



Theodor Ahrens

Einwürfe

Missionswissenschaftliche Studien

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Missionshilfe Verlag, Hamburg 2015
Alle Rechte vorbehalten

Cover Design: Martin Keiper
ISBN 978-3-921620-92-2
ISSN 2196-4696

Inhaltsverzeichnis

5	Vorwort
9	Probleme des Verstehens über kulturelle ‚Grenzen‘ hinweg
29	Pazifik – so nah und doch so fern!
43	Wo Ausnahmen zur Regel werden
55	Das Recht auf Provinzialität in einer kosmopolitischen Ökumene
77	Die Metapher der Gabe als Mittel der Traditionskritik
91	Was ist mit unseren Toten?
109	Erwägungen zur neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen
123	Bibliographie Theodor Ahrens
148	Nachweise

Vorwort

Einwürfe erfolgen vom Rand des Spielfeldes her. Die hier versammelten Texte sind gedacht als Einwürfe auf das Feld *Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft*.

Seit einiger Zeit dient Interkulturalität als Leitbegriff der Disziplin, die, soweit sie an theologischen Fakultäten betrieben wurde, bislang als Missionswissenschaft firmierte und – mit und neben den Ökumene- und Religionswissenschaften – eine eigenständige theologische Arbeitsrichtung innerhalb der Theologie darstellte. Es kann ja keine Rede davon sein, dass Interkulturalität ein Alleinstellungsmerkmal der Missions- und Ökumenewissenschaften wäre. Alle theologischen Disziplinen bedürfen einer interkulturellen Kompetenz.

Den Gegenstand der bislang als Missionswissenschaft bezeichneten theologischen Arbeitsrichtung bilden Materialien, in denen Erfahrungen ihren Niederschlag gefunden haben, die im Zuge der interkulturellen Dynamik des Christentums, insbesondere in der nicht-westlichen Welt, angefallen sind und gegenwärtig anfallen und zwar unter einem theologischen Vorzeichen. Das Evangelium geht alle an und was andere mit dem Evangelium anfangen oder auch nicht anfangen können geht wiederum uns an. Die unterschiedlichen Lebenswelten insbesondere des außereuropäischen Christentums rücken ins Blickfeld. Dass sich damit ein Zuwachs neuer Themen ergibt, sei unbestritten.

Missionswissenschaft kann gewiss auch ohne theologisches Vorzeichen betrieben werden und das geschieht seit geraumer Zeit ja auch, dazu mit manchmal eindrucksvollen Ergebnissen in der Soziologie, der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft. Das ist kein Grund, den Gegenstand einer bislang unter theologischem Vorzeichen betriebenen Missionswissenschaft anderen Disziplinen zu überlassen oder dort gar bequem zu entsorgen.

Die Frage, ob der Erzählzusammenhang des Evangeliums mehr ist als eine Projektion kontextbedingter Bedürfnisse, psychischer Befindlichkeiten oder Ambitionen, ob er einen gemeinschaftlich identifizierbaren Inhalt bezeichnet, von dem wir kulturübergreifend mit einigem Vertrauen sagen können, was er besagt, deckt eine weit verbreitete Verunsicherung auf. Die Leitmetapher ‚Spiritualität‘ dürfte als Antidosis gegen diesen Virus der Verunsicherung nicht ausreichen. Die Frage ist nicht: ‚Warum noch Mission?‘ Sondern: ‚Ist der Glaube darauf angelegt, bezeugt zu werden oder nicht?‘ Das kerygmatische Mandat wird nicht still gelegt. Die Umkehrzumutung lässt sich aus dem Begriff des Evangeliums nicht

wegretuschieren, ohne dessen Sinn zu entleeren (Mk. 1,14f). Damit sind in aller Kürze theologische Voraussetzungen der vorliegenden Texte bezeichnet.

Interkulturalität wird zu einem Attribut unseres Lebensstils. Wir reisen – meist ohne Probleme – von hier nach dort, suchen nach Erfahrungen des gemeinsam Menschlichen (und darüber hinaus christlicher Verbundenheit) in seinen kulturell geprägten Verschiedenheiten. Und doch kommt es immer wieder vor, dass Menschen sich gegenseitig ein Rätsel bleiben. Der Text *Probleme des Verstehens über kulturelle Grenzen hinweg* zeigt in vier Schlaglichtern unterschiedliche Möglichkeiten auf, mit dieser Erfahrung umzugehen.

Die Unmittelbarkeit persönlicher Begegnung bleibt in der interkulturellen kirchlichen Zusammenarbeit unverzichtbar. Gleichzeitig gilt, dass es unvermittelte, direkte Begegnungen nicht gibt. Diese Einsicht musste in der Geschichte europäisch-außereuropäischer Begegnungen mühsam gelernt werden – wie beispielsweise der Missbrauch der Südsee als Projektionsfläche europäischer Ausstiegsphantasien und Identitätssehnsüchte belegt. Der Mythos vom unverfälschten Leben in ‚Tahiti‘ reicht weit in die europäisch-außereuropäische Begegnungsgeschichte zurück und in die Werbung der Tourismusindustrie hinein. Derartige Fantasien stehen einer echten Begegnung im Wege. Was bedeutet das für interkulturelle Begegnung, für interkulturelle kirchliche Zusammenarbeit, für Möglichkeiten und Grenzen kontextübergreifender Solidarität (*Pazifik – so nah und doch so fern*)? Soll die Begegnung mit Menschen anderer Kulturen gelingen, dann gilt es, die Verwobenheit ihres Lebens in deren hausgemachte Gewebe kultureller Bedeutung wahrzunehmen. Echte Begegnungen bedürfen dieser Vermittlungsinstanz. Ganz entsprechend bedarf interkulturelle Begegnungsarbeit zwischen Christen einer Vermittlungsinstanz. Dafür hat das Christentum ein aus wenigen Bausteinen gefügtes System von Zeichen entwickelt – ein Symbolsystem mit interkultureller Reichweite und Deutungskompetenz. Vor diesem Hintergrund gilt es, Möglichkeiten und Grenzen kontextübergreifender Solidarität genauer ins Auge zu fassen. Hier wird exemplarisch auf ein Abholzungsprojekt an der Astrolabe Bay in Nordostneuguinea Bezug genommen.

Sich ausschließlich auf pragmatisches, an Empirie ausgerichtetes, überprüfbares Wissen zu verlassen, kann riskant sein. Das wissen Menschen in Melanesien so gut wie anderswo und greifen daher im Bedarfsfall auf (religiöse) Wissensbestände zurück, damit die Dinge nicht nur proper gemacht, sondern auch glücken. Die Studie *Wo Ausnahmen zur Regel werden* skizziert das Nebeneinander empirischer und nichtempirischer Systeme des Wissens in der melanesischen Lebenswelt und deren Wechselwirkungen mit dem Kultur- und Wissenstransfer wie er in westlichen Bildungseinrichtungen, insbesondere in dörflichen und regionalen Missionsschulen, stattfand.

Christliche Mission zielt auf eine multikulturelle Kirche aus vielen Völkern. In ihrem Anspruch sind Kirchen für alle Menschen offen; faktisch aber formen sie häufig so spezifisch geprägte Milieus, dass andere, die vielleicht gerne Christen wären, aber in ein so geprägtes Milieu nicht einzusteigen bereit sind, vorziehen zu bleiben wo sie und wie sie sind. In einem Text, der dem Andenken an die Anliegen des langjährigen Indienmissionars Reimer Speck gewidmet ist (*Das Recht auf Provinzialität in einer kosmopolitischen Ökumene*) geht es um dieses Problem. Zur Diskussion gestellt wird der Fall einer Harijankirche in Indien in ihrem Verhältnis zu Angehörigen indischer Urvölker (*Adivasis*). Indische Befreiungstheologen haben sich angewöhnt, die unterhalb der regulären Kasten eingestuft *Harijans* und die Angehörigen der indischen Altvölker, die *Adivasi*, unter dem Sammelbegriff *Dalits* (die Gebrochenen) zusammenzufassen. Die *Adivasi* mögen Vieles hoffen und erstreben, *Harijans* wollen sie, jedenfalls in der Regel, nicht werden, Angehörige einer Harijankirche daher auch nicht. Was folgt daraus für die Mission der Kirchen vor Ort, für die Politik der beteiligten ausländischen Missionswerke und deren ökumenische Mitarbeiter? Die Fallstudie stellt das Problem in seinen religionssoziologischen, institutionenpolitischen und theologischen Zusammenhang.

Die Metapher der Gabe als Mittel der Traditionskritik (Beitrag zu einem deutsch-chinesischen Symposium an der Missionsakademie Hamburg mit dem Oberthema *Religion und Traditionskritik*) greift diese thematische Vorgabe aus dem Blickwinkel des Gabegeschehens auf. Das Geben, Nehmen und Erwidern formt menschliches Leben in allen Kulturen; zugleich erfolgen diese Tauschvorgänge innerhalb kulturspezifischer Horizonte. Ungeachtet dessen haben Religionen im Allgemeinen und speziell das Christentum zum Verständnis des Gebens und der Gabe Eigenes beizutragen. Hier wird abgehoben auf zwei religionsgeschichtliche Wegmarken, an denen die Leitmetapher der Gabe zum Kristallisationspunkt traditionsgeschichtlicher Kritik im Interesse einer Reform religiöser Praxis wurde: den Beitrag Martin Luthers in seiner Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen *do-ut-des* Frömmigkeit (ich gebe, damit du gibst) und auf die Bearbeitung des Gabegeschehens im frühen Buddhismus. Theologisch betrachtet geht es um die Frage, ob Tauschsysteme die Institutionen sind, die das Individuum in seinen leiblichen, geistlichen und sozialen Bezügen voll erfassen. In unserer Zeit, in der das Prinzip des Tausches alle sozialen und religiösen Sphären durchdringt, gilt es, das ‚Umsonst‘ lebendig zu halten.

