung siehe *Business as Mission: From Impoverished to Empowered*, Hg. Tom Steffen / Mike Barnett, Evangelical Missiological Society Series #14, Pasadena: William Carey Library, 2006. Siehe auch: www.businessasmissionnetwork.org. Wichtige aktuelle Publikationen sind: Neal Johnson, *Business as Mission: A Comprehensive Guide to Theory and Practice*, Intervarsity, 2009 und Mark L. Russel, *The Missional*

¹ Die aktuellen Publikationen zu diesem Thema sind vielfältig und reichen von Friedrich Merz's Buch *Mehr Kapitalismus wagen*, München: Piper, 2008 bis hin zu Ulrich Schäfers Beitrag *Der Crash des Kapitalismus* Campus, 2008.

Diese noch sehr junge Bewegung könnte zu einem entscheidenden Impuls für die Mission in unserem Jahrhundert werden und ist gerade jetzt im Begriff ihre theologischen Wurzeln zu bestimmen. Für diesen Prozess und den weiteren Verlauf der Bewegung wird es von eklatanter Bedeutung sein, ob ihre Vordenker eine biblisch-theologisch fundierte Grundlagenbestimmung des wirtschaftlichen Handelns vornehmen. In welchem Maße diese Bewegung einen positiven Beitrag zu Gottes Reich leisten wird, wird wesentlich davon abhängen, inwieweit sie ihre eigene Rezeption marktwirtschaftlicher Denkweisen am Maßstab Gottes ausrichten wird.

*... die eigene Rezeption
marktwirtschaftlicher Denkweisen
am Maßstab Gottes ausrichten.*

(2) In jüngerer Vergangenheit tendieren viele Länder, die keinen westlich-christlichen Kulturhintergrund haben, im Zuge der allgemeinen Globalisierung immer stärker zu einer marktwirtschaftlichen Grundordnung. Viele Menschen in diesen Ländern, insbesondere die Christen, nehmen Marktwirtschaft als *westliches* Wirtschaftssystem wahr und betrachten es daher automatisch in einen engen inneren Zusammenhang mit dem Christentum als *westlichem* Religionssystem. Ganz im Sinne der Beobachtungen von Max Weber entsteht hier also eine – oft sogar unreflektierte – Verknüpfung von christlicher Ethik und marktwirtschaftlichen Idealen. So wirbt man in China für den „Geist des Christentums“, indem man ihn mit „Fleiß, Selbstdisziplin und Karrierebewusstsein“ gleichsetzt.³ Deshalb ist es gerade für Missionare wichtig marktwirtschaftliches Denken differenziert zu verstehen. Als Botschafter ist es

für sie hilfreich, zu durchschauen, in welchem Verhältnis die marktwirtschaftliche Rationalität sowohl zum christlichen Weltbild als auch zu dem Weltbild der jeweiligen Landeskultur steht.

Diese beiden Beispiele verdeutlichen die Dringlichkeit einer missiologischen Durchdringung der vorherrschenden marktwirtschaftlichen Weltanschauung. Der folgende Artikel will diese Herausforderung aufgreifen: Er versteht sich als Gedankenanstoß für eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit den Kernelementen eben dieser Weltanschauung.

Als Quelle für unsere Auseinandersetzung dient uns dabei vor allem die missiologische Diskussion der letzten drei Jahrzehnte. Da die Missiologie eine ausgesprochen praxisfokussierte und transkulturell orientierte Wissenschaft ist, erfährt sie oft hautnah, wie unterschiedlich die sozioökonomischen Lebensbedingungen in verschiedenen Teilen der Welt sind und welche Konsequenzen diese Differenzen mit sich bringen. Sie betrachtet daher die Grundlagen-Diskussion über die Vor- und Nachteile der Marktwirtschaft speziell aus der Perspektive der Armen und der Bekämpfung ihrer Armut.

Auf unserem Weg durch diesen Artikel werden wir deshalb zunächst einen kurzen Blick auf die Geschichte der missiologischen Wirtschaftsdiskussion werfen, bevor wir im zweiten Teil zentrale biblisch-theologische Voraussetzungen für eine christliche Wirtschaftsreflexion erörtern.⁴ Im dritten Teil werden diese Voraussetzungen dann zu wirtschaftsethischen Leitlinien weiterentwickelt, die im vierten Teil mit klassisch marktwirtschaftlichen Grundannahmen ins Gespräch gebracht werden, bevor der

Entrepreneur: Principles and Practices for Business as Mission, New Hope, 2010.

3 „Spiegel“, Nr. 52, 2009, S. 108.

4 Dabei orientieren wir uns vor allem an den Beiträgen von David Bosch, Christopher Wright und Ron Sider, sowie an den allgemeinen Dokumenten der Lausanner Bewegung.

fünfte Teil erste Schlussfolgerungen für die Praxis darstellt.

1. Die missiologische Diskussion in der ÖRK und der Lausanner Bewegung

Der Ökumenische Rat der Kirchen zeigte insbesondere seit den 1960er Jahren eine sehr hohe Bereitschaft, sich mit dem Thema der sozialen (Un-)Gerechtigkeit auseinanderzusetzen: Die vierte Vollversammlung des Rates 1968 in Uppsala beschäftigte sich unter dem Motto „*Siehe, ich mache alles neu*“ stark mit der wirtschaftlichen und sozialen Weltentwicklung. Die Weltmissionskonferenz 1972/73 in Bangkok bemühte sich unter der Überschrift „*Das Heil der Welt heute*“ um eine ganzheitliche Perspektive eben dieses Heilsbegriffs.

Die Solidarität mit den Armen als Maßstab und hermeneutische Grundlage.

Man wollte dabei sowohl die geistlichen wie auch die sozialen Aspekte des Themas einbeziehen. Diese Spannung zwischen der politischen Verwirklichung diesseitigen Heils einerseits und dem Auftrag der Weltevangelsing andererseits bezeichnete David Bosch sehr treffend als „redemptive tension.“⁵ Er schreibt: „Uppsala and Bangkok revealed a holy impatience with any complacency on the part of the church. For the first time a Christian body squarely faced structural evil and made no attempt at spiritualizing away its responsibilities by seeking refuge in a sacrosanct institution.“⁶ Problematisch wurde der Weg des

ÖRK jedoch dadurch, dass diese „redemptive tension“ zunehmend zum Diesseits hin aufgelöst wurde und seine Missionstheologie ‚Heil‘ mehr und mehr mit politischer Befreiung gleichsetzte. Mission wurde damit zu einem Oberbegriff für jede Art von Sozialprogrammen in den Ländern der Zwei Drittel Welt.⁷ Die Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 („Dein Reich komme“) rückte dann die Armen ins Zentrum der missiologischen Reflexion.⁸ Auf der Basis der Identifikation Jesu mit den Armen, wurde die Solidarität mit den Armen zum Maßstab und zur hermeneutischen Grundlage zugleich.⁹ Allerdings konzentrierte man sich nun wieder – nach dem Säkularisierungsprozess der 60er Jahre – stärker auf die biblische Botschaft.

Im Gegensatz zu den ökumenischen Tendenzen war man im evangelikalen Raum bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts daran gewöhnt, in einer klaren Dichotomie zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung zu denken, bei der sich ein eindeutiges Primat des evangelistischen Mandates herauskristallisierte. Auf dem Berliner Kongress 1966 sprach Billy Graham für viele Evangelikale, als er soziale Transformation lediglich als *Resultat* von Evangelisation bezeichnete.¹⁰ Die Gefahr dieser Position lag darin, dass man die diesseitige Lebenswirklichkeit nicht ernst nahm. Bosch beschreibt dies wiederum sehr treffsicher mit den Worten „earth pales into insignificance and ultimately becomes meaningless.“¹¹ Die Lausanner Konferenz 1974 zeigte an diesem Punkt allerdings

7 Ebd., S. 383.

8 Drei der vier Sektionsberichte (I,II,IV) beschäftigten sich stark mit den Armen. Vgl. *Dein Reich komme: Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980*, Hg. Martin Lehmann-Habeck, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1980.

9 Bosch, *Transforming Mission*, S. 435, 437.

10 Bosch, *Transforming Mission*, S. 404.

11 Ebd., S. 403.

5 David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll: Orbis Books, 1991, S. 386.

6 Ebd., S. 385.

klare Veränderungstendenzen und markierte einen dadurch eindeutigen Wendepunkt des evangelikalen Gesellschaftsverständnisses:

„Wir tun Buße für dieses und unser Versäumnis und dafür, dass wir manchmal Evangelisation und soziale Verantwortung als sich gegenseitig ausschließend angesehen haben. Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil. Dennoch bekräftigen wir, dass Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören. Denn beide sind notwendigerweise Ausdrucksformen unserer Lehre von Gott und den Menschen, unserer Liebe zum Nächsten und unseres Gehorsams gegenüber Jesus Christus.“¹²

In weiteren durch die Lausanner Bewegung initiierten Folgekonferenzen wurde die begonnene holistische Wende auf evangelikaler Seite weiter durchdacht: So beschäftigte man sich 1980 auf der Konferenz *Evangelical Commitment to a Simple Lifestyle* mit der Ausdifferenzierung des in Lausanne (LC §9) gemachten Entschlusses einer einfacheren Lebensführung und bekannte: „Personal commitment to change our lifestyle without political action to change systems of injustice lacks effectiveness, political action without personal commitment lacks integrity!“¹³ 1982 wurde dann in Grand Rapids die *Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility* (CRESR) abgehalten. Man hielt fest, dass Gott als gerechter Gott in jeder menschlichen Gemeinschaft das Böse hasst, Gerechtigkeit liebt und seine Gemeinde sich deshalb aktiv für Gerechtigkeit, Freiheit und Würde jedes Menschen einsetzen muss.¹⁴ Trotz

dieser viel versprechenden Ansätze wurde erst auf der 1983 in Wheaton abgehaltenen Konferenz *The Church in Response to Human Need* die ursprüngliche Dichotomie zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung endgültig überwunden.

... *die holistische Wende auf evangelikaler Seite.*

Klar bekannte man nun: „Our very non-involvement lends tacit support to the existing order. There is no escape: either we challenge the evil structures of society or we support them.“¹⁵ Diese Botschaften begannen langsam, aber stetig auch das Denken deutscher Freikirchen und Missionsorganisationen zu prägen, wovon u.a. die Arbeit der Michainitiative ein beredtes Zeugnis ist.

2. Biblisch-theologische Voraussetzungen

2.1 Göttliche Grundlegung: Transzendenz und Beziehung

Während marktwirtschaftliches Denken keinen letztendlichen Zweckkonsens kennt, ist die biblische Weltsicht umfassend und grundsätzlich auf die Existenz eines transzendenten Gottes als Herrn aller Dinge bezogen.¹⁶ Gott ist in seiner Funktion als Schöpfer, Erhalter, Sinnstifter und Normgeber absoluter Bezugspunkt jeder menschlichen Existenz. Dieser Gottesbezug wirkt sich deshalb

Christ known, Abschnitt (c) „Motivation for Social responsibility“, S. 178.

¹⁵ „The church in response to Human Need – Wheaton Consultation June 1983“, *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*, Hg. Vinay Samuel / Chris Sugden, Oxford: Regnum, 1999, S. 264.

¹⁶ Die „Oxford Declaration of Christian Faith and Economics“ konstatiert deshalb eindeutig: „Biblical life and world view is not centred on humanity, it is God-centred.“, 328.

12 „Lausanner Verpflichtung“ (§ 5).

13 „Simple Lifestyle“, S. 148.

14 Siehe dazu: „1982: The Grand Rapids Report on Evangelism and Social responsibility“, *Making*

auch auf alle Beziehungen der Menschen im gesellschaftlichen Miteinander aus. In seiner umfassenden Herrschaftsfunktion ist Gott also auch der Herr aller menschlichen Wirtschaftsbeziehungen.¹⁷ Diese Dimension göttlicher Herrschaft begründet die Position des Menschen als Verwalter und nicht Eigentümer seiner irdischen Güter: „... denn mein ist das Land; denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir.“ (Lev 25, 23).

*Gott ist auch der Herr
aller menschlichen
Wirtschaftsbeziehungen.*

Betrachtet man die gesellschaftsethischen Werte der Bibel, dann wird sehr schnell deutlich, dass menschliche Sozialität aufs Engste mit dem Wesen Gottes verbunden sind: Dabei sind vor allem drei Aspekte bedeutsam:

(1) Da Gott sich den Menschen als dreieiniger Gott offenbart hat, erkennen wir dass Gott in sich selbst auf ideale Weise Beziehung und Gemeinschaft verkörpert: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist haben jeweils eigene Identitäten und sind trotzdem in ihren Beziehungen zueinander eine absolute Einheit und Harmonie. Dieses trinitarische Gottesverständnis offenbart uns im Kern, was es bedeutet, dass die Menschen in der Ebenbildlichkeit Gottes geschaffen wurden.¹⁸

(2) Gottes zentrales Anliegen als Schöpfer und Richter aller Menschen ist die Etablierung von Gerechtigkeit, Versöhnung und Befreiung.¹⁹ Diese Ziele waren

17 Siehe: Ronald Sider, *Just Generosity: A new vision for overcoming poverty in America*, Grand Rapids: Baker Books, 1999, S. 50.

18 Ruth Valerio, „Globalisation and Economics: A World gone bananas“, *One World or many? The impact of globalization on mission*, Hg. Richard Tiplady, Pasadena: William Carey Library, 2003, S. 28.

19 „Lausanne Covenant“, §5.

Gottes Wille für die Gesellschaft, lange bevor sie menschliche Ziele wurden.²⁰

(3) Des weiteren zeichnet sich Gottes Wesen wesentlich durch seine Liebe und Selbsthingabe in seiner Zuwendung zum Menschen aus. Es ist diese umfassende Selbsthingabe Gottes, welche grundsätzlich Beziehung und Kommunikation überhaupt erst ermöglicht.

2.2 Menschliche Grundlagen: Der Mensch als gefallenes Ebenbild Gottes

2.2.1 Der Mensch als Geschöpf Gottes

„Because mankind is made in the image of God, every person ... has an intrinsic dignity because of which he should be respected and served, not exploited.“²¹ Die Absicht Gottes, den Menschen als sein Abbild zu schaffen (Gen 1,26f), konstituiert die intrinsische Würde des Menschen: Jeder Mensch ist grundsätzlich zu respektieren und zu lieben. Dieser Respekt für die Würde des anderen bedingt die Verantwortung der Menschen, sich darum zu bemühen, dem anderen nicht nur das Überleben zu sichern, sondern ein seiner Würde entsprechendes Leben zu ermöglichen.²²

Ein weiterer Aspekt der Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit ein essentielles Merkmal seiner Menschlichkeit besteht darin, dass Gott den Menschen, entsprechend seinem eigenen trinitarischen Wesen, als Beziehungs-Wesen erschuf. Die beziehungs- und gemeinschaftsorientierte Existenz des Menschen ist notwendiger Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit²³ und macht die

20 Siehe Ps 7,9.11; Ps 11,4-7; Ps 33,5; Ps 45,7.

21 Ebd.

22 „Wheaton 83“, S. 265.

23 „It is essential to understand personhood as “beings-in-relation” defined by being made in the image of God” Aus: Valerio, “Globalisation and

Wahrnehmung der Verantwortung eines gemeinschaftsgerechten Lebens unabdingbar. Treffend schreibt Ruth Valerio dazu: „Instead of the static individualism of the Western worldview, the Genesis account leads to a view of humanity as social beings who become genuinely human only through relationships.”²⁴

Die gemeinschaftsorientierte Existenz des Menschen ist notwendiger Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit.

Diese gemeinschaftsorientierte Natur *des* Menschen führt uns dazu, das Gemeinwohl *der* Menschen aufmerksam zu beachten. Individuelle Rechte können also niemals absolut und losgelöst vom Gemeinwohl betrachtet werden. Daher wird jede Wirtschaftsform, die primär die Freiheit des Einzelnen betont, ohne gleichermaßen für wechselseitige Kooperation und Verantwortung Sorge zu tragen, zwangsläufig die Balance eines biblischen Menschenbildes verlieren und dabei Gottes Ursprungsdesign für menschliches Zusammenleben missachten.²⁵

2.2.2 Der Sündenfall und seine Auswirkungen

„Selfishness resists the full cost of communal obligation.”²⁶ – Die Ursünde der autonomen Selbstüberhöhung in Abgrenzung von Gott schuf im Menschen die Tendenz zur Verabsolutierung seines Eigeninteresses mit den Konsequenzen des Neides, der Unsicherheit, der Gewalt und der Machtsucht.²⁷ Diese arrogante Autonomieversessenheit und groteske Übertreibung der eigenen Wichtigkeit

wirkte sich nicht nur auf einzelne Personen, sondern auch auf sozioökonomische Systeme aus.²⁸ Sünde wurde Bestandteil von Gesellschaftsstrukturen. Diese ökonomischen Konsequenzen der Sünde werden in unterschiedlicher Weise spürbar:

Der Konflikt der Ressourcennutzung führt dazu, dass diese tendenziell von wenigen exklusiv beansprucht werden und daher vielen unzugänglich sind.²⁹ Die unbändige Akkumulationssucht des Einzelnen führt zu sozialer und wirtschaftlicher Unterdrückung anderer (Micha 2,1f). Wirtschaftliches Wachstum wird dabei leicht zur pathologischen Sucht,³⁰ so dass auch die Ergebnisse des wirtschaftlichen Produktionsprozesses gemäß der ungleichen Machtverteilung ungerecht verteilt werden (Prov 13,23). Christopher Wright beschreibt diesen Zustand wie folgt:

„Economic order has become prey to demonic forces which both incite human sin and amplify and solidify its effects. ... Spiritual powers' influence over human economic relationships, structures and ideologies can wield an oppressive tyranny over humankind in this sphere.”³¹

Die Selbstabgrenzung des Menschen von Gott führte notwendig zum weitgehenden Verlust eines adäquaten Transparenzbewusstseins (Röm 1,18-25). Materielle Fülle wurde im klaren Widerspruch zur Anlage der menschlichen Natur zum wichtigsten Ziel menschlichen Erfüllungstrebens.³² Im Zuge dieser Unterordnung der geistlichen unter die materielle Realität, die sich zumindest im aufgeklärten Westen durchsetzte, galten individuelle Besitzansprüche schlechthin

Economics“, S. 28.