Die Toten sind tot – sagen die einen. Die Toten sind zwar dahingegangen, doch nach wie vor besteht eine wechselseitige Beziehung zwischen den Toten und ihren Hinterbliebenen – sagen die anderen. *Was ist also mit unseren Toten?* Die Frage betrifft – in vielen Gesellschaften – nicht nur Randgebiete, sondern Grundlagen sozialen Miteinanders und des menschlichen Selbstverständnisses. Die hier zur Diskussion gestellte Fallstudie bezieht sich auf Einflussgebiete protestantischer

Missionen im melanesischen Raum. Was ist passiert – bezüglich des Verhältnisses zwischen Lebenden und Toten – auf der Ebene religiöser Praxis, was hat sich infolge der christlichen Verkündigung auf der Ebene religiöser Vorstellungswelt, also einer indirekten, über das Symbolsystem vermittelten, Verknüpfung von Religion und Gesellschaft verändert?

Eine neue Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen, für dessen Vollversammlung in Pusan (Südkorea) im November 2013 vorbereitet, plädiert für ein neues Verständnis von Mission zu dem wir, der Erklärung zufolge, nur „zurückfinden müssen“. Ungeachtet von Brüchen und Spannungen innerhalb des Papiers präsentiert die Erklärung eine Gesamtschau als gäbe es keine Differenzen innerhalb der Kirche und zwischen den Kirchen, die sich, wie dieser Verfasser auch, der Genfer ökumenischen Bewegung verpflichtet wissen. In den hier vorgelegten *Erwägungen zur neuen Missionserklärung des ÖRK* wird versucht, Übereinstimmungen festzuhalten, Kontroversen zu benennen und Foki für zu führende Debatten zu markieren.

Der Studienleitung der Missionsakademie an der Universität Hamburg danke ich für die Aufnahme dieser Arbeiten in ihre hauseigene Reihe *SITMA*.

Hamburg, im März 2015

Theodor Ahrens

Probleme des Verstehens über kulturelle ‚Grenzen‘ hinweg*

Vier erfahrungsnahe Schlaglichter

Das Fremde zu schauen hindert die Fremdheit,
das Vertraute zu erkennen, verwehrt die Vertrautheit.
(Hugo von Hofmannsthal)*

Kulturelle Grenzen?

‚Verstehen wir uns richtig?‘ fragen wir einander gelegentlich - auch wenn wir Sprache, Konventionen und Plausibilitätsannahmen des gleichen Milieus miteinander teilen. Im Raume steht eben immer die Möglichkeit eines Missverständnisses. Sogar im Blick auf die eigene Person versteht sich das Verstehen keineswegs von selbst. Paulus schreibt: ‚denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das führe ich aus‘ (Rm 7,19). Es zeigt sich - vielleicht befremdlicherweise - das Andere des eigenen Selbstbildes, das als Fremdes in uns auf andere projiziert vordergründig Entlastung versprechen mag; tatsächlich jedoch nur zu weiterer Entfremdung anderen gegenüber führen dürfte.¹ Mit derartigen Erfahrungen sind wir ständig konfrontiert. Geht es nun um ein Verstehen über kulturelle ‚Grenzen‘ hinweg, dann ist das noch viel öfter der Fall.

Wie steht es mit kulturellen Grenzen? Im Studium kleiner, überschaubarer Gesellschaften, die das Bild einer gewissen Homogenität herzugeben schienen, hat die Ethnologie versucht, die Idee von Kulturen als relativ abgegrenzten Ganzheiten zu untermauern.² Andere Gesellschaften werden in ihrer Besonderheit ins Auge gefasst. Der ethnologische Beitrag zum Verstehen des Fremden konkretisiert sich

* Hugo von Hofmannsthal, Aufzeichnungen, Frankfurt/M 1959, 43.

¹ Julia Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt 1999, 199.

² Mit der Vorstellung von Kulturen als Gesamtheit und damit auch kultureller Grenzen hat E.B. Tylor die weitere Forschung beeinflusst. In seinem Buch „Primitive Culture“ (1871) hat er Kultur als eine *Gesamtheit* von Kenntnissen, Überzeugungen, Künsten, moralischen und rechtlichen Grundsätzen und „any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“ verstanden (zitiert nach D. Sabbatucci, HbrG I, 51), die sich von anderen kulturellen Gesamtheiten unterscheiden lässt.

am Begriff der Kultur und an der Methode sie zu erschließen. Kulturen liefern so etwas wie überindividuelle Prägestempel. So gesehen dient das Studium anderer Kulturen auch der Klärung des eigenen Selbstverständnisses und doch richtet sich das Leitinteresse der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie als der „Wissenschaft vom kulturell Fremden“³ auf das gemeinsam Menschliche in seiner kulturellen Verschiedenheit. Die Vorstellung, dass es ‚Grenzen‘ zwischen den Kulturen gibt, muss relativiert werden.

Deutlicher als früher sehen wir heute, dass kulturelle Grenzen, falls es sie gibt, durchlässig sind. William McNeill weist im Vorwort zur Neuauflage seines Opus Magnum *The Rise of the West* darauf hin, dass es schon seit Jahrtausenden ökonomische, kulturelle und religiöse Tauschvorgänge – sozusagen ‚ökumenische Prozesse‘ – zwischen den zivilisatorischen Großräumen gegeben hat, etwa zwischen Griechenland und Ägypten, zwischen China, Indien und dem römischen Reich etc. Was andere haben und können, bildete und bildet – noch vor jedem genaueren Kennenlernen – einen ersten, mächtigen Impuls für ökonomischen und ideellen Austausch, ohne in eine kulturelle Homogenisierung zu münden.⁴

Kulturelle ‚Grenzen‘ sind mehr oder weniger offen und kultureller Austausch ist mehr denn je Teil unserer Alltagswelt – und doch gibt es so etwas wie kulturell geprägte Räume, Milieus und Mentalitäten mit einem eigenen Grenzbewusstsein. Faktoren, die zur Aufrechterhaltung eines kulturellen Milieus beitragen, sind: Die Eigenart der lokal gesprochenen Sprachen, ein literarischer Kanon oder in präliteraten Gesellschaften eine mythische Tradition, sodann Eliten/Meinungsmacher, die diese Traditionen kontinuierlich interpretieren und schließlich ein Kommunikationsprozess, der innerhalb dieses Raumes Nachrichten und Verschiebungen von Sinnvorgaben in die Teilgruppen dieses Milieus vermittelt und so zu deren Zusammenhalt beiträgt.⁵ Wir stellen uns Kulturen also nicht mehr als einigermaßen geschlossene, abgegrenzte Identitäten vor, sondern eher wie offene Systeme, zwischen denen Güter und Ideen getauscht werden. Kulturelle Sesshaftigkeiten sind in Fluss gekommen und kulturelle Collage wird zum Lebensstil.⁶ Gleichzeitig fahren wir fort, die Anderen, die mittlerweile im gleichen Häuserblock oder im nächsten Stadtviertel angekommen sind, durch die Brille der eigenen kulturellen Prägung zu sehen. Kulturelle Unterschiede und kulturelle Tauschvorgänge lassen sich beobachten, beschreiben und analysieren: ‚Kulturelle Grenzen‘ werden auf der Ebene der Vorstellungswelt konstruiert.⁷ Lässt sich die

³ Karl-Heinz Kohl, *Ethnologie – Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, München 1993, 11ff, 26.

⁴ *The Rise of the West. A History of the Human Community*, Chicago 1991 [1963], XV-XXX.

⁵ McNeill, XXII

⁶ Ina-Maria Greverus, *Anthropologisch Reisen*, Hamburg 2002, 27, 170ff.

⁷ Vgl. dazu Günther Schlee (ed.), *Imagined Differences. Hatred and the construction of identity*, New York 2002, 6ff.

standortbedingte Wahrnehmung – etwa im Interesse eines angemessenen Verstehens – unterlaufen oder gar stilllegen?

Theo Sundermeier hat in seiner Hermeneutik des Fremden die These vertreten, dass dies ebenso unabdingbar notwendig wie auch möglich ist. Sundermeier zufolge gilt es, die narzisstische Selbstreflexivität des Beobachters zu überwinden,⁸ das Ich des Interpreten zu entmachten, um zu einem konvivialen Miteinander zu gelangen, das alle Versuche hinter sich gelassen hat, die Anderen als Mittel der eigenen Identitätsfindung zu vereinnahmen.⁹

Sundermeiers Entwurf ist anderweitig aus psychoanalytischer und systematischer Sicht ausführlich gewürdigt und kritisch erörtert worden.¹⁰ Mir kommt es im Folgenden nur auf eben diesen einen Punkt an. Wie steht es um die Möglichkeiten des Beobachters, das Ich des Interpreten zu „entmachten“? Für Sundermeier geht es dabei um den „Kern“ seiner xenologischen Hermeneutik¹¹, die Vorbedingung gelingender Konvivenz.

Was Sundermeier nicht bedenkt, darauf haben schon Kempin/Lindner aufmerksam gemacht, ist die Frage, warum dies so selten gelingt, nicht zuletzt in kleinräumigen sozialen Beziehungen. Allein schon die Fähigkeit zur Empathie, die er in seinem Stufenmodell vorschlägt,¹² verlangt eine „psychische Verfasstheit bzw. Kompetenz, die nicht bei jedem Menschen gleichermaßen anzutreffen ist und die kontextuell ständig gefährdet ist.“¹³ Gerade im konvivialen Nahbereich entzieht sich die Begegnung mit Fremden leicht der Kontrolle. Wie steht es mit der je eigenen Perspektivität, wie mit den je eigenen Verbindlichkeiten, die ein Interpret in der Begegnung mit dem Fremden nicht schlichtweg stilllegen kann? Die Subjektivität der Interpreten bleibt unhintergebar. Wenn das so sein sollte, bleibt bei Sundermeier offen, was in der Begegnung mit dem Fremden eigentlich passiert.

Dazu im Folgenden vier erfahrungsnahe Schlaglichter, zwei aus der Ethnologie, zwei gespeist aus eigener Erfahrung, das erste als Pastor in ökumenischer und entwicklungspolitischer Zusammenarbeit, das andere aus meiner Zeit als Referent für kirchliche Beziehungen zu einer Partnerkirche im Südpazifik. Ethnologen wollen die Gesellschaft, die sie beschreiben, in der Regel nicht verändern; sondern nur so

⁸ Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996. Sundermeiers verblüffend rascher Durchgang durch ein breit gestreutes Ensemble einschlägiger Texte der Ethnologie, Kunstgeschichte, Philosophie und Kommunikationstheorie mündet in das Urteil, bisherige geistes- und kulturwissenschaftliche Bemühungen um ein Verstehen des Fremden seinen *grosso modo* gescheitert vgl. Sundermeier, 1996, 72, vgl. 33, 48, 50.

⁹ Sundermeier, 75, 131, 132, 137ff.

¹⁰ Vgl. Wulf Volker Lindner und Susanna Kempin: *Begegnung mit Fremden. Eine Auseinandersetzung mit Theo Sundermeier*, in: *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion* hg. Theodor Ahrens, Ammersbek 1997, 249-263, sodann Christian Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 221-233.

¹¹ Sundermeier 1996, 131.

¹² Sundermeier 1996, 155.

¹³ Lindner/Kempin, 259.

präsentieren, wie sie sich zum Zeitpunkt ihrer Beobachtung darstellt. Anders bei Mitarbeitenden von Kirchen, Missions- und Entwicklungsagenturen. Sie werden entsandt, nicht, um nur interkulturell zu lernen, sondern um das Leben der Partnerkirchen zu stärken und die Situation eben auch zu verändern. Beide Berufsgruppen müssen ständig mitbedenken, welchen Kräften die eigene Begegnung mit dem Fremden verfallen kann und ausloten, was getan werden kann, um diesen Kräften beizukommen und ein gegenseitiges Verstehen zu fördern.¹⁴

Ich beginne zunächst mit Bronislaw Malinowski, der – auch wenn sein Werk heute kritisch gesehen wird – wie kein anderer das Bild des methodisch sicheren und einfühlsamen Ethnographen bestimmt hat, der seinen Lesern aufgrund jahrelanger ‚teilnehmender Beobachtung‘ einen verlässlichen, objektiven Bericht vorlegen kann, der die fremde Gesellschaft in ihrem inneren Gefüge verständlich macht.¹⁵ Die posthume Veröffentlichung seines während der Feldforschung geführten Tagebuchs erschütterte nicht nur dies Idealbild eines Ethnographen. Sie löste auch eine Krise der ethnographischen Darstellung fremder Gesellschaften aus, und zwar ausschlaggebend, weil in der klassischen ethnographischen Monographie das Ich des Ethnographen zum Verschwinden gebracht wurde.¹⁶ Was geschieht eigentlich mit dem Ich der Ethnographen, die sich auf ‚teilnehmende Beobachtung‘ einlassen? Malinowski hat einschlägige Erfahrungen in seiner Monographie *Argonauts of the Western Pacific* weitgehend beschwiegen.¹⁷

Laura Bohannon, eine amerikanische Ethnologin, hat unter dem Pseudonym Eleonore Smith Bowen in einem kaum verhüllt autobiographisch-ethnologischen Roman diese Frage ins Zentrum ihrer Darstellung gerückt.¹⁸ Das Ich der Ethnologin wird als Teil der ethnographisch bearbeiteten Szene sichtbar gemacht. Die Lektüre dieses Buches hat mir geholfen, als ich vor vielen Jahren in einem damals für mich durchaus fremden Kontext damit befasst war, mir die gegebene Situation zu erarbeiten. Dazu also das dritte Schlaglicht. Abschließend folgen einige Beobachtungen zu ‚kultureller Reibungshitze‘, wie sie sich für Mitarbeitende in überseeischen Partnerkirchen und deren Entwicklungsprojekte bemerkbar machen kann.

¹⁴ Vgl. Lindner/Kempin, 260.

¹⁵ Clifford Geertz, *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, München 1990 [engl. 1988], 13.

¹⁶ Geertz, 1990 85, Kohl 121ff, Greverus 9ff, Werner Kogge, *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion*, Weilerswist 2002, 128ff.

¹⁷ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, New York, 1922.

¹⁸ Eleonore Smith Bowen (Laura Bohannon), *Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman*, Berlin 1984 [engl. 1964].

Bronislaw Malinowski schützt seine Darstellung der fremden Gesellschaft vor dem Ich des Interpreten

In seinem berühmten Vorwort zu den *Argonauts of the Western Pacific* verknüpft Malinowski seine methodologischen Überlegungen zur Darstellung fremder Gesellschaften mit einigen beiläufigen Bemerkungen zu seiner persönlichen Befindlichkeit während der Anfänge seines Aufenthalts:

Abgesetzt von einem Boot – vermutlich der kolonialen Administration – findet er sich nun allein am Strand, in der Nähe einer indigenen Siedlung (... *hier bin ich nun, was fange ich bloß an...*) und kann sich nicht verständigen.¹⁹ Informationen von Kolonialbeamten und residenten Missionaren zu der Situation, die ihn erwartete, erwiesen sich als „biased and pre-judged“.²⁰ Doch bald gelingt es ihm, die anfangs empfundene Kluft zu überbrücken. Er wird, berichtet er, von der Dorfgemeinschaft akzeptiert, wenn auch nicht voll integriert: “[T]hey finished by regarding me as part and parcel of their life, a necessary evil or nuisance, mitigated by donations of tobacco.”²¹ Sie waren “in touch” – Voraussetzung dafür, dass Malinowski mit seiner Arbeit beginnen kann.

Vorab hält er fest, was das Ziel seiner Unternehmung ist. Sein Interesse richtet sich auf Fragen gesellschaftlicher Integration und die Mittel, mit denen die Gesellschaft der Trobriander ihre Probleme löst. Er will die Gesellschaft als Ganze erfassen, indem er bei dem Handeln, den Institutionen und den Motivationen ansetzt: „Their beliefs and practises do not by any means lack consistency of a certain type, and their knowledge of the outer world is sufficient to guide them in many of their strenuous enterprises and activities.”²² Es gilt, die Ordnung und das Recht („law and order“), die der Gesamtheit einer Kultur Konsistenz verleihen, aufzudecken.²³

Die Situation ist in drei methodischen Schritten, die übrigens weitgehend mit Sundermeiers Stufenschema²⁴ korrelieren, zu erarbeiten:

Zunächst: Die soziale Maschinerie soll verstanden werden. In der Sammlung und Organisation zuverlässiger Daten sieht Malinowski eine Voraussetzung für eine solide wissenschaftliche Erschließung einer fremden Gesellschaft. Malinowski nennt dies „the method of statistic documentation by concrete evidence“.²⁵ Eine Trennlinie zwischen den Ergebnissen direkter Beobachtung, den Auskünften der Indigenen und den Deutungen des Autors muss erkennbar bleiben.²⁶ Es soll nachkontrollierbar belegt werden, wie ein Ethnograph zu seinen Interpretationen kommt.

¹⁹ Bronislaw Malinowski, *Argonauts*, 4.

²⁰ Malinowski, *Argonauts* 5, 7.

²¹ Malinowski, *Argonauts*, 8.

²² Malinowski, *Argonauts* 10.

²³ Malinowski, *Argonauts*, 11.

²⁴ Sundermeier 1996, 137ff.

²⁵ Malinowski, *Argonauts*, 17 (dort gesperrt), vgl. 12ff.

²⁶ Malinowski, *Argonauts* 3.