24 Ebd.

25 Sider, *Just Generosity*, S. 53.

26 Stephen Mott and Ronald J. Sider, „Economic justice as a biblical paradigm“, *Transformation* 17/2 (2000), S. 53.

27 „Wheaton 83“, S. 266.

28 Wright, *Old Testament Ethics for the people of God*, Downers Grove: IVP, 2004, S. 150.

29 Wright, *OT Ethics*, S. 150.

30 Ebd., S. 151.

31 Ebd., S. 153.

32 Sider, *Just Generosity*, S. 53.

als absolut und konnten nicht mehr durch ein transzendental begründetes Verantwortungsbewusstsein für andere relativiert werden.

Die Autonomieversessenheit wirkte sich auch auf sozioökonomische Systeme aus.

Die Angst vor dem anderen, der nunmehr immer potentieller Existenzkonkurrent war, ließ die Angst voneinander und Abgrenzung voneinander so stark anwachsen, dass individuelle Sicherheit nur noch durch Beherrschung oder Vereinnahmung möglich wurde. Im Kontext dieser Zusammenhänge wird leicht einsehbar, dass Armut oftmals ein Resultat des Sündenfalls ist und die Vernachlässigung der Armen häufig aus Gier und obsessiven Materialismus resultiert, welche von Gott klar als Götzendienst gebrandmarkt werden (Eph 5,5).³³ Da das Unterdrückungs- und Machtmissbrauchspotential eindeutig mit dem Machtpotential steigt, müssen Sozialordnungen auf der Basis eines biblisch-realistischen Menschenbildes stets bemüht sein, Machtanballungen zu vermeiden.³⁴

2.3 Gottes Restaurationsordnungen

2.3.1 Die Missio Dei als umfassendes Heilshandeln

Alles Handeln Gottes mit den gefallenen Menschen dieser Welt zielt auf die Erlösung dieser Menschen, die Aufrichtung seines Königreiches und ultimativ auf seine Verherrlichung.³⁵ Die Missio Dei muss deshalb als Mission eines umfassenden Heils verstanden wer-

den.³⁶ Um die heilsgeschichtlich-holistische Dimension der Erlösung adäquat zu verstehen, ist das *gesamte* Heilshandeln Christi zu betrachten: Seine Inkarnation, sein Leben auf der Erde, sein Tod, seine Auferstehung und seine Wiederkunft bilden den umfassenden Denkrahmen eines biblischen Erlösungsbegriffs und überwinden jeden Erlösungsdualismus, der streng zwischen Diesseits und Jenseits, Physik und Metaphysik trennen will.

2.3.2 Die paradigmatische Bedeutung Israels

Wenn man die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes unter wirtschaftsethischen Gesichtspunkten erforscht, muss man sich unbedingt fragen, welche bleibende Bedeutung die Sozialordnungen Israels für die Gestaltung einer gerechten Gesellschaft haben.

Christopher Wright fasst diese Ordnungen als ein ökonomisches System zusammen, „that started with broad equality, recognized the fallen reality that some will prosper while others will fall into poverty [and] tried accordingly to set limits and safeguards on the worst effects of that process by regulative and restorative economic measures.“³⁷ Die Ordnungen Gottes rechnen also sehr realistisch mit den Auswirkungen des Sündenfalls und gehen immer von der Frage aus, wie sich Armut verhindern lässt.³⁸ Im weiteren Verlauf des Heilshandelns Gottes sehen wir, dass sich eben diese Wirtschaftsordnungen mit ihrem Anliegen für soziale Gerechtigkeit wie ein roter Faden durch das ganze AT ziehen und zum Zentrum der prophetischen Tradition werden.³⁹

33 „Oxford Declaration“, S. 335.

34 Sider, *Just Generosity*, S. 67f.

35 „God’s salvific work precedes both church and mission.“ In: Bosch, *Transforming Mission*, S. 382.

36 Siehe zu dieser Thematik Ebd., S. 393-399: „Mission as mediating salvation“.

37 Wright, *OT Ethics*, S. 164.

38 Wright, *Mission*, S. 289.

39 Bosch, *Transforming Mission*, S. 401.

Darüber hinaus werden diese biblischen Maßstäbe in den Fremdvölkersprüchen der Propheten (Amos 1-2; Jes 10,12-19 u.a.) wie selbstverständlich auch auf nicht-israelitische Gesellschaften angewandt, so dass es durchaus angebracht scheint, mit Wright von einem „paradigmatic understanding of the relevance of OT Israel to other cultures and societies“⁴⁰ zu sprechen.

*Die Ordnungen Gottes rechnen
sehr realistisch mit den
Auswirkungen des Sündenfalls.*

Auf der Basis der moralischen Konsistenz Gottes und vor dem Hintergrund unserer Betrachtungen erscheint es daher plausibel, mit Sider und Wright den Wirtschaftsordnungen Israels paradigmatisch-normativen Stellenwert zuzusprechen: „When we grasp the structures and objectives of Old Testament Israel’s economic system, we are in touch with God’s thinking as to how human economic life in general on the planet should be conducted.“⁴¹

2.3.3 Die Gemeinde und das angebrochene Gottesreich

Die Ankunft des Königreiches Gottes durch Jesus Christus: Israel wartete auf den verheißenen Messias, der eine ewige Königsherrschaft des Friedens und der umfassenden Gerechtigkeit aufrichten sollte (Jes 11,3-5). Dieses erwartete Königreich nun begann mit der Inkarnation Jesu (Mk 1,15; Lk 10,9). Die neuen Werte dieses Reiches wurden in Jesu Wirken, Reden und Lebensstil deutlich sichtbar und standen in klarem Widerspruch zu

der Ungerechtigkeit der Gesellschaft und der Selbstgerechtigkeit ihrer Führer.⁴²

In der programmatischen Selbstbeschreibung seines Dienstes in Luk 4,18f betont Jesus seinen ganzheitlichen Erlösungsauftrag. Jesus schuf unter denen, die sich seiner Herrschaft anvertrauten, eine sichtbare neue Sozialordnung von Menschen, die füreinander total zugänglich waren.⁴³ Es war eine radikale und prophetische Gemeinschaft, die im Diesseits die Wahrheiten und Werte der einbrechenden neuen Ordnung des Königreiches Gottes auslebte.⁴⁴

Die Gemeinde in der eschatologischen Zwischenzeit: Die Gemeinde lebt in der Zeit zwischen Jesu Himmelfahrt und Wiederkunft in einer Zeit, in der das Königreich Gottes sowohl gegenwärtige Realität als auch zukünftige Erwartung ist. Diese Perspektive ist besonders wichtig um den Auftrag der Gemeinde klar zu bestimmen. „The kingdom has broken into human history in the Resurrection of Christ. It grows like a mustard seed, both judging and transforming the present age.“⁴⁵ Die Gemeinde Jesu bekennt diese neue Ordnung Gottes und ist selber die Erstlingsfrucht dieser Ordnung (Jak 1,18). Diese Grunddisposition wird in der Lausanner Erklärung wie folgt beschrieben:

„Wenn Menschen Christus annehmen, kommen sie durch Wiedergeburt in sein Reich. Sie müssen versuchen seine Gerechtigkeit nicht nur darzustellen, sondern sie inmitten einer ungerechten Welt auch auszubreiten. Das Heil, das wir für uns beanspruchen, soll uns in unserer gesamten persönlichen und sozialen Verantwortung verändern. Glaube ohne Werke ist tot.“⁴⁶

40 Wright, *OT Ethics*, S. 115. Ebd.: „Israel was created and commissioned to be a light to the nations.“

41 Wright, *OT Ethics*, S. 116; Siehe auch Sider, *Just generosity*, S. 73.

42 „Wheaton 1983“, S. 269.

43 Sider, *Rich Christians*, S. 87.

44 Wright, *Mission*, S. 312.

45 „Wheaton 1983“, S. 275.

46 „Lausanne Covenant“, §5, S. 24.

Christen sehnen sich als Bürger des Königreiches Gottes nach umfassender Gerechtigkeit, betrachten die Werte und Ziele dieses Königreiches als „supreme good to which we devote our lives“⁴⁷ und sind dazu aufgerufen, durch die Erneuerung ihrer Gesinnung in ihrem Umfeld Gottes Königsherrschaft sichtbar werden zu lassen. Dabei konstituiert die Kirche in ihrer Existenz und Mission eine Widerstandsbewegung gegen jede Form eines resignierenden Fatalismus oder Quietismus.⁴⁸

3. Wirtschaftsethische Implikationen

3.1 Der Einzelne in Freiheit und Gemeinschaft

Aufgrund der theozentrischen Struktur des biblischen Weltbildes, muss ein christliches Freiheitsverständnis immer in einem starken inneren Konflikt mit dem populären Ideal marktwirtschaftlich-pluralistisch verstandener Freiheit stehen: Während Marktwirtschaft als ökonomisches Ordnungssystem einer pluralistischen Gesellschaft bewusst keine normativen Vorgaben über den Gebrauch der individuellen Freiheit macht, sondern im Gegenteil diese bewusst als höchstes Gut schützen will, basiert ein biblisches Freiheitsverständnis immer auf der intakten Gehorsamsbeziehung des Menschen zu Gott, aus der unweigerlich verantwortliche Beziehungen zu seinen Mitmenschen resultieren.⁴⁹ Freiheit ist also theologisch gesehen nur in Abhängigkeit von Gott und in Gemeinschaft mit anderen zu denken. Diese relationale Einbindung des Menschen in

seine Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen⁵⁰ schließt kategorisch aus, dass eine primär eigennutzfokussierte Gesellschaftsordnung dem Allgemeinwohl am besten dienen könnte. Zu diesem Ergebnis kam auch die missiologische Fachtagung 1983 in Wheaton. Man hielt fest: „In particular the unspoken assumption, that societies operate best when individuals are most free to pursue their own self-interests needs to be challenged on the basis of the biblical teaching on stewardship.“⁵¹

Eigeninteresse im Rahmen eines gesunden Subsidiaritätsprinzips ist durchaus legitim und Gott-gewollt.

Eigeninteresse im Rahmen eines gesunden Subsidiaritätsprinzips ist durchaus legitim und Gott-gewollt, aber die egoistische Verabsolutierung eigener Wünsche gilt als Götzendienst (Kol 3,5). Im Gegensatz dazu ist das Liebesideal der christlichen Lehre immer geprägt von der Selbsthingabe Jesu Christi (2. Kor 8,9).⁵²

3.2 Göttliche Gerechtigkeit

„Biblical Justice goes beyond calculus of rights and deserts. ...Because it is fundamental relational it always blends into compassion for those who are vulnerable.“⁵³

Im Gegensatz zum marktwirtschaftlichen Rechtsverständnis zielt Gerechtigkeit im biblischen Sinne nicht ausschließlich auf formale Regelgleichheit, sondern impliziert die aktive Herstellung von Sozialsystemen, in denen jede Person sich würdevoll am Gesellschaftsleben beteiligen

47 John Stott in den Erklärungen des Lausanner Bekenntnisses, „Lausanne Covenant“, S. 26.

48 Bosch, Transforming Mission, S. 400.

49 „Freedom however is properly used only in dependence on God.“ Aus: „Oxford Declaration“, S. 340.

50 „OT Ethics are characteristically relational.“ Wright, *OT Ethics*, S. 168.

51 „Wheaton 1983“, S. 285.

52 „Simple Lifestyle“, S. 44f.

53 Wright, *OT Ethics*, S. 167.

kann.⁵⁴ Die Tora weist hier eine ganz spezifische Untrennbarkeit von Ethos und Recht auf: Diese Verschränkung bewirkt, dass die Wahrnehmung aktiver Hilfestellung nicht in den Bereich subjektiver Beliebigkeit gestellt werden kann, sondern zu einem Rechtsanspruch gerade der Armen wird.⁵⁵

*Aktive Hilfestellung wird nicht
in den Bereich subjektiver
Beliebigkeit gestellt.*

Im Spannungsfeld zwischen formaler und distributiver Gerechtigkeit weist der biblische Gerechtigkeitsbegriff somit eindeutig einen dynamischen, restaurativen und gemeinschaftsbildenden Charakter auf.⁵⁶ Biblische Gerechtigkeit identifiziert essentiellen Mangel und sucht diesen zu stillen, so dass in konkreten Situationen gerade im Sinne der Gerechtigkeit den Unterprivilegierten geholfen werden muss. Dieses Verständnis des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs soll im Folgenden näher entfaltet werden:

(1) Gerechtigkeit hat im AT grundsätzlich dynamisch-restaurative Konnotationen: So wird Gerechtigkeit häufig mit Erlösung bzw. Errettung in Verbindung gebracht und bezeichnet oft direkt die Erlösung aus Situationen wirtschaftlicher Unterdrückung.⁵⁷

(2) Gottes besondere Beachtung der Armen und Schwachen ist eines der auf-

54 Diese These sowie der ganze folgende Abschnitt ist im Wesentlichen eine Darstellung der Zusammenhänge, wie sie sich bei Sider *Just Generosity*, S. 55-60 finden.

55 Franz Segbers, *Die Hausordnung der Tora: Neue Impulse für eine biblische Wirtschaftsethik*, 1999, 3. Aufl., Darmstadt: WBG, 2002, S. 204ff. Segbers behandelt in seinem Buch viele der hier angerissenen Themen sehr umfassend und müsste in einer umfangreicheren Untersuchung auf jeden Fall berücksichtigt werden.

56 Sider, *Just Generosity*, S. 55.

57 Siehe Rich 5,11; 1.Sam 12,7-8; Micha 6,4; Jes 41,1-11; Jer 51,10; Ps 10,15-18; 68,5-10.

fallendsten Merkmale des biblischen Gerechtigkeitsverständnisses.

(3) Gerechtigkeit bedeutet im biblischen Sinne häufig Restauration zu der ursprünglichen, guten Ordnung und soziale Inklusion. So beschrieben die Bestimmungen des Erlass- und Jubeljahres in Lev 25 den Armen als einen, der im Begriff ist, aus der sozialen Gemeinschaft zu fallen und deshalb unbedingt in eben diese zurück versetzt werden muss.

Es lässt sich also festhalten, dass das biblische Verständnis persönlicher Rechte sowohl Freiheitsrechte als auch positive sozioökonomische Rechte umfasst. Der sozialethische Gerechtigkeitsbegriff der Bibel lässt sich demzufolge als eine Synthese aus streng-juristischer Regelmäßigkeit und sozialer Bedürfnisgerechtigkeit definieren.

3.3 Gemeinschaftliches Teilen der Ressourcen

In welcher Form konkretisiert sich dieses Ideal biblischer Gerechtigkeit nun in Gesellschaftsordnungen? Welches Verteilungsideal hat die Bibel? Soll das Wohl des Einzelnen von seiner Leistung oder seinen Bedürfnissen abhängen? Um für diese Fragen allgemeine Kriterien zu formulieren, müssen folgende Punkte unbedingt beachtet werden:

(1) *Das Prinzip der Verwalterschaft*: Die zentrale theologische Fundierung biblischer Wirtschaftsethik besteht in dem Auftrag Gottes, diese Welt im Sinne Gottes zu verwalten. Der Mensch ist nicht Eigentümer, sondern nur Verwalter der Erde und muss sich gegenüber Gott und seinen Mitmenschen, mit denen gemeinsam er die Reichtümer der Erde verwaltet, verantworten. Wenn Einzelne oder Kollektive einen absoluten Besitzanspruch erheben, ist das Rebellion gegen Gott.⁵⁸ Untreue Verwalterschaft wird u.a. am Mangel einer bedürfnis-

58 „Wheaton 1983“, S. 267.

und aufwandsgerechten Verteilung der Ressourcen erkennbar.⁵⁹

(2) *Das Prinzip der Chancengleichheit:* Der Modus der Landesaufteilung Israels in Num 26 und Jos 18 zeigt deutlich, dass Land als ökonomisches Basiskapital so verteilt werden sollte, dass jede Familie einen etwa gleich großen Anteil erhielt.⁶⁰ Es galt das Prinzip grundsätzlicher materialer ökonomischer Chancengleichheit.

*Die Menschen mussten
mit den Folgen ihrer ökonomischen
Entscheidungen leben.*

(3) *Besitz, Erfolg und Verlust im wirtschaftlichen Produktionsprozess:* Im Sinne der genannten Einschränkung galt in Israel exklusiver Privatbesitz als legitimes Recht.⁶¹ Auch wurden die Ergebnisse des wirtschaftlichen Prozesses nicht fortlaufend egalitär umverteilt. Die Menschen mussten mit den Folgen ihrer sinnvollen oder falschen ökonomischen Entscheidungen leben und potentiell auch darunter leiden.⁶²

(4) *Das Prinzip der Restauration:* Der wohl interessanteste Aspekt biblischer Wirtschaftsethik ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Ressourcengleichheit durch das Erlass- und Jubeljahr: Der Schuldenerlass im siebten Jahr und die komplette Rückgabe des Lands nach 49 Jahren stellten sicher, dass nach einer Periode der potentiellen Verarmung die unabhängige Vitalität der kleinsten ökonomischen Einheit (Familie plus Land) wiederhergestellt wurde.⁶³

Es fungierte somit als Subsidiaritätssicherung und Minimierung ökonomischer

Machtzentralisierung.⁶⁴ Dabei war das Jubeljahr *keine* Umverteilung erwirtschafteter Güter, sondern eine Restauration ökonomischer Chancen.⁶⁵ Aus dieser Regelung lässt sich klar erkennen, dass das Recht zum Privatbesitz dem bedeutenderen Recht der allgemeinen materialen Chancengleichheit untergeordnet war. Diese eindeutige Rechtspriorität resultiert aus dem hohen Wert des Menschen, sogar des Ärmsten, in der biblisch-göttlichen Weltsicht.⁶⁶ Bezeichnenderweise waren die Maßnahmen zum ‚Reset‘ der ökonomischen Ausgangsvoraussetzungen keine philanthropische Option, sondern verbindliches Recht. Auch die prophetische Tradition bestätigt den verbindlichen Charakter des Jubeljahrsystems (Jes 5,8f). Die direkte Verbindung des Jubeljahrs mit dem Wesen und den Wünschen Gottes wird darin erkennbar, dass die prophetischen Visionen vom zukünftigen Tag der Gerechtigkeit Gottes und seines Königreichs starke Anklänge an die im Jubeljahr geforderte gleichmäßige Verteilung des Landes aufweisen (Micha 4,4; Sach 3,10; Hes 45,1-9).

Vor diesem Hintergrund lassen sich folgende Prinzipien formulieren⁶⁷:

Biblische Wirtschaftsordnungen zielen auf grundsätzliche Ausgeglichenheit der Voraussetzungen zur Teilnahme am wirtschaftlichen Produktions- und Austauschprozess.

Unverantwortliches Handeln (Leichtsinn oder Faulheit) hat eindeutig negative Auswirkungen.

Jeder Wirtschaftsteilnehmer, sei es die Familie oder der Einzelne, versteht sich als Gott und seinen Mitmenschen verantwortlicher Verwalter.

59 „Simple Lifestyle“, S. 144.

60 Siehe dazu Wright, *OT Ethics*, S. 157; Siehe auch Ders., *Mission*, S. 291.

61 Sider, *Rich Christians*, S. 114.

62 Ebd., S. 62.

63 Wright, *Mission*, S. 295.

64 Ebd.

65 Wright, *Mission*, S. 297.

66 Ebd., S. 117.

67 Siehe auch Sider, *Rich Christians*, S. 65.

Wirtschaftliche Aktivität ist so zu regulieren, dass der jeweils kleinsten subsidiären Einheit ausreichend Produktionsressourcen zur Verfügung stehen, um als würdevolles Mitglied der Gesellschaft an all ihren sozialen Interaktionen partizipieren zu können. Eigentums- und Eigennutzrechte sind deshalb immer durch das positive Gesellschaftspartizipationsrecht anderer begrenzt und diesem untergeordnet.

3.4 Das Recht und die Verpflichtung zur Arbeit

Da menschliche Arbeit zuerst Ausdruck der Ebenbildlichkeit des Arbeitens Gottes ist, besitzt Arbeit einen intrinsischen Wert.⁶⁸ Die detaillierten Arbeitsschutzbestimmungen der Thora hinsichtlich adäquater Arbeitsbedingungen und Bezahlung sind als paradigmatisches Vorbild für Arbeitsbedingungen im Allgemeinen grundsätzlich zu beachten.⁶⁹ Genauso wie der Einzelne verpflichtet ist zu arbeiten – Faulheit führt zu Hunger – ist die Gemeinschaft verpflichtet, dem Einzelnen die Möglichkeit zur Arbeit zu geben.

3.5 Wirtschaftliches Wachstum

Im Bezug auf wirtschaftliches Wachstum stellte die Wheatoner Konferenz fest: „The mechanistic pursuit of economic growth ... tends to ignore, the structural context of poverty and injustice.”⁷⁰ Statt Wachstum um jeden Preis betont biblische Ethik persönliche Genügsamkeit und verbietet jede Form von Neid und Missgunst, welche häufig auch eine Ursache für sozioökonomische Missstände sind. Die Tora begrenzt die Anhäufung von Gütern – für den damaligen

Kontext – durch das Zinsverbot⁷¹, durch die Unverkäuflichkeit des Landes und durch das Verbot übertriebener Wohlstandsanhäufung des Königs.⁷²

Statt Wachstum um jeden Preis betont biblische Ethik persönliche Genügsamkeit.

Trotzdem ist Wachstum im Sinne einer Produktionssteigerung grundsätzlich ein Ausdruck göttlichen Segens.

3.6 Gemeinschaftliches Teilen der Produkte ökonomischer Aktivität

Entsprechend der Verantwortung, ökonomische Ressourcen gleichmäßig zu verteilen, verlangt das positive Recht würdevoller Partizipation am gesellschaftlichen Leben auch, dass die Ergebnisse des ökonomischen Prozesses gerecht verteilt werden. Diese (Um)Verteilung soll nicht die berechtigten Unterschiede ausgleichen, welche das Ergebnis unterschiedlich intensiver Arbeitsbemühungen sind, muss aber sehr wohl der Tendenz der Reichen zu Machtmissbrauch und Unterdrückung widerstehen und diejenigen versorgen, die nicht aus eigener Kraft würdevoll am gesellschaftlichen Leben teilnehmen können.

Die totale Abhängigkeit von Gott, der den Einzelnen so begabt, dass er mehr oder weniger viel produzieren und verdienen soll (Deut 8, 12-18), relativiert den Gedanken der Verdienstgerechtigkeit und erinnert daran, dass jeder erarbeitete Verdienst in Gottes Sinne entsprechend den jeweiligen Bedürfnissen genutzt werden soll.⁷³

68 „Oxford Declaration“, S. 330. Siehe auch Wright, *OT Ethics*, S. 160.

69 Wright, *OT Ethics*, S. 160.

70 „Wheaton 83“, S. 264.

71 Das Zinsverbot scheint nicht für das Investitionsdarlehen, sondern für Notschulden gegolten zu haben. Siehe Wright, *OT Ethics*, S. 165.

72 Ebd., S. 166.

73 Wright, *OT Ethics*, S. 166; Siehe auch: „Simple

3.7 Armut und Unterdrückung: Gott als Gott der Armen

Gott hasst unverschuldete Armut, weil diese ein Affront gegenüber seiner Güte ist und auf Grund ihres sozial-desintegrativen Charakters die beziehungsorientierte Gottebenbildlichkeit des Menschen zerstört.⁷⁴ Als Hauptursache von Armut beschreibt das AT neben natürlichen Katastrophen und Faulheit vor allem soziale und politische Unterdrückung und erkennt somit eindeutig einen Zusammenhang zwischen Armut und Machtlosigkeit.⁷⁵

Das AT erkennt eindeutig einen Zusammenhang zwischen Armut und Machtlosigkeit.

Gottes intensives Anliegen für das Wohl der Armen ist ein zentrales biblisches Thema. Gott als Verteidiger der Armen identifiziert sich mit den Armen, befreit sein Volk aus der Armut der Sklaverei, klagt es später an, weil es Arme unterdrückt und verurteilt es u.a. deshalb zum Exil in Babylon. Im Neuen Testament ist die Inkarnation Jesu der wohl stärkste Ausdruck der besonderen Identifizierung Gottes mit armen Menschen (Mt. 25,31-46).

Weil Gott soziales Unrecht (und erst recht die Überdeckung desselben durch fromme Gottesdienste) zutiefst verabscheut, etabliert er einerseits in Israel neben den restaurativen Maßnahmen des Erlass- und Jubeljahres ein umfassendes Wohlfahrtsprogramm zur Armenfürsorge und erinnert sein Volk andererseits durch die Propheten immer wieder an ihre Pflicht, Gottes Sorge für die Armen zu teilen und diese keinesfalls zu vernachlässigen oder gar zu unterdrücken. Gerade in den Prophetenbüchern fällt uns auf,

Lifestyle", S. 147.

74 Sider, *Just Generosity*, S. 53.

75 Ebd., S. 67.

dass Gott die Reichen und nicht etwa die Armen für deren Armut verantwortlich macht und auch deshalb auch die Reichen auffordert, ihnen zu helfen.⁷⁶

Gott macht die Reichen und nicht etwa die Armen für deren Armut verantwortlich.

Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes, sich um die Armen zu kümmern, wurde zum exemplarischen Test für Bundesgehorsam per se (Deut 26, 12-15).⁷⁷

3.8 Die wirtschaftspolitische Aufgabe der Regierung

Wie oben bereits gezeigt, obliegt es im sozialemischen Paradigma der göttlichen Sozialordnung für Israel der Regierung, aktiv für die Durchsetzung biblischer Gerechtigkeitsmaßstäbe Sorge zu tragen.⁷⁸ Die Legitimation eines Herrscher hängt direkt von der Erfüllung eben dieses ihm übertragenen Auftrages ab (Ps 72; Röm 13,1,4). Die *Oxford Declaration* weist deshalb explizit darauf hin, dass in diesem Sinne eine zentrale Verpflichtung der Regierung in kapitalistischen Ländern darin besteht, strukturell-sündigen Tendenzen wie Machtkonzentration und Gierorientierung entgegen zu wirken.⁷⁹

76 Wright, *OT Ethics*, S. 176.

77 Ebd., S. 174. Für eine umfassende Abhandlung über die Konsequenzen des Ungehorsams gegenüber dem prophetischen Gebot vgl. Micha Köhlers Lebenswegbeschreibung des Königs Asa von Juda: *Wie sind die unterschiedlichen Bewertungen der Könige in Könige und Chronik zu erklären?*, unveröffentlichtes Manuskript: FTA-Abschlussarbeit 2007.

78 Siehe 1.Kö 10,9; Jer 22,15f; 21,12; Ps 72,1.

79 "Oxford Declaration", S. 341.

4. Grundprinzipien theologischer Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung mit marktwirtschaftlichem Denken⁸⁰

(1) *Das Problem der Metaphysik:* Biblische Gesellschaftsordnungen basieren immer auf dem normativen Zielkonsens und Kritikmaßstab des Willens Gottes. Die theozentrische Verankerung ist der wohl zentralste Unterschied im Vergleich mit dem marktwirtschaftlichen Weltbild, das keinen objektiv-positiven Maßstab des gesellschaftlich Guten kennt. Grundsätzliche Kritik an bestehenden Wirtschaftsformen ist deshalb im biblischen Weltbild möglich und sogar erforderlich, während marktwirtschaftliches Denken dahin tendiert, nur systemimmanente Kritik zuzulassen.⁸¹

Das marktwirtschaftliche Weltbild kennt keinen objektiv-positiven Maßstab des gesellschaftlich Guten.

Der Sündenfall ließ das Transzendenzbewusstsein verkümmern und verursachte deshalb eine allgemeine Zielpluralität: Die Unmöglichkeit, einen normativen Zielkonsens auch nur tendenziell zu etablieren, führte zur Verabsolutierung der Zweckrationalität. Damit wird das Postulat der Unmöglichkeit gemeinsamer Ziele durch seine Anwendung zur manifestierten Konsequenz. Das Axiom wird zur Norm.⁸² Der christliche Ökonom Hermann Sautter beschreibt diesen Zusammenhang wie folgt:

80 Als marktwirtschaftliche Vergleichsgröße für die folgenden Überlegungen beziehen wir uns auf das klassisch neoliberale Wirtschaftsdenken, wie es etwa in Publikationen von Michael Friedmann oder Friedrich von Hayek anzutreffen ist.

81 So zumindest die Ansicht des einflussreichen neoliberalen Wirtschaftsphilosophen und Gesellschaftsphilosophen Friedrich von Hayek.

82 Sautter „Weltsicht“, S. 360.

„Gesellschaftliche Ideen und Werte unterliegen in der Marktwirtschaft einer konsequenten Subjektivierung und Individualisierung. Dadurch zerfallen kulturelle Gemeinsamkeiten und sozialer Zusammenhalt.“⁸³

(2) *Die Position des Anderen:* Gottes Wille für die Gestaltung menschlichen Zusammenlebens kondensiert sich u. a. in der Achtung der Würde des anderen, in wechselseitiger Verantwortung und in sich-selbst-hingebender Liebe. Das absolute Haupt-Interaktionsparadigma des marktwirtschaftlichen Weltbildes, die Reziprozität wechselseitiger Entgeltung, interessiert sich dagegen für eine andere Person letztendlich nur insofern als deren Existenz und Handlungen für die Verfolgung der eigenen Ziele nützlich sind.

Während materielle Ungleichheiten in der Marktwirtschaft zwar nicht bewusst angestrebt werden, aber als unabdingbare Folge der Funktionsweise ihres Systems in Kauf genommen werden, verabscheut Gott extreme materielle Ungleichheit, weil diese zwangsläufig zu Unterdrückung und Armut führt.

(3) *Menschenwürde und Eigentumsrecht:* Wendet man sich dem biblischen Menschenbild zu, dann erkennt man zunächst grundsätzlich, dass der Mensch geschaffen wurde, um in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen vor Gott zu leben und Gott zu verherrlichen. Der Mensch als ebenbildhaftes Geschöpf Gottes besitzt intrinsische Würde, ist umfassend von Gott abhängig und wurde von ihm berufen, um als Verwalter Gottes die dem Menschen zur Verfügung stehenden Ressourcen in Übereinstimmung mit Gottes Willen zu nutzen.

Alle Besitz- oder Einkommensansprüche des Einzelnen werden immer durch die Bedürfnisse und Ansprüche anderer Menschen relativiert und können in diesem Sinne nie ausschließlich mit der marktwirtschaftlichen Besitzdefinition

83 Ebd., S. 358.

eines Nutzungsexklusivismus begründet werden.

(4) *Die Herausforderung eines anthropologischen Realismus*: Die durch den Sündenfall entstandene autonomistische Selbstüberhöhung des Menschen lässt den Menschen in einem Zustand krankhaften Egoismus leben, der im Gegensatz zur marktwirtschaftlichen Ethik nicht als anthropologisch natürlich angesehen werden kann. Individuelle Eigenutzorientierung und der Verlust der Gemeinschaftsverantwortung fördern in Folge des Sündenfalls die Entstehung sozialer Ungleichheiten. Der gefallene Mensch hat – im Gegensatz zu den weit verbreiteten humanistischen Prämissen eines marktwirtschaftlichen Gesellschaftsverständnisses – in sich nicht die moralische Kraft, das ihm erkennbare Gute umzusetzen.

*... ein realistischer
Entwicklungspessimismus
gegenüber den so genannten
natürlichen Ordnungen.*

Gottes Gesellschaftsordnungen für sündige Menschen zeichnen sich durch ihren anthropologischen Realismus aus: Die göttlichen Ordnungen erkennen die Gefahr des Egoismus und der Ausnutzung ungleicher Machtpotentiale im Menschen ebenso wie in menschlichen Strukturen und befürworten daher Machtdezentralisierung und einen realistischen Entwicklungspessimismus gegenüber den so genannten natürlichen Ordnungen. Im Gegensatz dazu beruht marktwirtschaftliches Ordnungsdenken auf der Annahme, dass es gelingen kann, die negativen Konsequenzen des menschlichen Egoismus durch die spontane Ordnung des Marktes zu kompensieren. Man erkennt hier nicht ausreichend, wie fundamental zerstörerisch die verderbte Natur des Menschen sich auf alle von ihr erdachten autonomistischen Ordnungen auswirken muss.

(5) *Restaurations- vs. Marktordnung*: Gute Wirtschaftsordnungen sollten ausgeglichene Ressourcenzugangsoptionen genauso betonen, wie auch restaurative Prozesskorrekturen, die das Ziel verfolgen, es jedem Menschen zu ermöglichen, entsprechend der Würde seiner Gottebenbildlichkeit an allen wichtigen Formen gesellschaftlicher Interaktionen umfassend zu partizipieren. Die Freiheit des Einzelnen besitzt im christlichen Wertekanon daher kein Primat im marktwirtschaftlichen Sinne, sondern wird durch das normative Ziel einer größtmöglichen gesellschaftlichen Integration beschränkt. In diesem Sinne ist der biblische Gerechtigkeitsbegriff als Synthese aus Regelgleichheit und Bedürfnisgerechtigkeit zu verstehen.

Ein zentraler Konflikt zwischen biblischer Vision und marktwirtschaftlicher Wirklichkeit zeigt sich gerade darin, dass die Intensität gesellschaftlicher Bedürfnisse am Markt nur durch den Indikator der Kaufkraft (Nachfrage) gemessen werden kann, obwohl gerade die existenziellsten Bedürfnisse der Armen sich durch den Mangel an Kaufkraft auszeichnen und somit nicht vom Markt beantwortet werden können. Die Verteilung produktiver Ressourcen kann deshalb nach den Maßstäben biblischer Wirtschaftsethik nicht allein den Marktprinzipien unterliegen, sondern muss gerade die Bedürfnisse der Einzelnen berücksichtigen, die nicht anhand ihrer der Kaufkraft bestimmt werden können. Die Pflicht zur Umsetzung dieser Ziele obliegt nach biblischem Verständnis der ganzen Gesellschaft und erfordert deshalb eine umfassende moralische Bewusstseinsklärung derselben. Die Regierung ist dabei verantwortlich, für die Umsetzung dieser Ziele zweckhafte Gesetze zu schaffen und die Einhaltung derselben nötigenfalls zu erzwingen.

5. Was heißt das praktisch?

Christen in Missionssituationen müssen gesellschaftliche Situationen und Veränderungsprozesse aufmerksam beobachten, selber von Gott her beurteilen und daraufhin aktiv die Wahrnehmung und das Denken anderer prägen:

*Die Inklusion Armer
in die Gesellschaft
unabhängig von ihrer Kaufkraft.*

(1) Sie sollten klar darauf hinweisen, dass es biblisch-normative Ziele für Politik *gibt*: Zentral dabei ist die Inklusion Armer in die Gesellschaft und die Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse unabhängig von ihrer Kaufkraft. Die Umsetzungspflicht hierfür kommt insbesondere den Regierenden zu. Deshalb stehen gerade Christen, die Zugang zu Politikern und Wirtschaftsführern haben – was bei Missionaren gut sein kann – hier in der Pflicht.⁸⁴

(2) Darüber hinaus haben christliche Lehrer und Dozenten den Auftrag, sowohl in theologischen als auch säkularen Schulen und Hochschulen darauf hinzuweisen, dass Gott extreme materiale Ungleichheit verabscheut, für die Armen Partei ergreift und gerade die strukturellen Dimensionen der Sünde nicht übersieht.

(3) Im Gemeindebau und in der Pastorenausbildung muss theoretisch und praktisch gelehrt werden, dass christliches Besitzdenken ganz anders funktioniert als marktwirtschaftliche Eigentumskonzepte es nahe legen: Christliche Gemeinschaft geht tiefer und ist nicht nur

84 Ebenso sollten sich Christen an Lobbyarbeit gegen Wirtschaftspolitik beteiligen, die durch reine Privatisierung des Bildungs- und Gesundheitssektors gerade den Ärmsten schadet, so wie es z. B. die Strukturanpassungsprogramme der WTO taten und immer noch tun.

Erlösungsgemeinschaft, sondern auch greifbare und herzliche Bedürfnisgemeinschaft.⁸⁵ Wenn in Gemeinde, Pastorenausbildung und BAM deutlich wird, dass Christen die Hingabe Jesu weise und praktisch leben, wird ihre Mission ebenso revolutionär sein, wie die der frühen Kirche.

(4) Für BAM-Unternehmen und missionarische Entwicklungsprojekte bedeutet die Botschaft dieses Artikels, sich konsequent an den Nöten der Armen und Ausgeschlossenen zu orientieren:

Das wird sie dazu führen, sich auf Mikrokredite, sowie die Förderung von Schulbildung und medizinischer Grundversorgung zu konzentrieren. Wenn BAM-Unternehmen in anderen, lukrativeren Branchen arbeiten, wie z.B. in der Hotel- und Tourismusbranche, sollten sie ihre Gewinne transparent darstellen und diese zu einem Hauptteil wieder in nachhaltige Projekte der besagten drei Sektoren investieren.