Sodann: Lange Zeiträume des Verweilens bei den untersuchten Gesellschaften sind unabdingbare Voraussetzung ethnographischer Arbeit.²⁷ Malinowski empfiehlt dem Ethnographen, sich am Leben der untersuchten Gesellschaft zu beteiligen, mit keiner anderen Aufgabe als der, die Sitten, Zeremonien und Transaktionen immer und immer wieder zu beobachten und so Materialien zu gewinnen, die das Skelett abstrakter Konstruktionen mit Belegen auffüllen, die zeigen, wie Plausibilitätsannahmen wirklich gelebt werden. Es gilt zu plausibilisieren, wie das milieuspezifische Denken und Fühlen (“the mental attitude“) mit den Institutionen einer gegebenen Gemeinschaft korrelieren.²⁸

Aus seinem “Eintauchen in das Leben der Eingeborenen“ („plunges into the life of the natives“)²⁹, gewinnt Malinowski „a distinct feeling“, dass ihm das Verhalten und die Weise des In-der-Welt-Seins der Trobriander (their behaviour, their manner of being“) zunehmend durchsichtig und leicht verständlich wurden.³⁰

Denn das übergeordnete Ziel ethnographischer Arbeit, Malinowski zufolge, besteht darin, die Einheimischen so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen: „... the final goal ...is, briefly, to grasp the native’s point of view, his relation to life, to realise *his* vision of *his* world.“³¹

Das dritte Gebot ethnologischer Arbeit, schreibt Malinowski, richtet sich darauf, die Ergebnisse so überzeugend wie möglich („in the most convincing manner“) zu formulieren.³² Während teilnehmende Beobachtung die Distanz zwischen Beobachter und Beobachteten möglichst „auslöscht oder auszulöschen beansprucht“, wird auf dem ‚Rückweg vom ‚Dort-Sein‘ zur ethnographischen Monographie diese Distanzlosigkeit in nahezu absolute Distanz verwandelt.³³ In der klassischen ethnographischen Monographie findet der Dialog zwischen dem Autor und den Lesern statt.³⁴ „Ein epistemologischer Schnitt unterbricht das Einfühlen, Herantreten und Teilnehmen“. Das Beobachtete wird nunmehr auf einem Raster von Grundbegriffen abgebildet, die der Gesellschaft des Beobachters entnommen sind.³⁵ Das Ich des Ethnographen und das, was in der Begegnung mit den Fremden passiert, verschwinden hinter der Darstellung der fremden Gesellschaft.

²⁷ Malinowski, Argonauts 8. Karl-Heinz Kohl bezeichnet dies als die Zumutung einer Art zweiter Sozialisation. Kohl 1993, 115.

²⁸ Malinowski, Argonauts 18-19.

²⁹ Malinowski, Argonauts 22.

³⁰ Malinowski, Argonauts 21f.

³¹ Malinowski, Argonauts, 25.

³² Malinowski, Argonauts 23.

³³ Geertz, 1990, 85, vgl. 84.

³⁴ Greverus, 10.

³⁵ Die gesammelten Daten werden nach dem Kriterium ihrer Konstanz ausgewählt und „in das Ganze des zu erfassenden Funktionszusammenhangs integriert“. Kogge, 137.

Und dennoch bleibt das Ich des Forschers, wie Malinowski zum Beschluss seines Vorwortes notiert, im Spiel: „Perhaps man’s mentality will be revealed to us, and brought near, along some lines which we never have followed before. Perhaps through realising human nature in a shape very distant and foreign to us, we shall have some light shed on our own.“³⁶ Diese erleuchtenden Momente, die es, wie wir gleich sehen werden, gegeben hat, fließen in den Forschungsbericht des Autors nicht ein. Im besagten Vorwort berichtet er zwar beiläufig von „tribulations as lived through by myself“; im Allgemeinen aber findet er sich „very much in harmony“ mit den Gegebenheiten seiner Situation.³⁷

Ganz so ist es offenbar nicht gewesen, wie das Tagebuch zeigt, das er damals geführt hat, und das ungefähr vierzig Jahre später, gut zwanzig Jahre nach Malinowskis Tod, veröffentlicht wurde – ein *Tagebuch im strikten Sinne des Wortes*.³⁸ Dieser wahrscheinlich nicht für eine Veröffentlichung gedachte Text öffnet einen Blick „hinter die Kulissen“ ethnologischer Feldforschung.³⁹ Der Ethnologie war diese späte Veröffentlichung peinlich, schien sie doch das Bild des umsichtigen Feldforschers, der sich einfühlsam und sicher auf dem Terrain der Fremden bewegt und deren Gesellschaft parteilos, objektiv darstellt, zu dementieren.⁴⁰

Im Tagebuch legt Malinowski sich selbst rigoros Rechenschaft darüber ab, wie es ihm während seiner Feldforschung ergangen ist. Einige „natives“ verweigern sich der teilnehmenden Beobachtung des Ethnographen; sie brechen Interviews ab, verheimlichen ihm Aufbrüche zu Kulafahrten, die beobachten zu können ihm besonders wichtig gewesen wäre.⁴¹ Die Unzuverlässigkeit seiner Bootscrew – notiert er einmal – „treibt mich in einen Zustand von Weißglut und Haß auf bronzefarbene Haut, kombiniert mit Depression, dem Wunsch, ‚mich hinzusetzen und zu heulen‘, und einem wilden Verlangen, ‚hier rauszukommen‘. Trotzdem beschließe ich, auszuhalten und heute zu arbeiten – ‚business as usual‘, trotz allem.“⁴² Wir lesen Sätze wie: „Der halbzivilisierte Eingeborene, wie wir ihn in Samarai finden, ist für mich a priori abstoßend und uninteressant; ich habe nicht die mindeste Lust, über sie zu arbeiten. Ich dachte an Elsie...“⁴³ Oder: „Ich litt furchtbar daran, in diesem Pandämonium von Kindern und *Niggers* leben zu müssen. Besonders meine *Boys* gingen mir auf die Nerven“.⁴⁴ Derartige Irritationen schließen zwar keineswegs aus, dass ein Beobachter eine fremde Weltsicht jedenfalls ein Stück weit nachvollziehen

³⁶ Malinowski, *Argonauts*, 25.

³⁷ Malinowski, *Argonauts*, 4 bzw. 7.

³⁸ Bronislaw Malinowski, *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-1918*, Frankfurt 1985 [engl New York 1967].

³⁹ Geertz, 1990, 78.

⁴⁰ Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1987, 289; Kohl 122.

⁴¹ Malinowski, *Tagebuch* 204-206.

⁴² Malinowski, *Tagebuch* 229.

⁴³ Malinowski, *Tagebuch* 104.

⁴⁴ Malinowski, *Tagebuch* 242, vgl. 244, 191.

und rekonstruieren kann, beleuchten aber die Grenzen aller Versuche, den Anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht („realise *his* vision of *his* world“).⁴⁵

Das Tagebuch erstaunt mehr wegen der Strenge mit der Malinowski sich selbst beobachtet, als dass es schockiert.⁴⁶ Malinowski hält seine Aggressionen, Euphorien und Depressionen, seine Hypochondrien und Fluchtgedanken separat in seinem Tagebuch fest und schützt so seinen Gegenstand vor seinem Selbst. Einen Verfall der „schöpferischen Bereitschaft, die Wirklichkeit in der eigenen Seele zu reflektieren“ schreibt er, „darf man nicht zulassen.“⁴⁷ Es gibt eben erheblich mehr zum ‚Eintauchen‘ als das Leben der Eingeborenen⁴⁸ – die Landschaft, die Isolation, die Erinnerung an die Heimat, die ferne Geliebte, kurz die Frage, wer man/frau eigentlich in dieser Situation ist und was einen hierher hergebracht hat. Wenn teilnehmende Beobachtung den Ethnologen so etwas wie eine zweite Sozialisation zumutet, dann belegt das Tagebuch, dass die in der primären Sozialisation erworbenen Selbstverständlichkeiten durch die „Konfrontation mit fremdkulturellen Normen und Verhaltensmustern, die den eigenen nicht selten diametral entgegenstehen ... grundlegend in Frage gestellt“ werden.⁴⁹ Was passiert, wenn das Ich der Forscher der Feldforschung in die Quere kommt und die Fremden, mit denen sie zu tun haben, dem Ich der Forscher?

Laura Bohannan: Die Begegnung mit dem Fremden konfrontiert die Forscherin mit dem eigenen Ich

Mit ihrem in der Ich-Form erzählten ‚ethnologischen Roman‘ Rückkehr zum Lachen⁵⁰ legt Bohannan sich und ihrer Leserschaft Rechenschaft darüber ab, wie es ihr ergangen ist. Das Selbst der Ethnologin kommt als Mitspielerin auf der ethnographischen Bühne zu stehen. Zugleich bleiben die Stimmen derer, über die geschrieben wird, in narrativer Form erhalten. Bohannan kreiert ein neues Genre anthropologischer Berichterstattung und kommt damit einem Trend zuvor, der später auf die Repräsentationskrise der klassischen Ethnographie reagiert und in die von K.-H. Kohl so genannte ethnographische Bekenntnisliteratur mündet.⁵¹ Bohannan publiziert ihre Rechenschaftslegung unter einem Pseudonym. Ethnologischer Konfessionalismus – den Begriff verdanke ich K.H. Kohl – war

⁴⁵ Malinowski, *Argonauts* 25.

⁴⁶ Zu Recht bemerkt Raymond Firth in seinem Vorwort zu Malinowski's Tagebuch: „...jedem, der meint, über solche Passagen des Tagebuchs die Nase rümpfen zu dürfen, möchte ich den Rat geben, erst einmal ebenso ehrlich zu sein in dem, was er denkt und schreibt, und dann noch einmal zu urteilen.“ (Firth, Einleitung, 11)

⁴⁷ Malinowski, *Tagebuch* 105.

⁴⁸ Malinowski, *Argonauts* 21f.

⁴⁹ Kohl 115.

⁵⁰ Eleonore Smith Bowen (Laura Bohannan) wie Anm. 18.

⁵¹ Kohl 122, Greverus 9

damals vermutlich noch keine akademische Empfehlung.⁵² Geertz spricht denn auch im Blick auf dieses Genre etwas abfällig von „hochgradig ‚autorgesättigte[n]‘“ Texten, „in denen das Selbst, das der Text schafft und das Selbst, das den Text schafft, so dargestellt werden, als seien sie nahezu identisch“.⁵³

Was und wie erzählt die Autorin von ihren Erfahrungen? Es fängt, wie bei Malinowski, an mit den Verunsicherungen bei der Ankunft: dem mühsamen Fußweg in das Dorf, das ‚ihr‘ Dorf werden soll, weit abseits der nächsten Straße durch hohes Gras in der Hitze Afrikas. Das Gehen wird ihr zu einer Ewigkeit.⁵⁴ Bei Ankunft dann Begrüßungsformalitäten, die beiderseitige Verunsicherungen kaschieren. Nachts vor dem Einschlafen fragt sie sich, welche „Lektionen“ Afrika sie wohl zu lehren haben würde.⁵⁵ Vorhersehbar erwies sich das Erlernen der Sprache als schwierig. Unvorhergesehen: *Sie* wird beobachtet. Die Gastgeber machen sich lustig über sie. Einbezogen ins Dorf wird sie zugleich ausgegrenzt. Bohannan weiß nicht, wo der richtige Mittelweg zwischen Nähe und Distanz liegen könnte. Bohannan kann sich nicht am Lachen derer beteiligen, denen es gelungen war, Hunden Blechdosen an die Schwänze zu binden oder Blinde in die Irre zu leiten. Sie versucht, ihren Gastgebern menschlich nahe zu kommen, zugleich als Ethnologin die Situation distanziert zu beobachten – und fühlt sich doch wie ein Kind. Sie versucht es über Mithilfe bei der Gartenarbeit. Dann ereilen sie ernste Themen: ‚Feuer auf dem Marktplatz‘: Alle, die es gesehen hatten, waren sich einig: Hexen sind unterwegs.⁵⁶ Die Ethnologin nimmt nicht wahr, was ihre Gastgeber gesehen haben wollen. Gibt es Hexen? Bohannan ahnt, wie schwierig es sein wird, irgendetwas über die Glaubensvorstellungen ihrer Gastgeber herauszufinden. Sie wird, notiert sie, dort vielleicht immer eine Fremde bleiben.⁵⁷ Zugleich wird sie der Erwartung ausgesetzt, sich in die lokalen Gebe- und Verpflichtungsverhältnisse einbeziehen zu lassen, also zum Mitglied bzw. – wie sich später herausstellt – zur Partei machen zu lassen. Allmählich geht ihr auf, dass sie nicht gleichzeitig Familienmitglied und beobachtend teilnehmende Ethnologin sein kann.⁵⁸

Die Gräben zwischen ihren eigenen Wertvorstellungen und den in ihrer gastgebenden Gesellschaft gültigen werden ihr bewusst, als sie das Sterben ihrer Freundin Amara begleitet. Amara, hat Schwierigkeiten zu entbinden, darf aber nicht in das erreichbare Krankenhaus gebracht werden, weil alle glauben, dass sie einer Verwünschung erliegt – Opfer eines auf der Ebene symbolischen Handelns ausgetragenen Machtkampfes zweier Lokalpolitiker, Kako und Yabo, und als solches

⁵² Später wurde er zur Mode, vgl. zum Beispiel Kenneth Read, *The High Valley*, NY 1965, ders. *Return to the High Valley*. Coming Full Circle, University of California Press, 1986.

⁵³ Geertz 1990, 96.

⁵⁴ Bohannan 38.

⁵⁵ Bohannan 46.

⁵⁶ Bohannan 75ff.

⁵⁷ Bohannan 78f.

⁵⁸ Bohannan 164.

ohnehin in aussichtsloser Lage.⁵⁹ Amara ist, in lokaler Perspektive, nur ein Knoten in einem sozialen Netz – und dieser Knoten wird jetzt fallen gelassen. Bohannan hat ihre Beurteilung der Situation, muss sich aber fügen. Ihr bleibt nur bei der Sterbenden auszuharren. Die Ethnologin ist nur eine Figur auf dem Schachbrett der Lokalpolitiker. Damit kann sie sich zunächst nicht aussöhnen. Der Versuch, in objektivierender Distanz ein Verstehen der Situation zu erarbeiten, lässt sich nicht leicht mit der menschlichen Anteilnahme ausgleichen, die diese Situation erfordert. Eine distanzierte, unparteiliche Wahrnehmung der Vorgänge, ist ihr unmöglich. Sie entdeckt ihre Parteilichkeit während sie versucht, Meinungen, Urteile, Vorurteile zurückzustellen und die gastgebende Gesellschaft in ihrem Gefüge und von innen heraus zu verstehen. Während sie ihrer Wissenschaft vom Menschen als kulturellem Wesen nachgeht, entdeckt sie die Illusion der Wertfreiheit – um den Preis eines Kulturschocks, den sie sich schließlich eingesteht: „Sie waren alle Wilde. Zum ersten Mal wandte ich in meinen Gedanken dieses Wort auf sie an. Und es passte.“⁶⁰ Die Erfahrungen der Fremden bleiben fremde Erfahrungen, weil sie an Sprache, Plausibilitätsannahmen und Institutionen, Fixpunkte kultureller Prägung der fremden Situation, gebunden sind.

Als ich Anfang der 1970er Jahre, seit kurzer Zeit als Mitarbeiter der lutherischen Kirche in Papua Neuguinea, zwischen Regenwald und Pazifikstrand Laura Bohannans Buch zum ersten Mal las, wirkte das auf mich wie eine Befreiung. Ich bemühte mich zu verstehen, was dort vor sich ging und Werturteile zu suspendieren. Aber das gelang nicht immer. Auch ich hatte mich nicht freuen können an den Jungen des Dorfes, wenn sie sich damit vergnügten, wund geschossene Papageien an einem Bindfaden gebunden kreisend fliegen zu lassen, bis diese schließlich verendeten. Auch ich fand unakzeptabel, dass ein 13-jähriges Mädchen schließlich an einer Lungentuberkulose sterben musste, weil seine Angehörigen es für das Opfer einer Verzauberung, mithin eines Konfliktes zwischen zwei Gruppen hielten und in dieser vermeintlich aussichtslosen Lage lokale Mittel des Konfliktmanagements so lange ausloteten bis es zu spät war, das Kind in ein Krankenhaus zu bringen.

Laura Bohannans Buch ist so fesselnd, weil sie sich eben über dieses Misslingen, einen Ausgleich zwischen den Versuchen zu verstehen und menschlich Anteil zu nehmen, tiefgehend Rechenschaft ablegt. Sie gesteht sich *und ihren Lesern* nicht nur ein, wo und wie ihre Versuche zu verstehen, immer wieder frustriert werden oder scheitern, sondern auch, aufgrund welcher Widerfahrungen sie ihre eigenen kulturellen Prägungen als ihre Verbindlichkeiten ausdrücklich zu bejahen und zugleich den anderen ihre eigene Integrität zuzugestehen lernt.⁶¹

⁵⁹ Bohannan 225ff.

⁶⁰ Bohannan 276.

⁶¹ Bohannan 341.

Zum Schluss findet der Titel des Buches *Rückkehr zum Lachen* noch seine Erläuterung in folgender Episode: Als eine Pockenepidemie ausbricht und dies Desaster dem Schadzauber eines Lokalpolitikers zugeschrieben wird, fliehen alle und Bohannan, wiewohl geimpft und daher ungefährdet, mit ihnen. Schließlich kehren alle zurück. Es kommt zu einer burlesken Erzählacht. Die Jugendlichen des gastgebenden Weilers spielen ihr, Laura Bohannan, die verschiedenen, im Dorf gelebten Rollen vor, die eigenen, aber auch die der Anthropologin, des Pfarrers, des Regierungsbeamten. Sie kann in das Lachen der Leute einstimmen. Sie wussten, „wie man in naher Berührung mit dem Tragischen lebt, wie man mit dem eigenen Versagen leben und dennoch lachen kann.“⁶² Das wäre das konviviale Fest Sundermeiers – und doch bleibt ein unüberbrückbarer Graben: „Mehr denn je erkannte ich“, schreibt sie, „dass man das, was ist, nicht über das stellen darf, was sein sollte, nur weil es ‚so ist‘.“⁶³

Kontextualität hin oder her, wollen wir bestimmte Sitten und Wertvorstellungen wirklich „allein nach den in den Handlungen implizierten Kriterien derer ... die sie besitzen und anwenden“ beurteilen?⁶⁴ Im interkulturellen Lernen geht es ja nicht nur darum, eigene Vorurteile als solche zu erkennen und stillzulegen; die eigenen Verbindlichkeiten kommen auf den Prüfstand. Ich glaube nicht an Hexen, schon gar nicht daran, dass Menschen als Hexen beschuldigt und hingerichtet werden dürften, nehme aber an, dass Projektionszauber wirken kann. Auch traditionelle Weltbilder haben erhebliche Schwächen, wie unser eigenes; auch andere Kulturen repräsentieren eine erhebliche Spannweite nobler wie schäbiger, humaner wie entmenschlicher Praktiken, wie unsere eigene Kultur. Diese zu bewerten gibt uns keinen Freifahrtschein moralischer Kolonisierung, entbindet uns aber auch nicht von der Treue zu den eigenen Maßstäben. Wie also ansetzen, um ein Verstehen der gegebenen Situation zu erarbeiten?

Wie erschließe ich mir ‚meine‘ Arbeitssituation auf fremdem Terrain?

Auf diese Frage hatte ich mich während meines Studiums der Theologie nicht vorbereitet und während meiner praktisch-theologischen Ausbildung im Vikariat kam sie nicht vor. Wenig später, als junger Pastor und promovierter Missions- und Ökumenewissenschaftler stand ich – damals noch als Missionar bezeichnet, heutiger politischer *correctness* entsprechend als ökumenischer Mitarbeiter – einigermmaßen ratlos vor der Frage: Was geht hier eigentlich vor? ‚Hier‘ – das war die Astrolabe Bay in Nordostneuguinea, eine kleine Welt von 44 Dörfern und Weilern, verteilt auf ein

⁶² Bohannan 348.