BAM-Unternehmen müssen unbedingt darauf achten, dass alle eigenen Produktions- bzw. Dienstleistungsprozesse durchweg von hohen und guten Lohn- und Sozialstandards gekennzeichnet sind und genau dies auch von ihren Partner und Zulieferern verlangen.

Weiterhin sollten bei einem Christuszentrierten BAM-Unternehmen Kunden, Lieferanten, Partner und Mitarbeiter als Menschen gesehen werden, die viel mehr Bedürfnisse haben, als diejenigen die sie gerade mit dem BAM-Unternehmen in Kontakt bringen.

Letztlich wäre es aus christlicher Sicht nahe liegend und langfristig unumgänglich, BAM-Projekte so weit wie möglich partizipatorisch-genossenschaftlich zu strukturieren.

85 Vgl. Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, London / New York, 1997, 464ff.

Mission und Korruption:

Ergebnisse einer Umfrage unter evangelikalen Missionsgesellschaften

Stephan Holthaus

Das „Institut für Ethik & Werte“ führte im Juni 2010 eine Umfrage unter evangelikalen und charismatischen Missionswerken durch, um deren Einschätzung und Richtlinien zur Korruption zu ermitteln. Die Ergebnisse zeigen, dass Korruption in fast allen Einsatzländern vorherrscht und die Arbeit vor Ort erheblich beeinflusst. Die Befragung zeigt aber auch, dass sich wenige Missionen bisher intensiver mit der Frage auseinandergesetzt haben und es wenige Richtlinien für die Mitarbeiter gibt.

Dr. Stephan Holthaus ist Dekan und Dozent für Ethik an der Freien Theologischen Hochschule Gießen und Leiter des Instituts für Ethik & Werte (www.ethikinstitut.de) Email: holthaus@ethikinstitut.de

Das Thema Korruption ist in den vergangenen Jahren in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt. Strafverfahren gegen Weltunternehmen wie Siemens, Volkswagen, MAN und Daimler lenkten die Aufmerksamkeit auf ein weltweites Phänomen, unter dem viele Länder seit Jahrzehnten leiden.

Noch bis Ende der 90er Jahre galt Korruption als legitimes „Deregulierungsinstrument“.

Die Dimension des Problems ist erheblich. Der Wert aller jährlichen Korruptionszahlungen wird von der Weltbank auf 1.000 Milliarden Dollar geschätzt.¹ Viele Länder der Zweiten und der Dritten Welt stöhnen unter der überall grassierenden Bestechungsmentalität.

Dabei hat sich die Beurteilung der Korruption in den letzten Jahren verändert: Galt Bestechung noch bis Ende der 90er

Jahre als eine Art „Kavaliersdelikt“² oder sogar als legitimes „Deregulierungsinstrument“³, ohne das in manchen Gebieten „nichts mehr geht“, so sind Korruptionszahlungen mittlerweile generell in Misskredit geraten und werden weltweit geächtet. Immer mehr Regierungen und internationale Organisationen haben sich – zumindest verbal – den Kampf gegen Korruption auf ihre Fahnen geschrieben.

Dieser Sinneswandel ist vor allem auf neue Studien zurückzuführen, die die verheerenden Schäden von Korruption nachweisen.⁴ Sie machen deutlich, dass

2 In Deutschland konnten bis 1999 Bestechungszahlungen an außereuropäische Geschäftskunden als „nützliche Aufwendungen“ von der Steuer abgesetzt werden. Erst eine Revision des § 4 Abs. 5 Satz 1 Nr. 10 EStG vom 24.3.1999 beendete diese Praxis.

3 Befürworter von Korruption wiesen auf entwicklungsfeindliche bürokratische Eingriffe hin, die durch Bestechung umgangen werden könnten, so z.B. hohe Zölle oder lange Wartezeiten. Korruption fördere den Wettbewerb. Solche Argumente gelten mittlerweile als widerlegt.

4 Johann Graf Lambsdorff, *The Institutional Economics of Corruption and Reform: Theory, Evidence and Policy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Britta Bannenberg / Wolfgang Schauensteiner, *Korruption in Deutschland: Portrait einer Wachstumsbranche*, 3. Aufl. München: C.H. Beck, 2007; Britta Bannenberg, *Korruption in Deutschland und ihre strafrechtliche Kontrolle: Eine kriminologisch-strafrechtliche Ana-*

1 So die Weltbank: <http://web.worldbank.org> unter der Überschrift „The Costs of Corruption“ (Angaben des *World Bank Institute*), Meldung vom 8.4.2004.

es keine Rechtfertigung von Bestechung geben kann. Untersuchungen liegen mittlerweile über einzelne Regionen vor, so dass länderspezifische Analysen möglich sind.⁵

... eine der Hauptursachen für die weltweite Armut.

Die negativen Folgen von Korruption sind unumstritten. Sie gilt als eine der Hauptursachen für die weltweite Armut, entzieht dem Staat dringend notwendige Steuereinnahmen, verringert die Qualität von Wirtschaftsgütern, verhindert Investitionen, vergrößert das Wohlstandgefälle, führt zu Umwelt- und Gesundheitsschäden und – vor allem – zu einem ungemein starken Vertrauensverlust in die politischen und wirtschaftlichen Eliten eines Landes. Ökonomisch wirkt sie häufig wie eine zusätzliche Körperschaftssteuer. Auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht zu haben, ist vor allem der Verdienst der Nichtregierungsorganisation *Transparency International*.⁶

lyse, Neuwied: Luchterhand, 2002. Aus ethnologischer Sicht behandelt das Thema Corruption: *Anthropological Perspectives*, Hg. Dieter Haller / Cris Shore, London: Pluto, 2005. Zur Bekämpfung vgl. Ingo Pies, *Wie bekämpft man Korruption? Lektionen der Wirtschafts- und Unternehmensethik für eine „Ordnungspolitik zweiter Ordnung“*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2008.

5 Bei den Länderstudien seien exemplarisch genannt: Michaela Wrong, *Jetzt sind wir dran: Korruption in Kenia*, Berlin: Klaus Bittermann, 2010; Kerstin Holm, *Das korrupte Imperium: Ein russisches Panorama*, München: Carl Hanser, 2003; zum Kontinent Afrika vgl. Sophia Häny, *Korruption in Afrika: Eine Untersuchung der kulturellen, ökonomischen und politischen Ursachen von Korruption in den Jahren 1960-95*, Saarbrücken: Vdm Dr. Müller, 2008. Einige länderspezifische Artikel gibt es auch im Sammelband *The Struggle Against Corruption: A Comparative Study*, Hg. Roberta Ann Johnson, New York: Pgrave Macmillan, 2004.

6 Die wichtigsten Daten zur Korruption findet man im *Corruption Perceptions Index von Transparen-*

Deshalb engagieren sich internationale Institutionen wie die UN (UNCAC), die EU, die OECD und die Weltbank seit längerer Zeit im Kampf gegen Korruption. Erklärungen und Vereinbarungen wurden verabschiedet, denen sich viele Staaten angeschlossen haben.⁷

Das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) und die Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) haben mittlerweile die Korruptionsbekämpfung zur Bedingung für ihre internationalen Hilfen gemacht. Auch kirchliche Missions- und Hilfswerke verabschiedeten in den vergangenen Jahren verschärfte Anti-Korruptions-Bestimmungen.⁸

cy International, der seit 1995 jährlich erscheint und im Internet veröffentlicht wird (www.transparency.de). Der *Bribe Payers Index* informiert über die Bereitschaft von Unternehmen, in anderen Ländern zu bestechen. Er enthält aber nur Daten zu 22 exportstarken Ländern. Wichtig sind auch die Zahlen der Weltbank in *Governance Matters 2009* („Worldwide Government Indicators“). In Deutschland veröffentlicht das Bundeskriminalamt seit 1994 das „Bundeslagebild Korruption“, mit den deutschen Zahlen zum Thema.

7 Die EU verabschiedete 1997 ein Anti-Korruptions-Übereinkommen (*Pariser Abkommen*), die OECD 1997 die *Anti-Bribery-Convention*, die Vereinten Nationen 2003 die *UN Convention against Corruption*. Auch die zehn Punkte des *Global Compact* der Vereinten Nationen rufen zur Bekämpfung von Korruption auf. Die Weltbank hat verschiedene *guidelines* gegen Korruption verabschiedet, vgl. z.B. M.A. Aguilar u.a., *Preventing Fraud and Corruption in World Bank Projects: A Guide for Staff*, Washington: World Bank, 2000. Ein jährlicher Bericht informiert im Internet über die Fortschritte der Korruptionsbekämpfung. Vgl. auch folgende kontinentalen Übereinkünfte: *Council of Europe Criminal Law Convention on Corruption* (1999) des Europarates, *African Union Convention on Preventing and Combating Corruption* (2003), *Inter-American Convention Against Corruption* (1996).

8 Anti-Korruptionsrichtlinien gibt es u.a. bei folgenden Werken: Evangelisches Missionswerk, Vereinte Evangelische Mission, Caritas International, Brot für die Welt.

Wie sieht es jedoch bei den evangelikalen und den charismatischen Missionsgesellschaften in Deutschland aus?⁹

1. Die Umfrage

Auf dem Hintergrund der neuen Diskussionslage führte das „Institut für Ethik & Werte“ im Juni 2010 eine Umfrage unter evangelikalen Missionswerken durch, um die Haltung der Werke und ihrer Mitarbeiter zum Thema Korruption zu analysieren. Die befragten Werke sind Mitgliedsorganisationen der *Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen* (AEM) oder der *Arbeitsgemeinschaft Pfingstlich-Charismatischer Missionen* (APCM). Von den insgesamt über hundert Mitgliedswerken beider Verbände wurden 75 ausgewählt, die schwerpunktmäßig in Ländern der sog. „Dritten Welt“ bzw. in Osteuropa arbeiten. Kleinere Missionswerke mit weniger als fünf Mitarbeitern wurden bei der Umfrage nicht berücksichtigt. Von den angeschriebenen 75 Organisationen schickten 33 den anonymisierten Fragebogen zurück, der meist vom Missionsleiter persönlich oder einem Mitglied der Missionsleitung ausgefüllt wurde (90%). In einigen Fällen wurden sogar Mitarbeiter in den Einsatzgebieten bei der Beantwortung mit einbezogen. In den 33 Missionen arbeiten ca. 2.500 Missionare.¹⁰ Als Haupteinsatzgebiete wurden 62 Länder und Regionen genannt. Angehts der Gesamtzahl von ca. 4.200 Mit-

arbeitern in den beiden Dachverbänden kann man von einem repräsentativen Ergebnis der Umfrage sprechen, da mehr als die Hälfte der Missionare berücksichtigt sind.

Die Umfrage bestand aus zwei Teilen. In einem ersten Teil wurde neben statistischen Angaben nach der allgemeinen Haltung des Missionswerks zum Thema Korruption gefragt. Die Definition von Korruption wurde dabei vorgegeben, um einheitliche Ergebnisse zu erzielen: „Korruption ist der Missbrauch von Macht mit dem Versuch, durch heimliche Zuwendungen sich einen unzulässigen persönlichen Vorteil zu verschaffen. Dazu können Geld- und Sachzuwendungen gebraucht werden.“¹¹

Grundlegende Tendenzen und ein differenziertes Bild von einzelnen Regionen der Welt.

In einem zweiten Teil konnten die Missionswerke separate Bögen für einzelne Länder oder Regionen (maximal drei) ausfüllen, in denen sie arbeiten. Damit sollte ein differenzierteres geographisches Bild herausgearbeitet werden. Diese Antworten wurden am Institut statistisch nach Kontinenten sortiert und zusammengefasst. Aus den vielen Einzeldaten werden hier die grundlegenden Tendenzen und Ergebnisse zusammengefasst. Obwohl bedacht werden muss, dass die 33 Missionen nicht in allen Ländern der Welt aktiv sind und dadurch keine komplette Weltkarte der Korruption entstand, so geben die Angaben doch ein differenziertes Bild von einzelnen Regionen der Welt wieder, wie es bisher nicht möglich war.

9 Ich verwende im Folgenden den Begriff „evangelikal“ im Sinne seiner weltweit geläufigen Definition, die auch charismatische Gemeinden und Kreise mit einschließt. In Deutschland wird allerdings noch häufiger zwischen „evangelikal“ und „charismatisch“ unterschieden.

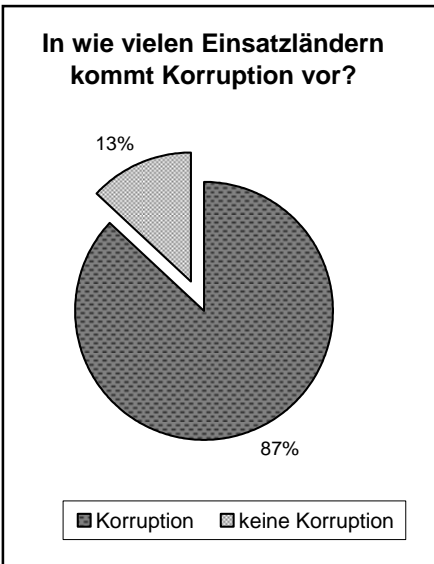
10 Allein elf Rückläufe kamen von Missionswerken mit mehr als hundert Missionaren. Die Größe der Missionen wurde durch vorgegebene Kategorien (0-9, 10-25, 26-50, 51-100, 100+) erfragt, so dass die exakte Zahl der Missionare nicht angegeben werden musste, um die Anonymität zu wahren.

11 Die Definition orientiert sich an der mittlerweile überall gebrauchten Vorgabe von *Transparency International*.

2. Die Ergebnisse

Grad der Korruption

Die Missionsgesellschaften sollten zunächst generell den Durchschnittsgrad der Korruption in fünf Einsatzländern einschätzen, in denen die meisten ihrer Mitarbeiter tätig sind. Ergebnis: In praktischen allen bedeutenden Einsatzgebieten (87%) der 33 Missionsgesellschaften herrscht Korruption vor. Nur ganz selten wurden Gebiete genannt, in denen es „nie“ Korruption gibt (13%). Das heißt: Für praktisch alle Missionsgesellschaften ist das Thema hoch aktuell und gehört zum alltäglichen Erleben ihrer Mitarbeiter.



Eine detaillierte Aufstellung nach Regionen und dem dortigen Grad der Korruption zeigte der zweite Teil der Umfrage. Am häufigsten findet sich Korruption offensichtlich in afrikanischen und asiatischen Ländern (allein 13 Ein-

satzgebiete mit jeweils höchsten Korruptionsraten), etwas weniger in Südamerika (acht Einsatzgebiete mit der Rate „häufig“). Interessant ist, dass es innerhalb der Kontinente aber signifikante Unterschiede zwischen den Ländern gibt. Für einige Einsatzgebiete in Asien und in Afrika wurde auch der Wert „selten“ angegeben (zehn bzw. acht Einsatzgebiete).¹² Das heißt: Es ist irreführend, wenn man bei Afrika und Asien jeweils generalisierend von „korrupten Kontinenten“ spricht.

*Es ist irreführend,
wenn man generalisierend von
„korrupten Kontinenten“ spricht.*

Besonders hohe Korruptionsraten wurden für die arabische Halbinsel, für Mosambik, Kamerun, Tschad, Kongo, Guinea und Russland sowie für Gebiete in Zentralasien angegeben. Etwas niedrigere Werte gab es für Indien, Pakistan, Lettland, die Türkei und südamerikanische Staaten.

Diese Daten stimmen sowohl mit dem jährlichen Korruptions-Index von *Transparency International*¹³ wie auch mit einer anderen Umfrage überein, die 2006-2007 unter evangelischen Missions- und Hilfswerken durchgeführt wurde. Nach dieser Umfrage unter 41 leitenden Mitar-

12 „Selten“ wurde z.B. für die Länder Senegal, Äthiopien, Thailand, Indonesien, Taiwan, Japan, Chile, Lettland angegeben, wobei man hier noch einmal bestimmte Landesteile unterscheiden müsste.

13 Die genannten Länder stehen im Ranking des *Corruption Perception Index* auf folgenden Plätze: Indien: 84, Pakistan: 139, Kamerun: 146, Kongo: 162; Tschad: 175. Viele Länder der arabischen Halbinsel stehen ebenfalls weit unten in der Korruptionsliste. Für Mosambik liegen bei *Transparency International* keine Zahlen vor.

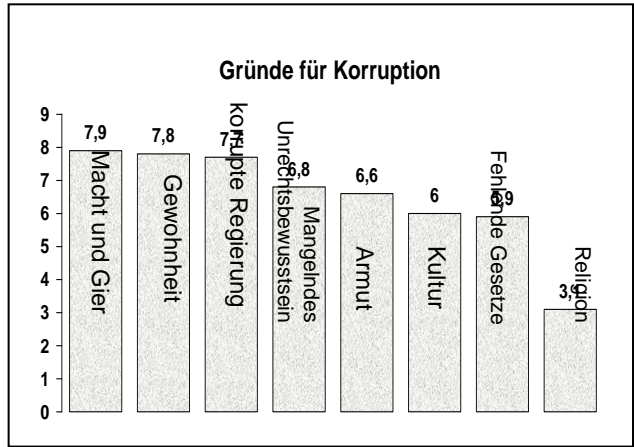
beitern gaben 95,1% an, dass Korruption in ihrem Verantwortungsbereich ein Problem sei.¹⁴ Diese Zahl liegt damit sogar noch etwas höher als die 87% Korruptionshäufigkeit bei den evangelikal Missionen. Dies könnte damit zusammenhängen, dass evangelikale Missionen weniger in sozialen Projekten aktiv sind, bei denen viel Geld fließt und damit die Gefahr der Korruption höher ist.

Deutlich wird: Korruption ist auf dem Missionsfeld ein alltägliches Problem. Die Missionswerke kennen den Grad der Korruption in ihren Einsatzländern genau, können Unterschiede feststellen und sind über die Verhältnisse vor Ort gut informiert. Das Problemfeld Korruption ist klar erkannt. Von daher müsste eigentlich ein großes Interesse an der Korruptionsbekämpfung bestehen.