⁶³ Bohannan 341.

⁶⁴ Alasdair MacIntire, Lässt sich das Verstehen von Religion mit religiösem Glauben vereinbaren? in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi, Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt 1978, 52-72, 59.

teilweise sehr unwegsames Gelände von etwa 5500 Quadratmeilen. Hinter der Fassade des gleichförmig und scheinbar harmonisch geprägten Lebens in dörflichen Gemeinschaften spürte ich ein mir undurchsichtiges Geschiebe und Gewoge.⁶⁵ Ohne dies jedenfalls ein Stück weit von innen her zu verstehen, würde meine Mitarbeit in den Gemeinden an den Themen, die die Menschen bewegten, vorbeigehen. Nachdem ich Rat bei Freunden gesucht hatte, stellte ich schließlich drei Leitfragen in das Zentrum der Versuche mich zu orientieren:

Zunächst: Um mir jedenfalls in groben Umrissen ein Bild davon zu machen, was ‚dort‘, so nah und gleichzeitig unzugänglich, vor sich ging, begann ich darauf zu achten, über welche Fragen in der Bevölkerung offen und mit Nachdruck gestritten wurde. Über welchen Fragen kam es zu Konflikten? Eines der Themen, die im Vordergrund standen lautete: ‚Auf welche Kräfte setzen wir, wenn es darum geht, unsere Dorfgemeinschaft zu stabilisieren und voranzubringen?‘ ‚Warum sind wir vergleichsweise machtlos und arm?‘ Im Zusammenhang damit: ‚Wo liegen die Quellen wahren Wissens – in der von unseren Ahnen uns hinterlassenen Tradition oder bei den Weißen, dem Christentum, der neuen Welt?‘ ‚Was haben wir vom Christentum an materiellem Fortschritt zu erwarten?‘ ‚Was verlieren wir, wenn wir unsere Tradition gering achten?‘ Das waren *übergeordnete* Themen der Gesamtsituation, zu denen *kontrovers* Stellung bezogen wurde. An diesen Fragen bildeten sich scharfe Gegensätze, die die Bevölkerung in Interessengruppen spalteten. Zur Frage, wie ihre Gemeinwesen vorangebracht werden könnten, vertraten Dörfer, die eine christliche Gemeinde bildeten, *prima facie*⁶⁶ eine deutlich andere Haltung als Angehörige eines nativistisch-chiliastischen Krisiskultes. Die einen favorisierten Christentum, Entwicklung, Bildung, die Anderen setzten auf Tradition und Initiationsriten. Die gegensätzlichen Optionen wurden z.B. im *Local Government Council*, einer Art Kreistag, ausgefochten. Vor diesem Hintergrund versuchte ich herauszufinden, wer Autorität beansprucht, diese Kontroversen zu entscheiden und wer tatsächlich die Macht hat, Konflikte zu regeln. Es brauchte ein genaues Hinsehen und etwas Geduld, um herauszufinden, wer die Meinungsmacher im Vordergrund und wer die Entscheidungsträger, die *power broker* im Hintergrund waren. Soviel zu den Fragen, über die man sich *öffentlich* auseinandersetzte.

Ebenso gewichtig wie das Paket öffentlich ausgetragener Kontroversen war die *black box* beschwiegener Konflikte und im Zusammenhang damit eines nicht öffentlichen Konfliktmanagements. Es gab eine Fülle von Spannungen, die nicht in der

⁶⁵ In der Situation war ich trotz der Verbundenheit mit der christlichen Gemeinde vor Ort ein Fremder und zwar nicht, weil ich von außen kam, sondern, weil ich in dem Milieu der Astrolabe Bay nicht sozialisiert worden war.

⁶⁶ Es sei jedenfalls anmerkungswise notiert, dass im Hintergrund der offenkundigen politischen und ideologischen Gegensätze Gruppen übergreifende Querverbindungen bestanden. Auch die christlichen Gemeinden praktizierten keineswegs einen radikalen Traditionsabbruch und die kulturellen Traditionalisten waren keine konsequenten Modernisierungsverweigerer.

Öffentlichkeit oder nur halb öffentlich ausgetragen wurden. Dazu gehörten Familienkonflikte, Rivalitäten zwischen Lokalpolitikern, schwelende Landkonflikte u.a.m., die oft in die Frage mündeten: ‚Wie steht es um den Zusammenhang von Krankheit, Unglück und Vergehen?‘ Als Korrelat gehörten dazu Verfahren-des-in-Ordnung-Bringens, die unter Zuhilfenahme geheimen, aus der Tradition geschöpften Wissens die vermeintlichen Ergebnisse von Tun- und Ergehniszusammenhängen bearbeiteten.

Allmählich zeichneten sich für mich einige Spielregeln ab, die das Miteinander und Gegeneinander steuerten – Regeln, die das Geben, Annehmen und Erwidern im sozialen Zusammenhang, im Verhältnis zur Natur, weiter zu den Verschiedenen und anderen unsichtbaren Mächten steuern. Vor dem Hintergrund dieser Regeln wurde mir jedenfalls ein Stück weit begreiflich, warum und wie Einzelne und Gruppen in den lokalen Verpflichtungsverhältnissen mitspielten oder dies auch nicht taten.

In einem separaten, zeitgleich laufenden Arbeitsgang ging es darum, diese aus dem alltäglichen Gang der Dinge gewonnenen Eindrücke und Problemanzeigen in einen weiteren Zusammenhang zu rücken. Um zu klären, wie sich diese Konstellationen in der Astrolabe Bay ergeben hatten, las ich Archivalien der Kirche, Jahresberichte der Vorgänger, Berichte der Kolonialverwaltung sowie der gegenwärtigen Provinzregierung, nicht zuletzt einige, die Region betreffende ethnologische Arbeiten. Das Studium dieser von *Außenseitern* beigetragenen Materialien half mir, Scharnierstellen zwischen den erfahrungsnah formulierten Problemanzeigen und erfahrungsfern formulierten Problembestimmungen⁶⁷ der Fachliteratur zu identifizieren: Mission und Kolonialismus, Identitätsgewinn und Identitätsverlust, empirisches und nichtempirisches Wissen, Funktion der Religion im Prozess der Modernisierung, Christentum im Kontext unterschiedlicher Weltbilder und vor dem Hintergrund unterschiedlicher Plausibilitätsannahmen, offizielle und populäre Religion – um nur einige zu nennen.

Gleichzeitig galt es auszuloten, wie *die Menschen vor Ort* ihre Situation deuteten und ihre Konflikte interpretierten. Auch sie hatten Meinungen, Urteile – und Vorurteile! Ihre Interessen, ihr Ausblick auf ihre Welt, aber auch ihre Einschätzung des Außenseiters, der ich war und blieb, prägten die Informationen, die sie beitrugen ebenso wie ihre Entscheidung, mir andere Informationen vorerst vorzuenthalten. Diese Stimmen der Betroffenen sollten auch in dem, was ich nach außen, für Andere, dieser Situation Fremde eben, vermittelte, zu Gehör gebracht werden.

Ich hatte das große Glück, kenntnisreiche, in ihrer Kultur gebildete Menschen als Lehrer zu finden. Der mir wichtigste, ein ehemaliger Todeszauberer namens Tanok Galopi, hat viel Zeit darauf verwendet, mir eine Binnensicht seiner Welt und der

⁶⁷ Die Begrifflichkeit verdanke ich Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 1987, 291ff.

Bestimmung des Menschlichen, wie er sie aus einer Kombination von melanesischer Tradition und Christentum gewonnen hatte, zu erschließen. Bis heute weiß ich mich ihm zu tiefem Dank verpflichtet. Ich lernte viel bei ihm und habe doch zugleich akzeptiert, dass wir an der Türschwelle zur Binnensicht einer anderen Religion und Kultur die systeminterne Schlüssigkeit anderer Weltbilder eben nur ein Stück weit nachvollziehen können. Übrigens brauchen wir gar nicht vorauszusetzen, dass fremde Weltbilder in sich völlig schlüssig wären. Auch sie lassen Risse, Brüche und Inkonsistenzen zu.

Immer wieder kam es vor, dass Vorkommnisse in der Situation sich meinem Verstehen entzogen. Das führte zu der dritten Frage: In welcher Funktion bin ich hier eigentlich beteiligt? Grundsätzlicher: Wer bin ich in dieser Situation? Dazu hier nur so viel: Das Verstehen der Situation konkretisiert sich schließlich in der Frage, wie ich mich persönlich ansprechen lasse.

Unser Gewissen ist das Forum, in dem darüber entschieden wird, ob und gegebenenfalls wie wir uns persönlich auf eine gegebene Situation mit ihren Brüchen und Interessengegensätzen einlassen. Das ist die schmale Brücke, die vom Verstehen zu einem antwortenden Verhalten führt. Damit öffne ich nicht eine Tür für einen moralischen oder religiösen Imperialismus. Wohl aber meine ich, dass das, was in der Situation vor sich geht, nicht nur im Rahmen und der Terminologie der Kultur der lokalen Bevölkerung evaluiert werden kann. Die Bevölkerung der Astrolabe Bay ist nicht nur Opfer der Kolonisierung und missionarischer Fremdbestimmung geworden – das war und ist ohne Zweifel der Fall. Sie hat auch Schaden genommen infolge von Defiziten traditioneller sozialer und politischer Organisation und beschränkter moralischer Urteilskraft.

Zusammenfassend halte ich fest: Hinter der Fassade eines ruhigen, homogenen Gemeinschaftslebens lagen Brüche, wurden Fragen nach anderen Möglichkeiten des menschlichen Miteinanders laut, gab es Suchbewegungen. Die Schätze der gesuchten Weisheit waren vor Ort zu bergen.

Die Gesprächssituation mit Tanok Galopi und anderen weitete sich allmählich aus. „Was machst du eigentlich bei Tanok?“ wurde ich oft gefragt? Und wenn ich antwortete „Ich studiere bei ihm eure Tradition“, kam häufig der Respon: „Davon wissen wir auch etwas, dazu haben auch wir etwas zu sagen.“ Bald ergab sich viermal im Jahr eine einwöchige, öffentliche Versammlung, die später von Außenseitern gelegentlich etwas unernst ‚Universität des Dorfes‘ genannt wurde. In der Tat, studieren können alle. Ein Moment der Reflexivität findet sich in jedem Leben und Stoff gaben die laufenden Konflikte zur Genüge. Die Tagesordnung machten die Teilnehmenden. Es gab keine Vorträge, auch von mir nicht.⁶⁸ Vielleicht

⁶⁸ Und zwar aus folgenden Erwägungen: Wenn eine gemeinsame Arbeitssituation als Unterrichtssituation definiert wird, bringen ausländische Gesprächspartner sich damit leicht in eine Machtposition. Die Aura westlicher Überlegenheit kann schwache Beiträge europäischen Personals stark erscheinen lassen und zum nachahmenden Lernen verleiten. In

fungierte ich für die Teilnehmenden wie ein – lückenhaftes – Taschenlexikon. Wer immer ein Thema, ein Problem, einen Konflikt auf die Tagesordnung setzte, trug dies selbst vor und lud zum Meinungs austausch ein. Eine der vereinbarten Spielregeln sah allerdings vor, dass der Anwalt eines Themas, wenn möglich eine biblische Passage finden möge, die aus seiner Sicht zum Thema sprach. Es ergaben sich Verknüpfungen von Situation und biblischem Text, die mir manchmal abenteuerlich vorkamen. Nichtsdestoweniger zeigte sich während dieser Arbeit immer wieder das Potential biblischer Traditionen, die Beteiligten zusammen zu bringen, Probleme in einem neuen Licht zu sehen. Wir lasen die Bibel und die Bibel las uns und warf ihr Licht auf die in der Situation virulenten Themen.

Die Themen waren breit gestreut. Eines, an dem die Grenzen interkulturellen Verstehens sich abzeichneten, sei benannt: Leben mit den Toten. Nächtliche Flammen auf dem Grab eines kürzlich tödlich verunglückten jungen Mannes. Was konnte das für eine Bewandnis haben? Ich hatte ein nächtliches Licht, das einige Hinterbliebenen meinten gesehen zu haben und aus dem sie eine Botschaft zu gewinnen suchten, nicht gesehen. Andere hielten dies ‚Licht‘ für Einbildung. Dazu konnte ich nicht viel sagen. Wohl aber konnte ich antworten, als jemand berichtete, er habe kürzlich seinen verstorbenen Großvater halb verdeckt durch ein Schilffeld vorüberziehen sehen, ohne dass dieser ein Wort an ihn gerichtet hätte, um dann zu fragen: ‚Wie ist es bei euch, den Weißen – sprechen die Toten zu euch, sprecht ihr mit den Toten?‘

Ich beanspruchte nicht, die Berichte über das flackernde Licht auf dem Grab oder den Bericht vom vorbeiziehenden Großvater zutreffend deuten zu können. Wohl aber konnten wir uns gegenseitig Rechenschaft darüber ablegen, wie wir mit solchen Fragen umgehen. Entscheidend war, dass ein Forum entstand, in dem offen zutage liegende Kontroversen, aber auch delikater Themen miteinander besprochen werden konnten. Vielleicht haben unsere vierteljährlichen Zusammenkünfte damals so viel Zuspruch über die Grenzen der christlichen Gemeinden hinaus gefunden, weil gesamtgesellschaftlich verankerte Plausibilitätsannahmen und im Kontext gültige Spielregeln brüchig geworden waren und eine Ungewissheit hinsichtlich der Tragkraft und Reichweite ihrer Geltung Verständigungsbedarfe schuf.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen legt es sich nahe, Mission nicht als Verlängerung nur einer (der christlichen) Tradition zu diskutieren, sondern als einen Aspekt interkultureller und interreligiöser Dynamik. Alle Beteiligten legen ihre Karten auf den Tisch und klären, woraufhin sie unterwegs sind. Sie diskutieren, was ein gutes Leben miteinander in Wahrheit ausmachen könnte. Wenn es gut geht, lässt sich die Situation offen halten für einen Austausch darüber, woraufhin das Leben

solchen Situationen gilt es, sich immer neu das Ziel vor Augen zu halten: Nicht die Vermittlung von Kenntnissen oder vermeintlichen Richtigkeiten zählt, sondern die Förderung von Urteilsfähigkeit – auf beiden Seiten!

gelebt wird, was es gut und was es schwer macht und was in der Zeit, die bleibt, zu hoffen ist.

Kulturelle Reibungshitze

Wer sich nur einige Monate ‚dort‘, beispielsweise im Südpazifik als Praktikant oder auch als Tourist aufhält, kommt über eine enthusiastische Phase („...schön ist es hier in ‚Arkadien...‘) oft nicht hinaus. Kurzzeiteinsätze lassen sich mit der Aussicht ‚Selbst wenn die Situation hier nicht ideal ist, in absehbarer Zeit sind wir bald wieder zuhause!‘ durchstehen. Erst die Langzeitperspektive, die ein berufliches Engagement mit sich bringt, konfrontiert mit der Frage: ‚Wie halte ich, wie halten wir das durch?‘

Nach erfreulichem Anfang (‚... ich habe hier auch schon eine Mama gefunden, die mich in ihre Familie adoptiert hat‘ so der Bericht einer Praktikantin) schleichen sich in das alltägliche Miteinander zunehmend kleine Irritationen ein. Anders als in der mitgebrachten Arbeitsplatzbeschreibung ist immer noch unklar, wo und wie man/frau hier nützlich sein könnte. Irritierend auch der Umgang der Einheimischen mit der Zeit, eine andere Art Verabredungen zu treffen, eine andere Art, die Wahrheit zu sagen. Allmählich verliert die lokale Küche ihren Reiz; außerdem stören die vielen Fliegen auf dem Essen mehr als zuvor, die mangelnde Hygiene sowieso.

Für die, die mit längeren Vertragszeiten dort sind, zeichnet sich irgendwann ab, dass auf das im Konsens aller verabredete ‚Projekt‘ unterschiedliche Politikstile durchschlagen. Das Projekt erweist sich als die Nahtstelle, an der unterschiedliche Formen der Entscheidungsfindung kollidieren. Entscheidungsfindungen vor Ort verlaufen hinter der Fassade demokratischer Strukturen entlang den Linien verwandtschaftlicher und lokaler Verpflichtungsverhältnisse. Sachprobleme werden in die Sprache persönlicher Beziehungen übersetzt. Zuvor getroffene Vereinbarungen das gemeinsame Projekt betreffend werden im Geschiebe örtlicher Interessenlagen modifiziert. Das kann für ausländische Fachkräfte hochgradig frustrierend sein. Die Strategien der Einheimischen, nach denen sie fremde Mitarbeiter einbeziehen und ausgrenzen, bleiben undurchschaubar. Allmählich beginnt eine gewisse ‚Reibungshitze‘ zwischen den mitgebrachten Selbstverständlichkeiten, etwa Standards einer Projektabwicklung betreffend, und den örtlich eingespielten Gewohnheiten zu schwelen. Wenn sich diese Reibungshitze aufstaut, kann das bei den ausländischen Fachkräften zu Ressentiments führen. ‚Das hat hier alles keinen Zweck mehr!‘. Die ‚Einheimischen sind hoffnungslos‘. ‚Nur raus hier!‘ Der Kulturschock ist da! Malinowski hat sein Werk vor diesen Irritationen geschützt, indem er derartige Erfahrungen seinem Tagebuch anvertraute; Bohannan hat ihr Selbst mit all ihren Verwirrungen und Fragen in die ethnologische Darstellung der Szene eingebaut. Was machen die, die ‚dort‘ als ausländische Fachkräfte für längere Vertragszeiten gebunden sind?

Ein Kulturschock wird nicht spurlos verschwinden, kann aber allmählich zum *culture stress* abflauen. Mit *culture stress* lässt sich leben. Bohannan macht sich die Zusammenhänge, in denen interkulturelle Reibungshitze entsteht bewusst. Sie achtet auf die Reaktionen, die sie sich erlaubt. Sie moralisiert nicht. Sie leugnet nicht die unangenehmen Aspekte der Arbeit und ihrer Lebensumstände. Sie erkennt die Gefahr, eigene Defizite auf andere zu projizieren. Wer allerdings nicht auf die Symptome achtet, die mit dieser Reibungshitze einhergehen, wird nach einiger Zeit Dinge tun und sagen, die man besser nicht hätte tun oder sagen sollen. Verständnisvoll mit anderen und nicht zu streng mit sich selbst zu sein erübrigt allerdings nicht die Treue zu den eigenen Maßstäben.

Das kann schwierig werden, wenn unterschiedliche Gruppeninteressen und innerkirchliche Konflikte in die gemeinsame Arbeit vor Ort durchschlagen. Wie mit innerkirchlichen Konflikten umgehen? Immer wieder gibt es Versuche, überseeische Mitarbeiter zur Partei innerkirchlicher Konflikte zu machen. Man kann an diesen Konflikten nicht ganz vorbeigehen. Man kann sich aber – das ist der Regelfall, dessen Ausnahmen wohl überlegt sein sollten – auch nicht zur Partei machen lassen.