Gründe für Korruption

Eine nächste Frage beschäftige sich mit den möglichen Gründen für Korruption. Diese sollten auf einer Skala von 0 („kein Grund“) bis 10 („hauptsächlicher Grund“) bewertet werden. In der Rangfolge der häufigsten Nennung wurden folgende Stichworte angekreuzt: Egoismus und Gier (Macht), Gewohnheit, korrupte Regierung, mangelndes Unrechtsbewusstsein, Armut, kulturelle Fragen und fehlende juristische Strukturen. Eine geringere Rolle scheinen dagegen fami-

liäre Strukturen und religiöse Faktoren zu spielen.



Auch dieses Ergebnis deckt sich zunächst mit den Resultaten neuerer wissenschaftlicher Untersuchungen. Die Korruptionsforschung hat festgestellt, dass bestimmte politische Strukturen (schwache oder autoritäre Regierungen) Korruption fördern. Feste Demokratien wirken dagegen korruptionshemmend, ebenso ein höheres Bildungsniveau. Aber auch geschichtlichen Prägungen wie die Kolonialzeit haben der Bestechungsmentalität in manchen Ländern den Weg bereitet.¹⁵

Feste Demokratien wirken korruptionshemmend.

In der Gewichtung der Gründe weichen die Umfrageergebnisse aber an einem signifikanten Punkt von den wissenschaftlichen Untersuchungen ab. Die Missionswerke sehen den Hauptgrund für Korruption weniger in gesellschaftlichen Strukturen als vielmehr im moralischen Fehlverhalten des Einzelnen. Die ethische Dimension einer ungezügelter Gier, gepaart mit Egoismus, wird dabei

14 Theodor Ahrens, „Wenn Gaben fehlgehen: Korruption als Problem ökumenischer Beziehungen“, *Vom Charme der Gabe: Theologie interkulturell*, Frankfurt: Lembeck, 2008, S. 76. Befragt wurden Geschäftsführer, Gebietsreferenten und Direktoren. Die Einsatzgebiete lagen schwerpunktmäßig in Afrika und in verschiedenen Teilen Indiens.

15 Eine Übersicht über Gründe für Korruption bietet Lambsdorff, S. 27-48.

besonders betont. Die Verantwortung für Korruption wird dem Einzelnen zugewiesen, weniger dem System. Darin spiegelt sich die für die evangelikale Theologie und Mission charakteristische Konzentration auf den einzelnen Menschen und sein Verhalten als „Sünder“ wider. Korruption ist hier Ausdruck eines persönlichen Versagens. Diese Überzeugung ist auch Ausdruck der unpolitischen Haltung der (deutschen) Evangelikalen, bei der gesellschaftliche Strukturen und ihre Veränderung eine eher marginale Rolle spielen.

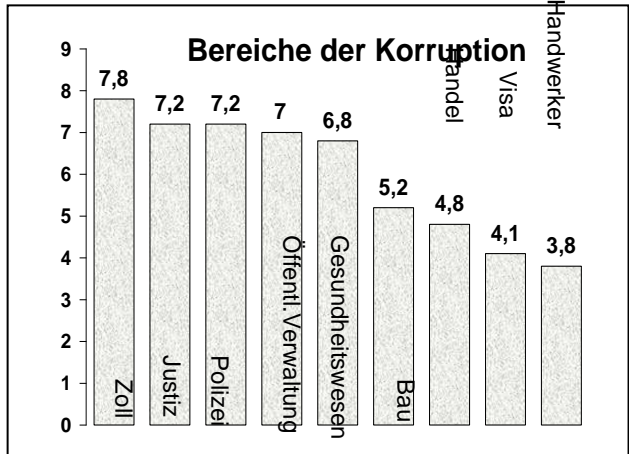
Diese personenbezogene Sicht der Korruption ist auf den ersten Blick eine Engführung, kann aber im Dialog mit der heutigen Forschung einen wichtigen und oftmals vergessenen Aspekt in die Diskussion einbringen: die Verhaltensänderung des Einzelnen durch die Kraft des Glaubens. Der Einfluss religiöser Faktoren auf das Verhalten des Menschen wird in den säkularen Debatten nämlich häufig übersehen. Veränderungen der politischen oder juristischen Strukturen stehen vielmehr im Fokus der Bemühungen. Hier haben die Missionen einen wichtigen Beitrag zu leisten, indem sie auf die Notwendigkeit der persönlichen Integrität des Einzelnen hinweisen.

Im zweiten Teil der Umfrage wurde noch einmal nach den Gründen für Korruption gefragt. Die Frage lautete hier konkret, ob Korruption eher durch Armut oder eher durch Machtmissbrauch entsteht? 45% nannten Armut als Hauptgrund, 55% den Machtmissbrauch. Die neuere Korruptionsforschung hat allerdings die Bedeutung von Armut bzw. des Bruttosozialprodukts auf die Korruptionsraten relativiert. Sie scheinen einen

geringeren Einfluss zu haben als **gemein-
Bereiche der Korruption**

Bereiche der Korruption

Ein weiterer Fragenkreis drehte sich um die konkreten Lebensbereiche, in denen Korruption angetroffen wird. Auch hier ging es um eine Bewertung auf einer Skala von 0 („keine Korruption in die-



sem Bereich“) bis 10 („hohe Korruptionsrate in diesem Bereich“). Die Ergebnisse zeigen kontinentübergreifende Übereinstimmungen. Alle öffentlichen Institutionen sind besonders stark betroffen (Zoll, Verwaltung, Justiz, Polizei). Offensichtlich geht hier nichts ohne Bestechung. Nur beim Gesundheitssystem sind die Angaben etwas niedriger, mit Ausnahme der Länder Osteuropas, wo offensichtlich gerade in diesem Bereich Bestechung an der Tagesordnung ist. Korruption in der Wirtschaft, in den westlichen Ländern das eigentliche Problem, ist dagegen weltweit weniger ausgeprägt als Korruption in Politik und Verwaltung.

Auch diese Ergebnisse bestätigen bis ins Detail die Resultate von *Transparency International*, die von hohen Korrup-

16 Vgl. Lambsdorff, S. 72-76.

tionsraten in der Politik, bei Parlamentariern, beim Zoll und in der Polizei berichten. Die politische Korruption öffentlicher Amtsträger ist das eigentliche Problem. Den Missionswerken ist durch eigene Erfahrungen mit Zoll, Visavergabe und generell durch den Kontakt mit Amtsträgern diese Art von Korruption gut bekannt.

Arten von Korruption

Bei den verschiedenen Spielarten von Korruption steht nach Ansicht der Missionsleiter die Geldbestechung eindeutig an erster Stelle, gefolgt von der Beziehungskorruption und der Veruntreuung von Geldern. Gefälschte Abrechnungen kommen allerdings seltener vor, was wieder damit zusammenhängen könnte, dass Missionswerke im Gegensatz zu Hilfswerken weniger mit direkten Geldleistungen zu tun haben. Auch die Frage nach möglicher Zweckentfremdung von Spenden bestätigt dieses Bild. Hier haben die meisten Befragten keine Angaben gemacht.

Geldbestechung steht an erster Stelle, gefolgt von der Beziehungskorruption und der Veruntreuung von Geldern.

Interessant ist, dass es kontinentale Unterschiede gibt. Die Vetternwirtschaft scheint in Afrika und Asien eine wesentlich größere Rolle zu spielen, als z.B. in den Ländern Osteuropas. Die Werte halbieren sich bei den ehemaligen Ostblockstaaten. Die stärkere Familienstruktur in den Ländern der „Dritten Welt“ führt offenbar zu einem starken Verantwortungsgefühl für die eigene Sippe, wobei man auch vor unrechtmäßigen Vergünstigungen nicht zurückschreckt. Im Gegensatz dazu

ist die Familienidentität in den ehemaligen kommunistischen Ländern schwächer ausgeprägt.

Struktur der Korruption

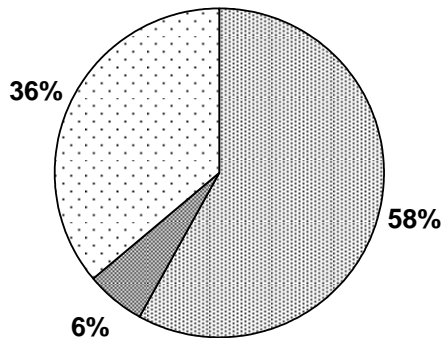
Fast alle Missionswerke bezeichnen Korruption in ihren Einsatzländern als ein fest in der Gesellschaft verankertes Problem. Bestechung findet nicht spontan oder sporadisch statt, sondern flächendeckend. Sie ist systemimmanent.

Diese Erkenntnis steht dem oben erwähnten eher individualistischen Ansatz entgegen. Denn wenn Korruption ein systemimmanentes Problem ist, darf man bei ihrer Überwindung nicht nur beim Einzelnen ansetzen, sondern muss auch das gesamtgesellschaftliche Gefüge und die öffentlichen Strukturen in den Fokus nehmen. Diese Spannung zieht sich durch die gesamte Umfrage.

Richtlinien für Korruption in Missionswerken

Von den 33 untersuchten Missionswerken gaben 21 (64%) an, dass es für die Mitarbeiter Korruptionsrichtlinien gibt. Zwölf Werke (36%) mussten eingestehen, dass sie keine Richtlinien besitzen. Absolut bemerkenswert ist, dass von den 21 Werken mit Richtlinien nur zwei (!) angaben, dass diese Richtlinien

Wie viele Missionsgesellschaften haben Korruptionsrichtlinien?



Richtlinien mündlich
 Richtlinien schriftlich
 keine Richtlinien

schriftlich vorlägen. 19 andere Werke kommunizieren ihre Haltung den Mitarbeitern gegenüber ausschließlich mündlich.

Die Größe des Missionswerkes spielt dabei keine Rolle: Von den elf großen Missionswerken mit mehr als hundert Mitarbeitern, die antworteten, besitzt nur eine einzige (!) Mission schriftliche Richtlinien, sieben kommunizieren ihre Regularien mündlich, fünf haben überhaupt keine Richtlinien. Diese Werte bleiben gleich, egal, wie alt die jeweilige Organisation ist.

Generell lässt sich bei fast allen Missionsgesellschaften ein großer Nachholbedarf feststellen.

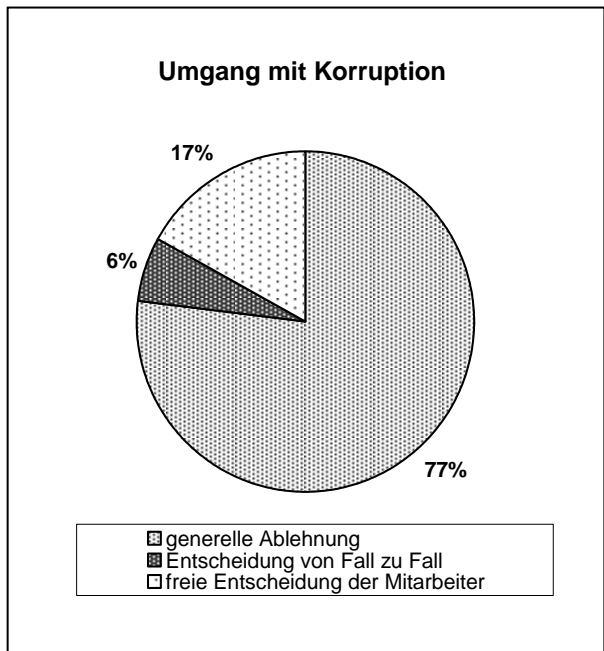
Da viele der befragten Missionswerke mit ausländischen Partnerorganisationen zusammenarbeiten, wurde auch nach Korruptionsrichtlinien der Partner gefragt. Neun Missionen bestätigten, dass die Partnermissionen solche Regularien besitzen, 18 war nicht bekannt, ob es solche gäbe, neun mussten bestätigen, dass die Partner keine Regelungen haben. Die (hohe) Zahl des Nichtwissens sticht dabei heraus und verstärkt den Eindruck, dass kaum eine Partnerorganisation Richtlinien besitzt. Denn wenn der Partnerorganisation Korruptionsfragen wichtig wären, müsste das den deutschen Werken bekannt sein. Im Vergleich zu den befragten deutschen Missionen hätten somit die ausländischen Partnerorganisationen noch seltener Korruptionsrichtlinien.

Bei der Frage, ob das Missionswerk sich schon intensiver mit Korruptionsfragen auseinandergesetzt habe, antworteten elf mit „Ja“, 22 mit „selten“. Niemand hatte

sich „noch nie“ mit Korruption beschäftigt (was spätestens mit der Beantwortung des Fragebogens auch obsolet geworden wäre). Damit ist klar: Generell lässt sich bei fast allen Missionsgesellschaften ein großer Nachholbedarf feststellen. Angesichts der von allen bestätigten erheblichen Dimension von Korruption in den Einsatzgebieten ist dieses Ergebnis frappierend.

Umgang mit Korruption vor Ort

Die entscheidende Frage, wie sich Mitarbeiter vor Ort im Korruptionsfall verhalten sollen, zeigt wieder ein einheitliches Bild. 27 der 33 Missionen geben an, dass die Mitarbeiter Bestechung generell ablehnen (sollen). Nur zwei Werke geben an, man könne nur von Fall zu Fall entscheiden, sechs überlassen die Entscheidung den Mitarbeitern vor Ort. Niemand kreuzte die Möglichkeit an, eine Entscheidung über Bestechung je nach Höhe der Summe zu treffen. Doppelantworten waren hier möglich, was darauf schließen lässt, dass es innerhalb eines Werkes unterschiedliche Handhabungen (oder länderspezifische Unterschiede?) gibt.



Bei diesem klaren Ergebnis zeigt sich wiederum kaum ein Unterschied zwischen großen und kleinen oder zwischen alten und jungen Missionswerken. Allerdings gaben nur größere Missionswerke an, dass man von Fall zu Fall entscheiden könne bzw. dass man den Mitarbeitern vor Ort freie Hand lasse. Bei kleineren Missionswerken gab es diese Ausnahmemöglichkeiten nicht, dort herrscht von daher eine striktere Haltung vor.

Eine rigide generelle Vorgabe kann in der Praxis vor Ort eher hinderlich sein.

Natürlich kann man die Frage stellen, ob sich Missionare vor Ort immer an diese strikten Vorgaben halten. Dass dies wohl nicht immer der Fall ist, zeigt eine Umfrage, bei der (versehentlich?) ein Antwortbogen von Missionaren beigelegt war, aus dem hervorging, dass man für Polizisten bei Straßenkontrollen immer kleine Geschenke dabei habe. Zwar sei man nicht bereit, auf Geldzahlungen einzugehen, versuche aber mit anderen Mitteln, die Kontrolleure zufrieden zu stellen. Allein dieses Beispiel zeigt, dass eine rigide generelle Vorgabe in der Praxis vor Ort eher hinderlich sein kann und eine „dritte Lösung“ zwischen Korruption und Totalverweigerung erschwert.

Die konsequente Handhabung der Missionen spiegelt wiederum ihre evangelikale Theologie und Ethik wider, die sich stark an den Leitlinien der Bibel ausrichtet. In den biblischen Texten werden Bestechungsversuche und Bestechungsgeschenke explizit abgelehnt. Evangelikale fühlen sich diesem biblischen Ethos auch heute noch verpflichtet und lehnen eine „Situationsethik“ ab.

Im Vergleich dazu ist eine solche Radikalität des Vorgehens gegen Korruption

in der Dritten Welt im Rahmen der kirchlichen Missions- und Hilfswerke eher umstritten. Cremer wendet sich z.B. gegen eine „Null-Toleranz-Vorgehensweise“. „Das Ziel der Korruptionskontrolle ist dem Entwicklungsziel untergeordnet und hat für dieses Ziel einen instrumentellen Charakter.“¹⁷ Damit steht er für das Prinzip, in Notlagen höherwertige Ziele auch durch eigentlich illegitime Handlungen zu erreichen. In solchen Fällen wäre eine Bestechungsleistung im Sinne eines ethischen Konflikts legitimiert.

Eine weitere Frage beschäftigte sich mit möglichen Unterschieden bei deutschen und einheimischen Mitarbeitern. Hinter der Frage stand die Vermutung, dass einheimische Mitarbeiter unter Umständen stärker für Korruption anfällig sein könnten als Mitarbeiter aus Deutschland. Dieser Eindruck wurde bestätigt, aber weniger klar als erwartet. 19 Missionen (42%) sahen keine Unterschiede bei den deutschen und einheimischen Mitarbeitern, 14 (31%) meinten, Einheimische seien stärker gefährdet, immerhin sieben (15%) sahen sogar die deutschen Mitarbeiter als gefährdeter an, offensichtlich, weil die Einheimischen hier mehr Geld erwarten können. Fünf Werke machten dazu keine Angaben. Auch hier waren Mehrfachantworten möglich, was wiederum darauf schließen lässt, dass es länderspezifische Unterschiede gibt.

Kirchen und Korruption

Die Missionsgesellschaften sollten auch die Korruptionsanfälligkeit einheimischer Kirchen beurteilen. Die Ergebnisse fielen hier fatal aus. 77% der Befragten meinten, auch die Kirchen in den Einsatzländern seien korrupt, nur 4,2% verneinten das, 18% waren „unsicher“. Wenn man davon ausgehen kann, dass

¹⁷ Georg Cremer, *Korruption begrenzen: Praxisfeld Entwicklungspolitik*, 2. Aufl. Freiburg: Lambertus, 2008, S. 144.

die Antwort „unsicher“ entweder auf und den einheimischen Partnern kommt oder kommen kann.



Andererseits ist eine knappe Mehrheit der Befragten überzeugt, dass in den Einsatzländern die Kirchen weniger bestochen werden, als die übrige Bevölkerung (52%). Aber auch hier sind 25% unsicher. 22% meinen, Kirchen würden genauso bestochen, wie nicht-christliche Einrichtungen. Generell sind also Kirchen wohl etwas weniger Opfer von Bestechungsversuchen, bestechen aber von sich aus genauso aktiv, wie die einheimische Bevölkerung.

Nichtwissen oder auf Verdachtsmomenten beruht, die aber nicht belegt werden können, ist davon auszugehen, dass die Zahl der korrupten Kirchen über 77% liegt. Diese Einschätzung bestätigt auch die Umfrage unter Verantwortungsträgern kirchlicher Missions- und Hilfswerke. 78% dieser Befragten gaben an, dass Korruption auch im kirchlichen Milieu der Einsatzländer „durchgängig präsent“ sei.¹⁸

Auch im kirchlichen Milieu der Einsatzländer ist Korruption „durchgängig präsent“.

Im Vergleich zur konsequenten Ablehnung jeder Art von Korruption bei den evangelikalen Missionswerken ist dieser Tatbestand auffallend. Die Missionare aus dem Ausland haben offensichtlich eine diametral andere Auffassung über Korruption als die einheimischen Kirchen, Gemeinden und Mitarbeiter.

Es ist zu vermuten, dass es dadurch zu nicht unerheblichen Spannungen zwischen den Missionaren aus Deutschland

Was kann man tun?

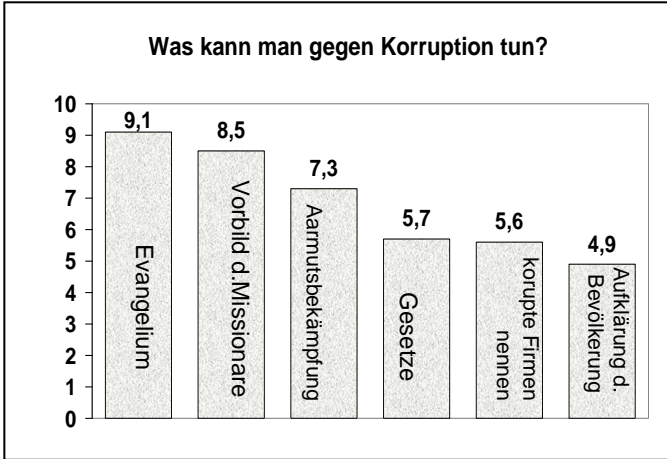
Bei der Frage nach Lösungsmöglichkeiten stechen in der Umfrage drei Antworten hervor: das Evangelium (9,1 auf der 10er-Skala), die eigene Vorbildfunktion (8,5) und die Armutsbekämpfung (7,3). Weniger Erfolg erwartet man von einer schärferen gesetzlichen Bekämpfung der Korruption (5,7), von der Veröffentlichung von Namen korrupter Firmen (5,6) oder von einer Aufklärung der Bevölkerung über die Folgen von Korruption (4,9), woraus eine gewisse Resignation spricht.

Diese Antworten verwundern nicht, ist doch die Evangeliumsverkündigung das Proprium der Missionen. Wie schon erwähnt erwartet man von der Hinwendung des Menschen zum Glauben auch konkrete Veränderungen des Lebensstils, eben auch eine klare Verweigerung gegenüber Bestechung. Andererseits kann – wie schon erwähnt – die rein individualisierte Sichtweise eine Engführung darstellen. Gerade das Phänomen der „korrupten Kirchen“ zeigt, dass ein christlicher Lebensstil nicht automatisch Verhaltensänderung bedeutet. Hier spielen offensichtlich noch andere Prägun-

¹⁸ Ahrens, S. 78.

gen und eben auch fehlerhafte gesellschaftliche Strukturen eine Rolle.

werden, ebenso der Lebensstil der Missionare, der häufig erst bestimmte



Begierden auslöst. Ethische Richtlinien für Kirchen und Werke, die auch Passagen über Korruption enthalten, könnten sich bewähren.

Konkretere Maßnahmen für den praktischen Alltag hat *Transparency International* entwickelt, die auch Anwendung in den Kirchen der Dritten Welt

Von daher wäre es wünschenswert, wenn sich die Missionsgesellschaften und ihre Partnerorganisationen vor Ort stärker in die allgemeinen Bemühungen um Korruptionsbekämpfung einschalten würden. So wichtig die Vorbildfunktion der einzelnen Christen im Lande ist: Persönliche Integrität muss mit strukturellen Veränderungen zusammengehen. Missionen sollten dabei nicht den Fehler der Vergangenheit begehen, von außen über die Menschen in ihren Einsatzländern zu urteilen oder vorschnelle Ratschläge zu geben. Im Sinne eines offenen Dialogs können sie aber wertvolle Hilfestellungen geben und Anreize schaffen, damit man der Bestechungsmentalität Herr wird.

Dabei sind für die deutschen Missionen natürlich die einheimischen Kirchen und Werke die ersten Ansprechpartner. Missionare können durch geeignete Schulungsmaßnahmen den einheimischen Christen die Relevanz des Themas vor Augen malen und geeignete Maßnahmen vorschlagen. Dazu zählt auch eine ökonomische Schulung für die Mitarbeiter vor Ort, die oft hilflos mit ausländischen Geldern hantieren müssen. Ebenso sollte der Umgang mit Geschenken bedacht

finden könnten.

Es gibt noch einen anderen Grund, warum sich Missionswerke intensiver mit dem Thema auseinandersetzen sollten. Im Falle eines Missbrauchs von Spendengeldern für Korruptionszwecke könnte das öffentliche Ansehen des Missionswerks Schaden nehmen. Ein konsequentes Vorgehen im Fall von Spendenmissbrauch und eine transparente Spendenpolitik sind daher ein Selbstschutz.

Bei aller ethischer Kompromisslosigkeit sollten kulturelle Konventionen nicht vergessen werden.

Die Leitlinien für Mitarbeiter in den Einsatzländern sollten bei aller ethischen Kompromisslosigkeit kulturelle Konventionen nicht vergessen. Die öffentliche Bloßstellung eines korrupten Mitarbeiters ist z.B. in vielen Ländern mit einer ausgeprägten Schamkultur kontraproduktiv. Im Bereich der Vetternwirtschaft sollte man den hohen Wert der Familie nicht unberücksichtigt lassen, selbst wenn man eine Vetternwirtschaft ablehnt. Hier müssen Wege gefunden werden, wie die Fürsorge für die Familie mit

einer transparenten und fairen Stellenbesetzung verbunden werden kann.

Die kirchlichen Missions- und Hilfswerke haben solche Zusammenhänge in den letzten Jahren erkannt.¹⁹ Es wäre auch den evangelikalen Missionen zu wünschen, dass sie konkretere Handlungsanweisungen für ihre Mitarbeiter formulieren. Darüber hinaus sollte in der Ausbildung und Fortbildung der Missionare größeres Gewicht auf den Umgang mit Korruption gelegt werden. Da die klare Trennung von missionarischer und sozialdiakonischer Arbeit auch bei evangelikalen Missionsgesellschaften mittlerweile fließend ist (72% der Missionswerke geben an, dass sie auch sozialdiakonisch arbeiten) und selbst klassische Missionswerke mittlerweile viel Geld für Entwicklungshilfeprojekte zur Verfügung stellen, wird die Frage der Mittel-

19 Christoph Stückelberger, Korruption bekämpfen: Eine drängende Aufgabe für Hilfswerke, Missionen und Kirchen, Bern: Brot für Alle, 1999; Markus Flückiger, Geschenk und Bestechung: Korruption im afrikanischen Kontext, Bonn: VKW, 2000; Cremer, Korruption begrenzen.

kontrolle wichtiger. Die Tendenz evangelikaler Werke, eine möglichst schlanke Verwaltung zu haben, damit viele Spendengelder direkt den Notleidenden zu Gute kommen, könnte sich als Bumerang erweisen, wenn dadurch die Gefahr des Spendenmissbrauchs steigt. Nachgewiesener Maßen können gut ausgestattete Missionsverwaltungen der Veruntreuung von Geldern besser vorbeugen als schwach besetzte Verwaltungen.²⁰ Auch hier scheint ein Umdenken nötig.

Trotz dieses Nachholbedarfs kann man die Arbeit der Missionswerke als einen wichtigen Beitrag für die Korruptionsbekämpfung betrachten, da durch die Evangeliumsverkündigung eine christliche Sozialmoral gestärkt wird. Mission schafft gewollt oder ungewollt ein Wertesystem, in dem nicht der private Nutzen, sondern das Allgemeinwohl im Vordergrund steht. Darin liegt der wesentliche Beitrag evangelikaler Missionsgesellschaften zur Überwindung eines der größten globalen Probleme der Welt.

20 Dieser Nachweis findet sich bei Cremer, S. 110.

Toleranz und Spannung: Islam und Christentum in Afrika südlich der Sahara

Detlef Blöcher

Dr. Detlef Blöcher ist 1. Vorsitzender der AEM. Er war als Zeltmacher im Mittleren Osten. Seit 1991 ist er Personaldirektor, seit 2000 Direktor der Deutschen Missionsgemeinschaft, Sinsheim. E-Mail: DBloecher@DMGint.de

Im Mai 2010 sorgte eine repräsentative Studie von „Pew Forums on Religion & Public Life“, USA (www.pewforum.org) zur Religiosität in Afrika für einige Be-

achtung, wenn diese auch eher durch irreführende Schlussfolgerungen in der Presse aufgefallen ist. So berichtete z.B. idea-Spektrum (16/2010, S.13): „Es gibt kaum noch Bekehrungen in Afrika“. Im Folgenden werde ich zeigen, dass dies eine eklatante Missinterpretation der Ergebnisse darstellt, und möchte an diesem extremen Beispiel einige grundsätzliche Aspekte zur Interpretation von empirischen Studien erklären.

Zur Pew Forum-Umfrage

Pew Forum ließ im Zeitraum Dez 2008 – April 2009 in 19 afrikanischen Ländern südlich der Sahara jeweils 1000 – 1500 Erwachsene statistisch auswählen und durch persönliche Interviews (in 51 Sprachen) zu ihren religiösen und politischen Überzeugungen sowie ihrer Lebenspraxis befragen. Im Tschad und Kongo waren einige Provinzen schwer zugänglich, so dass dort vor allem Stadtbewohner (das sind 70% bzw. 80% der Bevölkerung) befragt wurden. Die Studie umfasste 19 der 51 Länder in Afrika, darunter Länder mit vorrangig christlicher, islamischer oder gemischter Bevölkerung und mit unterschiedlicher Kolonialgeschichte. Dies ergab eine sehr breite Mischung von Ländern. Dabei waren viele bevölkerungsstarke Länder berücksichtigt, die zusammen mehr als 75% der Bevölkerung von Schwarzafrika umfassen, so dass die Umfrage tatsächlich als repräsentativ anzusehen ist.

Wesentliche Ergebnisse:

90% der Bevölkerung bezeichneten sich als Christen oder Muslime, und diese Religionsgemeinschaften wachsen weiter, doch findet kaum Wechsel zwischen den beiden Weltreligionen statt (S. 20; 24).

98 % der Christen glauben an Gott (S. 168; 171), 71% beten täglich (S. 204) und 77% gehen wöchentlich zum Gottesdienst (S. 159). Afrika gehört damit zu den am meisten religiösen Regionen weltweit (S. 3). 76 % der Christen verstehen die Bibel als das unfehlbare Wort Gottes (S. 26; 189f), und 80% leben missionarisch, d.h. möchten andere zu ihrem Glauben bekehren (S. 192)¹.

1 Weitere wichtige Ergebnisse sind:

Mehr als 90% der Christen sehen Religion als wichtigen Teil ihres Lebens (S.160) an. 95% der Christen glauben an den Himmel (S.172), 88% an die Hölle (S.173), 88% an Engel (S.175), 80% an Wunder (S.176), 60% an böse Geister (S.177),

50% an Zauberei (S. 178) – lediglich Äthiopien, Rep. Südafrika und Botswana liegen etwas darunter. 95% der Christen empfinden, dass sie in ihrem Land frei ihren Glauben leben können (S.7, 96-99; 283).

Viele Christen (und ebenso Muslime) bezeichnen die Angehörigen der anderen Religion als tolerant und ehrlich (S. 113; 119; 121; 127), und sehen kaum anti-christliche bzw. anti-muslimische Feindseligkeit (S. 114; 122). Doch halten 43% der Christen Muslime für gewaltbereit (S. 8; 114). Muslime bewerteten Christen positiver als Christen Muslime (S. 9). Doch wissen nur wenige Christen und Muslime etwas über die andere Religion (S. 100f).

72% der Christen (und Muslime) sind von Demokratie als Staatsform überzeugt (S. 90). Sie wünschen sich politische Führer, die religiös sind (S. 93), selbst wenn sie zur jeweils anderen Religion gehören (S. 94).

61% der Christen erwarten die Wiederkunft Jesu bereits zu ihren Lebzeiten (S. 183) (und jeder zweite Muslim die Errichtung des goldenen Zeitalters des Kalifats schon in den nächsten Jahrzehnten, S. 185).

60% der Christen möchten die Bibel als Grundlage der staatlichen Rechtsprechung haben (S. 289) und 63% der Muslime den Koran in gleicher Funktion. Viele Muslime befürworten die harten Strafen der Sharia (S. 291f) und 30% die Todesstrafe für Abwendung vom Islam (S. 50).

Arbeitslosigkeit, Kriminalität und Korruption wurden als die größten sozialen Probleme angesehen (S. 78-82), schwerwiegender als religiöse Konflikte (Ausnahme Nigeria und Ruanda).

Christen und Muslime sind in gleicher Weise besorgt über religiösen Extremismus, auch durch die eigene Glaubensgemeinschaft (S. 9; 277-282).

Etlche Christen in Äthiopien (35%), Tschad (26%), Guinea-Bissau (20%) und Uganda (15%) ließen selbst ihre Töchter beschneiden (S. 235).

Die meisten halten westliche Musik, Filme und Fernsehen als schädlich für die Moral in ihrem Land; trotzdem lieben 55 % der Christen die westlichen Medien (S. 92).

57% der Christen (und Muslime) sind überzeugt, dass Gott ihnen Wohlstand und Gesundheit schenken möchte (S. 197). In keiner Weltregion sehen Menschen so hoffnungsvoll in die Zukunft wie in Afrika (S. 16; 56).

50% der Christen haben bereits übernatürliche Heilungen (S.211) und Exorzismen (S. 214) sowie Gebeterhörungen (S. 221) erlebt, selbst wenn sie keiner Pfingstgemeinde angehören (S. 31).

Gleichzeitig integrieren viel Christen Elemente der alten afrikanischen Naturreligion in ihr tägliches Glaubensleben (S.4; 222f): 25% der Christen glauben, dass Opfer an ihre Ahnengeister sie vor Unheil schützen – in Tansania, Rep. Südafrika und Tschad waren es sogar mehr als 50% (S.4; 180). 24% bringen den Ahnengeistern sogar Opfer (S.223), schützen sich durch Amulette und Zauber vor Unglück (S.222) und 35% suchen bei Krankheit einen traditionellen Heiler (S.225) auf. Insbesondere diese schockierenden Ergebnisse führten zu einer heftigen Diskussion unter afrikanischen Kirchenleitern und Missiologen. Sind diese Daten wirklich zuverlässig? Findet sich so viel Synkretismus in den christlichen Gemeinden? Dabei muss jedoch sorgfältig beachtet werden, was die Befunde wirklich aussagen.

Methodische Grenzen

1. In jedem der 19 Länder wurden 1000-1500 Personen in persönlichen Interviews befragt. Daraus ergibt sich eine statistische Unsicherheit von $\pm 4\%$, d.h. der tatsächliche Wert (wenn eine sehr große Zahl befragt worden wäre) kann sich von dem durch die Stichprobe bestimmten Wert um $\pm 4\%$ unterscheiden. Die Zahl der befragten Christen bzw. Muslime entsprach ihrem Anteil in der Bevölkerung und lag zum Teil unter 100 (Christen in Djibouti, Mali, Senegal sowie Muslime in Botswana, Ruanda, Rep. Südafrika und Sambia), woraus sich eine statistische Ungenauigkeit von mindestens $\pm 10\%$ ergibt². Diese Unsicherheit gilt für jede berechnete Zahl, und zwei Ergebnisse müssen sich um deutlich mehr unterscheiden, damit der Unterschied als echt anzusehen ist. Ergo: Nur

Insgesamt fällt auf, dass Christen und Muslime sich in ihrer Meinung relativ wenig unterscheiden.

2 In der Pew-Studie wurden solch kleine Gruppen nicht statistisch ausgewertet.

große Unterschiede sind statistisch signifikant und echt.

2. Die Pew-Studie gibt deshalb auch den Median (Mittelwert) über alle 19 Länder der Studie an. Eine Mittelung über mehrere Länder verbessert zwar die statistische Unsicherheit. Beim Median werden die Angaben der jeweiligen Länder nach ihrer Größe sortiert und der Wert des Landes, das genau in der Mitte der Liste steht (bei 19 Ländern ist es das 10. Land) gilt als „Median“. Liegen aber die bevölkerungsstarken Länder (Nigeria, Äthiopien, Kongo) gemeinsam im oberen oder unteren Bereich der Liste, dann kann der Median sich erheblich vom Mittelwert unterscheiden, der auch deren Bevölkerungsgröße (und Anteil der Christen bzw. Muslime) berücksichtigt. Der Median von Christen, die auch animistische Praktiken ausüben, beispielsweise, betrug 23%; der Mittelwert (auf die Bevölkerung bezogen) jedoch nur 18%. Abweichungen in dieser Größenordnung können in beide Richtungen vorkommen. Beim Vergleich von Medianen ist darum Vorsicht geboten.

3. Bei der Pew-Umfrage hatten 90% der Befragten ihre Religionszugehörigkeit als Christ oder Muslim angegeben. Dieser Wert ist erheblich höher als in anderen Umfragen, z.B. *Gebet für die Welt* (Patrick Johnstone 2003), besonders für die dominierende Religion (S.64), und erstaunlich wenige Befragte outeten sich als Animist oder religionslos. Nun kann diskutiert werden, ob die Auswahl der Befragten nicht vollständig „zufällig“ erfolgte (etwa z.B. Stadtbewohner überrepräsentiert waren). Viel nahe liegender ist jedoch die Vermutung, dass die Interviewten sich möglicherweise aus opportunen Gründen der Mehrheitsreligion zugehörig erklärten und ihre (synkretistische) Volksfrömmigkeit kaschierten. Es ist nämlich zu bedenken, dass die Umfrage in Form von persönlichen Interviews durchgeführt wurde. Dies schränkt die Vertraulichkeit und Anonymität ein

und damit wahrheitsgemäße Antworten, besonders in einer Schamkultur. Interessanterweise entspricht der Anteil der Christen in der Pew-Studie ziemlich genau der Summe von Christen, Naturreligiösen und Religionslosen in P. Johnstone, *Gebet für die Welt* (2003). In diesem Fall würden die Antworten der „Christen“ in der Studie eigentlich eine Mischung von Christen, Säkularisierten und Anhängern afrikanischer Naturreligion darstellen.

4. P. Johnstone, *Gebet für die Welt* (2003) unterscheidet zudem zwischen traditionellen Christen und Evangelikalen. Letztere machen nur die Hälfte (Uganda, Kenia), ein Drittel (Äthiopien, Sambia), ein Viertel (Liberia, Mosambik, Ghana, Ruanda, Rep. Südafrika, DR Kongo) oder gar weniger als ein Zehntel (Djibouti, Senegal, Guinea-Bissau, Kamerun) der Christen aus, während die große Mehrheit eine nicht-evangelikale Frömmigkeit lebt. Die Angehörigen von katholischen, orthodoxen (Äthiopien), evangelischen Großkirchen und (teilweise synkretistischen) *independent African* Kirchen stellen somit die große Mehrheit. Die Umfrage analysiert vor allem deren Religionspraxis, während die Minderheit von „Evangelikalen“ statistisch kaum ins Gewicht fällt. In der Pew-Studie fällt nämlich auf, dass synkretistische Praktiken von Christen gerade in solchen Ländern zu finden sind, in denen es wenige evangelikale Christen gibt. Die Umfrage gibt somit vor allem die Volksfrömmigkeit der „volkschristlichen“ Bevölkerungsmehrheit wieder.

5. Von den „Christen“ gaben 24% an, heidnische Riten zu praktizieren (S. 223). Dies heißt jedoch nicht, dass jeder Christ deutlich synkretistisch ist, sondern, dass in der (heterogenen) Gruppe von „Christen“ eine Minderheit von 24% enthalten ist, die animistische Riten praktiziert. Dies sind möglicherweise Personen mit einer geringen Kirchenbindung oder Zuhörigkeit zu einer christ-

lichen Sekte. Die Angabe ist aber nicht auf die Christen allgemein zu beziehen.

6. Zudem muss die Wortbedeutung und soziale Funktion von „heidnischen Riten“ mitbedacht werden. Die Umfrage war in über 60 afrikanischen Sprachen durchgeführt worden (S. 1). Haben die Kernbegriffe in allen Sprachen die gleiche Bedeutung? Wer wird unter einem „traditional healer“ verstanden, ein Kräuterdoktor oder ein Schamane? Haben Riten jeweils die gleiche soziale Funktion? Was kommt bei uns an, wenn wir afrikanische Lebensäußerungen in unserem europäischen Kontext interpretieren? Wie werden Afrikaner z.B. den Blumenschmuck auf unseren Friedhöfen deuten, möglicherweise als Verehrung der Verstorbenen?

7. Die Volksfrömmigkeit und religiöse Randgruppen sind nicht nur im Christentum zu finden, sondern auch im Islam, der zweiten stark wachsenden Religion in Afrika. Auch dort finden wir eine Mischung von Menschen mit einer „orthodoxen“ Theologie und einem mehr pragmatischen Volksglauben. Das mag auch erklären, warum sich die Meinung und Praxis von Christen und Muslimen relativ wenig unterschieden hat. Die Volksfrömmigkeit beider Gruppen ist möglicherweise relativ ähnlich.

8. Aus zeitlichen und räumlichen Korrelationen darf nicht leichtfertig auf Ursache-Wirkungs-Beziehungen geschlossen werden. So gibt es beispielsweise eine jahreszeitliche Korrelation zwischen der Häufigkeit von Störchen und der Geburt von menschlichen Babys, doch keiner schließt daraus, dass der Klapperstorch die Babys bringen würde.

9. Zudem muss die Möglichkeit von zufälligen Häufungen (statistisch signifikanten Clustern) berücksichtigt werden, etwa bei einem hohen Vorkommen richtiger Lotto-Zahlen in der Umgebung von einigen Kernkraftwerken (und niedrigem bei anderen KKW's).

10. Empirische Ergebnisse müssen darum sorgfältig interpretiert werden und dürfen nicht banal verkürzt werden, wie es in dem einleitenden Beispiel leider geschehen ist. Der Befund, dass wenige Afrikaner vom Islam zum Christentum konvertieren und umgekehrt (S. 24), wurde dort zusammengefasst in der absurden These, dass es in Afrika heute nur noch wenige Bekehrungen gebe. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Heute kommen nämlich in Afrika mehr Menschen zum Glauben an Jesus als in jeder anderen Zeitepoche. Jeder neugeborene Mensch ist zunächst von Gott getrennt, auch wenn er in einer christlichen Familie geboren wurde, und bedarf der Lebenswende. Natürlich würde ich es mir wünschen, dass darunter noch mehr Söhne und Töchter Ismaels wären, doch sind Umkehrschlüsse logisch nicht zulässig.

Zusammenfassung

Empirische Studien sind unerlässlich, wenn wir uns nicht nur auf subjektive Vermutungen und Mythen stützen wollen, denn mancher persönliche Eindruck täuscht. Die statistischen Unsicherheiten

(Fehlergrenzen) lassen sich mathematisch einfach berechnen. Doch es ist viel schwieriger, die systematischen Fehler und methodischen Einschränkungen abzuschätzen. Dafür muss die Studie auf ihre grundsätzlichen Denkvoraussetzungen, weltanschaulichen Grundannahmen, methodischen Einschränkungen und Tools hin hinterfragt werden. Oft nimmt eine Methodik (oder Fragetechnik) bereits die Ergebnisse vorweg. Die empirischen Ergebnisse müssen zudem sorgfältig betrachtet werden. Was sagen sie tatsächlich aus und welche Fragen lassen sie offen? Aus den Ergebnissen werden logische Schlüsse gezogen, doch muss in sozialwissenschaftlichen Studien jeweils die Wortfeldbedeutung und soziale Funktion des Untersuchungsgegenstandes berücksichtigt werden. Sonst können solch krasse Fehler unterlaufen wie in dem eingangs genannten Beispiel. Darum brauchen wir einander, die Diskussion unter Fachkollegen, gegenseitige Ergänzung und kritische Betrachtung, wie es die Bibel sagt: „Ohne Ratgeber sind Pläne zum Scheitern verurteilt; aber wo man gemeinsam überlegt, hat man Erfolg“ Spr 15,22.

Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst

Bericht vom dritten Lausanner Kongress für Weltevangelisation 2010 in Kapstadt, Südafrika

Vor wenigen Wochen kehrten 4200 Delegierte aus 197 Ländern (mehr als zwei Drittel aus Afrika, Asien und Lateinamerika) vom dritten Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Kapstadt nach Hause zurück. Die Taschen sind gefüllt mit Ressourcenmaterial, neue Kontakte sind geknüpft und viele Eindrücke aus den sieben Kongresstagen müssen noch verarbeitet werden. Leider

befinden sich die rund 200 Delegierten aus China nicht darunter. Sie konnten nicht ausreisen und ihr Beitrag wurde am Kongress von allen vermisst.

Die Tage standen unter dem Thema *Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst* (2. Kor. 5,19). Dieser Text war der Leitfaden des Kongresses. Vom 17. – 24. Oktober standen die Einheit des Leibes Christi, die Herausforderungen der heu-

tigen Zeit und die Antworten der globalen Gemeinde im Mittelpunkt. Zentral dabei war das Wort Gottes. Jeder Tag begann mit dem gemeinsamen Studium des Epheserbriefes in Sechser-Gruppen anhand der induktiven Methode. So kam eine Vielfalt von bereichernden Beobachtungen und Einsichten zusammen. Dieser tägliche Einstieg mit dem Wort Gottes war ein prägender Faktor, der eine Stärke des Kongress war und sicherlich entscheidend sein wird in der Umsetzung der Impulse. Unser Handeln muss gegründet sein in Gottes Wort.

Hauptthemen des Kongresses

Der Kongress hatte die drei Hauptmotive: das Evangelium, die Welt und die globale Gemeinde. Unter diesen Leitthemen wurden verschiedene wichtige Punkte angesprochen: Jesus Christus, der die Wahrheit ist; Versöhnung, die uns Christus ermöglicht; Verkündigung des Wortes für Menschen anderen Glaubens, motiviert durch die Liebe Christi; die Prioritäten der globalen Gemeinde; Integrität der globalen Gemeinde und partnerschaftliches Miteinander im Leib Christi zur Erfüllung des Missionsbefehles. Am Nachmittag standen diverse Workshops und Möglichkeiten zum Dialog auf dem Programm. Einheit und Vielfalt kamen zum Tragen. Vielfalt der Themen in der Einheit dessen, dass wir in Christus versöhnt sind.

Angesprochene Aspekte des Kongresses

Wie bereits erwähnt stand das Wort Gottes im Zentrum. „Eradicate Bible poverty“ (Bibelarmut ausrotten) war einer der roten Fäden des Kongresses. Armut hat verschiedene Facetten. Die Tatsache, dass von 8000 Sprachen die Bibel in nur 400 Sprachen vollständig übersetzt ist, stellt einen Aspekt der Armut dar. Bei diesem Thema wurde betont, dass ein Vorantreiben der Übersetzungsarbeit die

mündliche Verkündigung der guten Nachricht durch das Erzählen der biblischen Geschichten in einer für die Zuhörer relevanten und verständlichen Art nicht ausschließt.

Ein anderer Aspekt war die Integration von Kunst in verschiedenen Formen. Bilder, Farben, Theater, Tanz waren nicht nur dazu da, Auge und Ohr etwas zu „kitzeln“, sondern waren kraftvolle Medien zur Verkündigung der Botschaft, wofür viel Zeit, Können, aber auch Gebet investiert wurden.

Ein weiterer Aspekt war die Vielfalt im Lobpreis. Das Buch der Offenbarung sagt uns, dass aus jeder Sprache Menschen Gott vor seinem Thron anbeten werden. Im Lobpreis, welcher verschiedene Stile und Traditionen aufgriff, wurde das sichtbar. Das Ziel war nicht, die 4000 Teilnehmer in eine bestimmte Stimmung zu versetzen, sondern Gott im Zentrum zu haben.

Neben den Lehrteilen, welche jeweils bis zu 14 Minuten einnahmen, berichteten immer wieder Menschen aus ihrem persönlichen Leben. So eine junge Frau aus Nordkorea, welcher in ihrem jungen Leben alles genommen wurde, die aber Christus gewonnen hat und sich nun darauf vorbereitet, ihren Brüdern und Schwestern Christus bekannt zu machen.

Am Abend wurde unter dem Thema „God is on the move“ (Gott bewegt die Welt) anschaulich gezeigt, wo Gottes Königreich wächst. Ebenso deutlich wurde aber auch gezeigt, welche Herausforderungen da sind, sei es HIV/Aids, Menschenhandel, Einschränkung der Glaubensfreiheit oder Migration. Hier wurde die globale Gemeinde in ihrer sozialen Verantwortung angesprochen.

Die Zukunft der Lausanner Bewegung

Der Vorsitzende der Lausanner Bewegung, Doug Birdsall, äußerte klar, dass Lausanne sich nicht in eine Institution

verwandeln will. Lausanne will kreativ, produktiv, organisch und auch unvorhersehbar bleiben.

Am Ende des Kongresses wurde der erste Teil der Kapstadt-Verpflichtung vorgestellt. Chris Wright und ein globales Team von Theologen haben im vergangenen Jahr daran gearbeitet. Sie ist eine Deklaration unserer evangelikalen Überzeugung und ein Aufruf zum Handeln. In der Präambel beschreiben die Autoren das Vermächtnis des ersten und zweiten Kongresses. Danach folgt in zehn Punkten eine Glaubensverpflichtung. Der zweite Teil, in dem es um den sozialen Aspekt des christlichen Glaubens gehen soll, wird Ende November veröffentlicht werden.

Was das Vermächtnis von Lausanne III ist, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Lindsay Brown, internationaler Direktor der Lausanner Bewegung, hat in seiner Predigt am Abschlussabend folgende Hoffnungen formuliert: Erstens, die Einzigartigkeit von Jesus Christus und die Wahrheit des Evangeliums muss bleiben. Zweitens, es zeigt sich erneut die Herausforderung, „das Zeugnis von Jesus Christus und seiner Lehre in allen Teilen der Welt zu bekennen – nicht nur geographisch, sondern in allen Teilen der Gesellschaft, sowie auch im

Bereich der Ideen“. Drittens, ein Entstehen von fruchtbaren Partnerschaften und Freundschaften ist anzustreben, wo nicht Wettbewerbsgedanken herrschen, sondern wo man sich über alle Unterschiede hinweg die Hände reicht, damit das Evangelium an die Enden der Erde gelangt. Viertens, lebt die Hoffnung, dass der Kongress neue, kreative Initiativen hervorbringt.

Wird dies geschehen? Ich denke ja, wenn wir nur bereit sind, auf Gott und einander zu hören, mit Gottes Hilfe Partnerschaften eingehen, Projekte starten und im Gebet zusammen stehen. Ich bin dankbar, dass ich Teil dieser Konferenz sein konnte. Wir leben in einer Welt mit viel Zerbrochenheit und großen Bedürfnissen. Dies wurde nie beschönigt. Die Hoffnung, die wir in die Welt tragen liegt aber nicht in unserer Stärke begründet, sondern in Gott, der uns gesandt hat.

Unter <http://www.lausanne.org/>, <http://conversation.lausanne.org/de> und <http://www.lausanne.org/cape-town-2010> findet man die Kapstadt-Verpflichtung sowie Videos, Podcast und Dokumente von der Konferenz und kann Kapstadt nochmals miterleben.

*Regula Zurschmiede, AEM Schweiz /
Jugend mit einer Mission*

Rezensionen

Eckhard Schnabel, *Paul, the Missionary: Realities, Strategies and Methods*, Nottingham: IVP/Apollos, 2008. 480 S., 17 GBP.

Dieser Band ist größtenteils eine Kurzfassung des Paulusteils von Schnabels umfangreicher Studie *Urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, 887-1424). Doch geht er auch darüber hinaus, indem er neben dem Verlauf der

paulinischen Mission stärker nach Strategien und Methoden des Apostels fragt. Zunächst diskutiert und definiert Schnabel die Begriffe Missionsstrategie und Methode, beschreibt das Ziel der Mission, zeigt die Problematik der Suche und Anwendung von Missionsmethoden auf und spricht grundlegende hermeneutische Fragen an. Inwieweit handelt es sich bei den Berichten von der Mission

des Paulus schlicht um Beschreibung? Was und wie viel davon hat mit welchen Gründen gleichzeitig auch normativen Charakter für christliche Mission?

Kapitel zwei gibt einen Überblick über den Ablauf der paulinischen Mission (39-122). Nach einführnden biographischen Angaben und der Betonung, dass es sich bei dem Damaskusereignis um eine Bekehrung und Berufung des Paulus gehandelt hat, geht es um das Verhältnis des Paulus zu Jerusalem. Dann wird sein Dienst in fünfzehn Phasen beschrieben, wobei darauf hingewiesen wird, dass der Begriff „Missionsreise“ irreführend sei. Im Dienst des Evangeliums hat Paulus um die 25.000 km zurückgelegt. Im dritten Kapitel zeichnet Schnabel nach, wie Paulus in einzelnen Briefen von seiner Missionsaufgabe spricht (123-54). In ihnen erweist sich Paulus als Missionar, Pastor und Theologe (151-54, wenig zu den programmatischen Aussagen in Röm 11 und zu Röm 14f).

Anschließend beschreibt Schnabel die Missionsverkündigung des Paulus (155-208) vor jüdischen und heidnischen Hörern sowie die Entfaltung des Evangeliums vor Behörden. Zur ideologischen Konfrontation gehört die Verkündigung Jesu als Messias und Herr (kyrios). Die kulturelle Konfrontation geschieht in der Erläuterung des Evangeliums. Pastorale Konsolidierung findet in der Ermutigung und Ermahnung der Gläubigen statt. Zudem ereignet sich apologetische Konfrontation in der Verteidigung des Evangeliums. So verstanden ist die Missionsverkündigung nicht auf die missionarische Erstverkündigung begrenzt, sondern erstreckt sich auf die ganze Verkündigung einschließlich derjenigen im gemeindlichen Kontext, die als Frucht der Mission von ihr nicht zu trennen ist.

Zu den Missionszielen des Paulus (209-55) gehören die Verkündigung des Evangeliums an Juden und Heiden, die Mobilität der Missionare, die Bekehrung Einzelner, die Gründung von Gemeinden,

die Unterweisung der Bekehrten und Weitergabe des Missionsauftrages an die Gemeinden indem neue Missionare ausgebildet und gefördert werden.

Weiter beschreibt Schnabel ausführlich die Missionsmethoden des Paulus (258-373). Dazu gehört die Bedeutung von Städten, Regionen und Provinzen sowie von Synagogen, Marktplätzen, Schulräumen, Werkstätten und Privathäusern. Paulus war sich der ethnischen Herkunft, Schicht und Kultur seiner Hörer bewusst und hat sie in seinem Dienst berücksichtigt. Ferner geht es um seine Rolle als Verkündiger in der Öffentlichkeit, um die Überzeugungskraft der Botschaft und die Art ihres Vortrags, um die Glaubwürdigkeit des Botschafters und um zwölf Erklärungen für den Erfolg der Botschaft, die allerdings dem Gebet der Missionare und dem Wirken Gottes nicht Rechnung tragen (370-73).

Abschließend umreißt Schnabel auf diesem Hintergrund die Aufgaben der Mission im 21. Jh.: Berufung und Sendung von Missionaren, der Inhalt der Missionsverkündigung, Evangeliumsverkündigung und Gemeindegründung, die Unterweisung der Nachfolger Jesu, Zweck und Auftrag örtlicher Gemeinden, die Herausforderung durch Kultur und die ungeminderte Macht Gottes, sein Heil bis an die Enden der Erde durchzusetzen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und verschiedene Register beenden den Band.

Schnabels Studie besticht durch ihre Gründlichkeit und Nüchternheit. Er zeigt, wie viel und wie wenig wir von der Mission des Paulus tatsächlich wissen. Wiederholt setzt er sich mit verschiedenen Thesen und Programmen auseinander, die den Apostel vor ihren Karren spannen wollen. Insofern ist das Buch heilsam für Missionare und Missiologen, die schnell und hermeneutisch unreflektiert von ihrer eigenen Praxis, Erfahrung, Strategie und Vision her auf Paulus zurückgreifen, teilweise sehr se-

lektiv den Paulus des NT wahrnehmen, auf wenige einfache Prinzipien reduzieren und manche paulinische Herausforderung und Korrektiv übersehen. Auch die Fehlanzeigen sind heilsam: Manches, was heute hoch gehandelt wird, spielte anscheinend für Paulus keine Rolle.

Vielleicht ist Schnabels Buch in Manchem zu zurückhaltend. Dennoch bietet gerade die gründliche Arbeit an den neutestamentlichen Texten viele neue Einsichten in die damalige Mission und reichlich Inspiration für Missionare, Missiologen, Studierende und Neutestamentler. Durchweg zeigt sich, dass Schnabel selbst einige Jahre als Missionar gearbeitet hat und bis heute der Mission in vielfältiger Weise verbunden und mit ihren Herausforderungen vertraut ist.

*Prof. Dr. Christoph Stenschke,
Forum Wiedenes und
University of South Africa*

Dana L. Robert, *Converting colonialism: visions and realities in mission history, 1706-1924* (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids: Eerdmans, 2008, 304 S., 26,40 USD.

Die Herausgeberin des Sammelbandes lehrt Kirchen- und Missionsgeschichte an der Boston University und plädiert gegen die generelle Ablehnung von Mission sowie für eine Differenzierung der Vergangenheit, insofern der konkrete Kontext zu berücksichtigen sei. Die weiteren Autoren sind international tätige Kirchen- und Missionshistoriker aus Afrika, den USA und Großbritannien, zu denen die Herausgeberin erklärt: „They treat the modern missionary movement [...] as a pragmatic product of the historical encounter between Western Christianity and local settings.“ (S.5)

Daniel Jeyaraj untersucht Berichte der Tranquebar-Mission über die indische Kultur mit ihrem Einfluss auf Missionsgesellschaften und das westliche Denken des 18. Jahrhundert. Roy Bridges beschreibt das Zusammenwirken von Mis-

sion und Imperialismus in Ost-Afrika im Zeitraum von 1844-1890. Geografische/ethnologische Berichte der Missionare und der Aufbau eigener Infrastrukturen seien Vorarbeiten für spätere Vorstöße Großbritanniens gewesen.

Andrew Porter beleuchtet die Wirkung von Imperien-Konzepten auf das missionarische Denken und beschreibt, wie die britische Besetzung des Nahen Ostens/Nordafrikas und das Zusammentreffen mit dem Islam eschatologische Entwürfe formte und Islam-Angst bzw. missionarischen Einsatz förderte.

C. Peter Williams behandelt die wegweisenden Drei-Selbst-Ideale von Henry Venn (Church Missionary Society). Die britisch-anglikanische Siedlungspolitik habe die bestehenden einheimischen Kirchen im 19. Jahrhundert sehr herausgefordert und schließlich entmündigt.

Richard Elphick führt diesen Gedanken bei Entwicklungen in Südafrika von 1890-1914 weiter. Die Rassentrennung durch Teile niederländisch-reformierter Christen skizziert er als eine Antwort nationalistischer Identität auf den lokalen Kontext, welche das Anliegen von Gleichheit aushöhlte.

Dana Robert setzt bei der Bedeutung von Familie für die angloamerikanische Mission an. Der Gedanke des „christlichen Heims“ habe großen Einfluss auf die protestantische Missionsarbeit unter/durch Frauen gehabt, was wiederum lokale Gegebenheiten veränderte. Eleanor Jackson beschreibt sodann die Rolle einheimischer Evangelisten in Bengalen/Ostindien, analysiert ihre Arbeit und präsentiert sogar eine kommentierte Namensliste einheimischer Pioniere. Die Art der Bildungsangebote durch Missionare zeige zudem, wie Missionstheorie durch den Kontext geformt wurde.

Der Sinologe R. G. Tiedemann beleuchtet die römisch-katholische Mission im China des 19. Jahrhunderts, welche einer lebendigen Untergrundkirche begegnete. Tiedemanns These besagt, dass im Grun-

de einheimische Gläubige China im 19. Jahrhundert evangelisierten.

Abschließend erfasst der afrikanische Historiker J. F. A. Ajayi exemplarisch die Wirkung ausbildender Missionsschulen auf westafrikanische Eliten. In Spannung zur kolonialen Autorität galten Missionare als Instrument, um Nationalismus und säkulare Bestrebungen gegen eine bibel-orientierte Politik zu unterstützen.

Formal gesehen ist der Paperback-Sammelband gut gelungen und praktisch zu handhaben, die Fußnoten verweisen detailliert auf einschlägige Literatur oder kommentieren den jeweiligen historischen Hintergrund. Eine Fundgrube missiologischer Forschung ist die Bibliographie (25 Seiten), ebenso dienlich ist das ausführliche Stichwortverzeichnis. Die verschiedenen Autoren bleiben durchgehend dem oben genannten Forschungsansatz treu, insofern ihr Anliegen die Berücksichtigung ethnisch-kultureller Eigenheiten, die Analyse historischer Kausalitäten sowie generell eine differenzierte sozio-kulturelle Analysen ist. Das Interesse mancher Leser an biblisch-theologischen Bezügen wird nur in Ansätzen bedient und vielmehr auf die geschichtlichen Geschehnisse gelenkt. Der vorliegende Abriss des „langen“ 19. Jahrhunderts überzeugt letztlich durch sein Themenspektrum und die detaillierten Analysen.

Der Zusammenhang von Mission und Kolonialismus wird hier nachvollziehbar thematisiert, ebenso die missionarischen Vorstöße für Menschenrechte und Abschaffung von Sklaverei. Auch zeigt sich die Verbindung von pragmatischen und geistlichen Anliegen, eingebettet in konkrete historische Zusammenhänge, welche die ernüchternde und gleichzeitig hoffnungsvolle Komplexität der Missionsgeschichte aufzeigen. Alles in allem ein nützlicher Sammelband für Missiologen und missiologisch Interessierte auf der Suche nach einem realistischen Bild

von Mission und Kolonialismus – nützlich sowohl für weitere Forschung als auch für apologetische Argumentationen.

Daniel Vullriede M.A., Theologe, Jena

David A. Kerr and Kenneth R. Ross (eds), *Edinburgh 2010. Mission Then and Now*, Oxford: Regnum Books International, 2009, 343 S., 36 USD.

Vor hundert Jahren im Juni fand in Edinburgh/Schottland die bisher bedeutendste Weltmissionskonferenz statt. 90 Jahre danach forderte John Pobee (Ghana) die Kirchen, Missionen und die Universitäten Schottlands auf, das Jubiläum 2010 gründlich vorzubereiten. Schottland nahm die Herausforderung an und 2001 wurde das *Scottish Towards 2010 Council* gegründet. Unter der Leitung von Professor Kenneth Ross, meinem hochgeschätzten Kollegen an der Universität von Malawi und dann der Leiter der Missionsabteilung der Church of Scotland, und Professor David Kerr von der Universität Lund in Schweden fanden dann jährliche *Edinburgh 1910 Review Conferences* statt.

Edinburgh 1910 hatte seine Arbeit in acht Kommissionen getan, und die *Review Conferences* nahmen jedes Mal einen der acht Berichte zum Thema. David Kerr gab jeweils eine knappe Einführung, und zwei Hauptreferate bemühten sich, (1) den Report in seinem ursprünglichen Rahmen zu verstehen, (2) die Entwicklungen zum Thema des Berichtes seitdem zu sehen, und (3) einen Blick in die Zukunft zu werfen. Das vorliegende Buch reflektiert diese Arbeit. Zu jeder Kommission enthält es eine gute Einführung von David Kerr, und dann meist zwei Artikel zum Thema. Kommission 3 (Ausbildung der Missionare) und Kommission 4 (Heimbasis der Missionen) haben nur einen Artikel; Kommission 8 hat fünf Artikel und prägte die Konferenz. Hierin sehe ich eine Verschiebung des Hauptanliegens von Kommission 1 (Das Evan-

gelium in die ganze nicht-christliche Welt tragen) zu Kommission 8 (Zusammenarbeit und Förderung der Einheit).

Edinburgh 1910 wurde von den klassischen Missionen organisiert, die auf die Grosse Erweckung (1734/1792) zurückgehen. Deswegen ist es angebracht, dass der erste Artikel zur Kommission 8 aus der Sicht des Weltrates der Kirchen geschrieben ist. Samuel Kobia schreibt, etwas defensiv, „dass der Weltrat der Kirchen nicht das Interesse an der Evangelisation verloren hat“ (248), obwohl es zu Zeiten „unkritische Bejahungen politischer und sozialer Entwicklungen gegeben hat“ (245), nur muss solche Evangelisation „eingebettet sein in ganzheitliche Mission und verbunden werden mit der Ausstrahlung und Erleuchtung, die durch lebendige missionale Gemeinschaften geschieht“. (248) Kobias Artikel reflektiert die Schwerpunktverschiebung, die *Edinburgh 1910* eingeleitet hat, und ist zugleich ein Teil hiervon.

Die Evangelikalen Missionen waren in *Edinburgh* nur die kleine Schwester mit weniger als 5% der Delegierten. Rose Dowsett untersucht Kommission 8 aus evangelikaler Perspektive. Sie sieht zu recht die Wurzeln der Konferenz in der Großen Erweckung, die in Großbritannien und Amerika zwei Millionen neue Mitglieder in die Kirchen brachte und die Kirchen in Deutschland und Umgebung gründlich neu belebte (251). Sodann weist sie auf *Edinburghs* „fatalen Fehler“ (253) hin: In ihrem Bestreben, die (organisatorische) Einheit zu erreichen, öffnete sich die Konferenz sowohl für den hochkirchlichen (anglo-katholischen) Flügel der Anglikanischen Kirche wie auch für ihren liberalen Flügel. Die anglo-katholische Forderung, die Mission im (christlichen) Südamerika aus den Beratungen der Konferenz zu verbannen, wurde akzeptiert, und es wurde der Prozess eingeleitet, „der immer mehr Kirchenführer in die Missionsbewegung brachte und ihnen eine immer

größere Rolle einräumte“ (254), und damit die Verantwortung für die Weltmission von den Gesellschaften auf die Kirchen verschob.

Die Katholiken waren nicht zur Konferenz eingeladen, trotzdem ist es berechtigt, dass John Radano zur Konferenz Stellung nimmt und die (wachsende) Übereinstimmung zwischen Protestanten und Katholiken betont. Er hofft sogar, dass das 500jährige Jubiläum der Reformation 2017 von Katholiken und Protestanten gemeinsam gefeiert werden kann. Die Orthodoxen waren ebenfalls nicht dabei, zum einem weil sie keine Missionsgesellschaften hatten, und zum anderen weil, wie Viorel Ionita betont, Mission „ausschließlich die Aufgabe der Kirche ist“ (266).

Cecil Robeck, der für die Pfingstbewegung spricht, weist darauf hin, dass die Missionen und Kirchen, die in *Edinburgh* vertreten waren, schon damals (und heute noch viel mehr) nur eine Minderheit der Weltchristenheit darstellten (292). Er weist auf die tiefen Differenzen hin, die bei der Konferenz der amerikanischen Missionen im Jahre 1925 zu Tage traten, die ebenfalls von John Mott geleitet wurde (294) und führt weiter aus, dass die Pfingstbewegung, die in *Edinburgh 1910* überhaupt nicht wahrgenommen wurde, die Führung in der Weltmission übernahm, während die *Main Line Churches*, die hinter *Edinburgh 1910* standen, zunehmend abnahmen.

Zurück zur ersten Kommission: Andrew Walls sieht die Konferenz und was auf sie folgte, aus der Perspektive der Südverschiebung des Zentrums der Weltchristenheit. Während *Edinburgh 1910* den Durchbruch der christlichen Botschaft in Ostasien erwartete (der dann sehr lange auf sich warten ließ), übersah die Konferenz, dass genau solch ein Durchbruch in Afrika schon im Gange war (35). Walls beobachtet auch den Niedergang des christlichen Westen und betont dass „die gegenwärtige Theologie

des Westens im Moment in keiner Weise für eine führende Rolle geeignet ist“ (38) in einer Welt, in der die große europäische Wanderungsbewegung zum Ende kommt und in der die Nationen Asiens darauf warten, die Nachfolge Europas anzutreten (39). Die Stellungnahmen zu den acht Kommissionen werden eingeraht von einer gründlichen Einleitung und einer Schlussbetrachtung von David Kerr und Kenneth Ross.

Viele Teile des Buches habe ich mit Gewinn mehrmals gelesen und kann das

ganze Buch empfehlen! Es gibt einen hervorragenden Einblick in die Konferenz und in die Entwicklungen der 100 Jahre nach *Edinburgh 1910*. Inhalt und Produktion sind von hoher Qualität. Es gibt evangelikalen Gesichtspunkten einen guten Raum und ermöglicht, die Konferenz und die auf sie folgenden Entwicklungen zu verstehen.

*Prof. Dr. Klaus Fiedler,
Mzuzu University, Malawi*

Die George-W.-Peters-Preis 2011

Auf seiner Vorstandssitzung im Oktober hat der Vorstand des AfeM die Preisträger der George-W.-Peters-Preise bestimmt. Alle Preise werden am 7. Januar 2011 auf der Jahrestagung des AfeM während des Festabends überreicht.

Wir gratulieren zum Großen George-W.-Peters-Preis:

Jürgen Schuster, *Christian Mission in Eschatological Perspective*. Leslie Newbigin's Contribution. Nürnberg/Bonn: VTR/VKW, 2009.

Mit dem Förderpreis wurden folgende drei Arbeiten ausgezeichnet:

Liane Mistele, *Ist der Gebrauch der Bezeichnung ‚Allah‘ für den Gott der Bibel zulässig?* (Facharbeit M.A., Columbia International University, Korntal).

Richard Steinbring, *Nicht-literale Menschen mit dem Evangelium bekannt machen* (Facharbeit M.A., Columbia International University, Korntal)

Tim Hallstein, *Mission in Mali heute. Die Ansätze von Raimundus Lullus, Gottfried Simon und Charles de Foucauld zur Mission unter Muslimen und ihre Anwendung auf Mali heute* (wissenschaftliche Abschlussarbeit Neues Leben-Seminar)

Weitere eingereichte Arbeiten:

Andreas Besch, *Die Semantik von ‚Gesetz‘ im Kontext der brasilianischen Kultur und deren Bedeutung im Blick auf Mission und Evangelisation* (Bachelor-Arbeit, CTL/Tabor)

Friedhelm Ernst, *Von der Selbständigkeit zur Partnerschaft. Beziehungen zwischen Gemeinden in einer globalen Welt* (M.Phil.-Arbeit, Across)

Holger Jung, *The Character Of God And The Character Of God's Messenger In The Context Of Suffering* (Seminar-Arbeit, Columbia/Korntal)

Liesbeth Ziegler, *Die Postmoderne Frau im Konflikt mit ihrer Rolle in einer Kirche mit patriarchalischer Tradition* (in Portugiesisch, Bach.-Arbeit, Faculdade Teológica Sul Americana).

Martina Kessler, *Macht Macht erotisch? Authentisch leben – eine Herausforderung in der christlichen Mission. Am Beispiel sexueller Versuchlichkeit weiblicher, lediger, heterosexueller Führungskräfte in Deutschland* (MTh.-Arbeit, UNISA)

Alle eingereichten Arbeiten sind im Institut für evangelikale Mission, Gießen archiviert und können über das Büro des AfeM angefordert werden, info@missiologie.org.

AfeM-Jahrestagung 2011, 7. – 8. Januar 2011 auf Chrischona (Bettingen bei Basel)

„Dein Reich komme“ – Reich Gottes und Mission in einer zerbrochenen Welt

aus dem Programm: **Freitag, 7.1.2011:**

11:00: **Referat 1:** „Dein Reich komme“ – **im historischen Kontext der protestantischen Missionsbewegung** (Dr. Klaus Fiedler, Malawi)

14:30: **Referat 2:** „Dein Reich komme“ – im zerbrochenen Heute und im vollendeten Morgen. **Biblisch-systematische Perspektive** (Dr. Stefan Felber, Chrischona/CH)

16:30: **Mitgliederversammlung** und Vorstandswahlen

19:00 **Festabend** mit Verleihung der George-W.-Peters Preise

Samstag, 8.1.2011

10:00 **Referat 3:** „Dein Reich komme“ – **in der alltäglichen Wirklichkeit einer zerbrochenen Welt** (Gabriel Stängle, Nagold/D)

11. 00 **Diskussion** mit den Referenten: „Dein Reich komme“ – **Können wir das Reich Gottes bauen?** (Stängle, Fiedler, Felber)

14:30 „Dein Reich komme“: Reich Gottes und Mission im Lichte von **Lausanne III (Kapstadt) und Edinburgh 2010** (Beiträge von Dr. Paul Kleiner (TDS Aarau/CH), Horst Engelmänn (Forum Wiedenest/D), KR Fritz Würschum (ELK Württemberg/D))

Preise für Übernachtung inkl. aller Mahlzeiten: DZ mit Dusche/WC: 100CHF, DZ mit K/W-Wasser: 85CHF, EZ mit K/W-Wasser: 90CHF, Matratzenlager: 60CHF.

Tagungsgebühr: 20€ (Ehepaar 30€, Studenten 5€), Tagesgast: 15€ (20€, 5€)

Anmeldung bis 10.12.2010 an das Büro des AfeM info@missiologie.org, auf unserer Homepage www.missiologie.org oder telefonisch bei Fritz Deininger +41(0)61 64645-47 und-48. **Als Tagesgast bitte die Mahlzeiten anmelden.**

Das ausführliche Programm und weitere Informationen bekommen Sie unter denselben Adressen.

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. **Schriftleitung:** K.W.Müller, Lindenstr. 6, D-35444 Biebertal, Fone 06409-8046-87, Fax -94, mueller@forschungsstiftung.net; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgieben.de, *Bücher zur Rezension an:* Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Redaktionsleitung** em/edition@afem.de; Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömberg, BuD. Brandl@t-online.de. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Meiken Buchholz (Stellvertretende Schriftleitung und Layout), Verlag VTR/eda: Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vt@compu-serve.com. Redaktionschluss: Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements: Büroleiterin Meiken Buchholz, AfeM-Geschäftsstelle, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-97970-33 (vormittags), Fax 06409-804694, info@missiologie.org. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,-/CHF 30,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag incl. Luftpost enthalten. **Konto für em-Abonnenten:** AfeM, Konto 416 673 Evang. Kreditgenossenschaft BLZ 520 604 10. Angaben für Auslandsüberweisungen: IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). Beiträge für *em* werden mit Belegexemplaren honoriert. *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*