Während ausländische Fachkräfte in die *lokalen* Kreisläufe des Gebens, Nehmens und Erwiderns, mithin gegenseitiger Verpflichtungen, nur zum Teil einbezogen werden, richten sich auf sie gleichzeitig und zwar keineswegs selten besondere finanzielle Erwartungen der lokalen Partner. Oft verfügen die ökumenischen Mitarbeiter ja über Möglichkeiten, für ‚ihren‘ Arbeitsbereich abseits der offiziellen Kanäle zusätzliche Gelder zu erschließen. Wenn eine Seite Geld zu vergeben und die andere zu empfangen hat, verändert das die Beziehungen, verändert auch die Selbstwahrnehmung beider Seiten. Es gehört zur Interaktionskompetenz ausländischer Mitarbeitender, sich diese Komplexitäten des Gebens, Nehmens und Erwiderns bewusst zu halten und für sich zu klären, auf welche Beziehungen des Gebens und Nehmens sie sich jeweils einlassen wollen oder besser sich nicht einlassen sollten.

Ein Gast bleibt ein Gast. In den größeren Freiräumen, die in der Gemeindegarbeit gegeben sind, lässt sich abwarten, in welche Aufgaben ein ausländischer Mitarbeiter hineingezogen wird. Zugleich gilt es zu klären, auf welche Aufgabenzumutungen er/sie sich lieber nicht einlassen sollten. Vieles mag unklar bleiben. Aber vieles wird eben auch geklärt, und zwar wenn man abwartet, in welche Gesprächslagen und sozialen Zusammenhänge die vor Ort Verantwortlichen die Außenseiter wirklich einbeziehen wollen. In anderen Berufsgruppen sind die Spielräume enger als in den offenen Formen der Gemeindegarbeit. Ärzte werden darauf bestehen, dass OP Schwestern pünktlich zum Dienst erscheinen und dass Medikamente verschreibungsgemäß und eben auch an Wochenenden verabreicht werden. Finanzberater werden darauf bestehen, dass die Bedeutung von Plus und Minus

jedenfalls in buchhalterischen Bilanzen interkulturell nicht verhandelbar ist; sie werden sich aber auch darauf einstellen müssen, dass die Verantwortlichen vor Ort über die Verwendung ihrer Geldmittel autonom entscheiden wollen. Im sozialen Miteinander ist die Bedeutung von Plus und Minus durchaus verhandelbar, nämlich im Zusammenhang des Aushandelns von Loyalitätsverpflichtungen und der Regelung von Anerkennungsverhältnissen.

Politische *correctness* legt uns nahe, statt von Mission nun von Partnerschaft, statt von Entwicklungshilfe besser von Entwicklungszusammenarbeit zu sprechen. Die Beziehungsproblematik wird damit nicht vereinfacht. Während einer Reise in Ozeanien lädt mich ein guter Bekannter, Mitarbeiter einer NGO, die sich u.a. gegen die Regenwaldabholzung einsetzt, am Spätnachmittag zu einem *sundowner* in die Bar eines der besseren Hotels am Ort ein. Dorthin fahren wir in seinem Dienstwagen, einem Toyota Landcruiser, *air-conditioned*. Wir treffen Mitarbeitende anderer Missionswerke und Entwicklungsagenturen. Sie gönnen sich eine Auszeit. Ich erlebe eine melancholische Welt. An der Bar werden als Wechselgeld geteilter Grunderfahrungen kleine Informationen hin und her geschoben. Diese Experten finden keine echten Ansatzpunkte für eine ökologisch interessierte Interventionspolitik. Sie leiden offensichtlich unter der zermahlenden Erfahrung, dass die Vorgaben der Projekte, die sie von zu Hause mitgebracht haben, nicht greifen. Irgendwann im Laufe ihrer Vertragszeit kam ihnen die mitgebrachte Ideenwelt ins Rutschen. Einige Kollegen neigen zu der Sicht, dass Geber und Empfänger, Einheimische und überseeische Experten in solchen Projekten Spiele miteinander und voreinander spielen. Eigentlich sollten diese Fachkräfte als Vermittler zwischen zwei institutionellen Zusammenhängen fungieren. Wo gehören sie hin? Sind sie Repräsentanten europäischer Entwicklungsagenturen bzw. Missionswerke, die Einheimischen helfen, *feasibility studies* so zu schreiben, dass diese sich *smoothly* über die Schreibtische der Bewilligungsgremien der Geldgeber bewegen? Oder besteht ihre Aufgabe darin, sich mit den unvorhergesehenen Umständen, die sich im Nachhinein, während der Abwicklung des Projektes auftun, auseinander zu setzen und nach zu verhandeln, um das ‚Projekt‘ doch noch irgendwie zu ‚retten‘? Ausländische Experten bringen kein Anwendungswissen dafür mit, wie ein Projekt erfolgreich umgesetzt werden kann. Vor Ort endet die Binnenrationalität der Bewilligungskriterien der Entwicklungs- und Missionsagenturen.

In der Vergangenheit haben wir gemeint, dass – wie auch immer der Großraum konditioniert sein mag – es sich lohnt, in begrenzten Projekten, im Nahbereich Dinge zu verändern. Diese Veränderungen, nahmen wir an, würden eine Signalwirkung für den Großraum haben. Mittlerweile, das war wohl die geteilte Grunderfahrung an jenem Nachmittag an der Bar, ist uns aufgegangen, dass der Großraum die kleinen Projekte, die integren Initiativen zermürbt, durchsäuert, auffrisst. Der Sinn des Unternehmens als solcher wird fragwürdig, weil – von außen

betrachtet – die Arbeitsfähigkeit zentraler kirchlicher und staatlicher Institutionen nicht gegeben ist. Von innen betrachtet gelten andere Spielregeln.

Wenn Zurechenbarkeit im Kirchenpolitischen und Politischen nicht leicht hergestellt werden kann, schon gar nicht innerhalb des Zeitrahmens einer oder zweier Vertragszeiten überseeischer Mitarbeiter, worin könnte dann der Sinn der Entsendung von Mitarbeitenden bestehen? Dieser kann ja nicht in der Fiktion liegen, dass ‚unsere‘ Partner dort eines nahen oder fernen Tages einmal so planen, arbeiten, fungieren wie wir. Das Ziel der Entsendung von Personal zur Förderung und Sicherung (!) von Projekten, Einzelmaßnahmen etc. kann nicht in der Anpassung an die ekklesiologischen oder an die entwicklungspolitisch-sozialen Standards der westlichen Welt liegen. Die Anderen gehen ihre eigenen Wege. Es entsteht etwas Drittes. Es gilt zu akzeptieren, dass sich an der Situation nicht viel ändert, weil Mentalitäten sich nur allmählich wandeln – und doch den Platz zu finden, an dem man gern gelitten ist und einbezogen wird, um einen eigenen Beitrag zu geben.

Dass in gemeinsamer Arbeit, insbesondere an Projekten, die darauf zielen, die Handlungsfähigkeit lokaler Institutionen zu stärken, Ziel- und Wertkonflikte aufbrechen, wird für alle Beteiligten zu einer harten Erfahrung. Darüber darf bei Gelegenheit eines *sundowners* oder auch jenseits des Protokolls einer Fachreferentenkonferenz schon mal geklagt werden. Bei den Projektpartnern geschieht das ja auch. Förderlicher für eine Zusammenarbeit, aber auch schwieriger wäre es, Zeit und Raum zu schaffen, um einander die jeweiligen *Fixpunkte* der Netze *sozialer Wertvorstellungen* sowie die *unterschiedlichen Spielregeln* zu erläutern, die alltagsweltliches Handeln und Verpflichtungsverhältnisse in institutionellen Abläufen hier und dort steuern.⁶⁹ Das wäre ebenso ein Bewährungsfeld interkultureller Konvivenz wie einer praktischen Hermeneutik.

Abstract: Discussing problems of understanding across different cultures, this paper takes issue with Theo Sundermeier's hypothesis that, as a precondition for a sound intercultural understanding, the interpreter's subjectivity needs to be taken out of the game. Here it is argued that while it is impossible to completely neutralize the subjectivity of a scholarly observer, pastoral or social worker, there are different ways for outside interpreters to deal constructively with their self-reflection. Four flashlights are offered to underpin the hypothesis: First, Bronislaw Malinowski's solution, is to place his (the anthropologist's) frustrations and tribulations into a diary, in order to protect his anthropological work; secondly, Laura Bohannan places the anthropological observer on centre stage of her reconstruction of a foreign society thus sharing with her reader the anxieties, frustrations and value conflicts she went through. Thirdly, the author gives an account of how he tried to make sense of what was going on when he had been stationed as a missionary in Papua New Guinea trying to figure out where, how and to what degree the people wanted him to be involved in their daily affairs. The paper closes with some observations on culture

⁶⁹ Diese Anstrengung an externe Beratungsagenturen zu delegieren mag im Fall tiefgreifender Beziehungsstörungen zeitweilig helfen, im Regelfall sind die Verständigungsprobleme dort zu lösen, wo sie anfallen.

shock, culture stress and incompatibilities as experienced in intercultural ministry and development service.

Pazifik – so nah und doch so fern!*

Es ist zwar immer noch ein wenig teurer, dorthin zu fliegen als nach Mallorca, dennoch reisen mittlerweile viele Menschen auch in den Südpazifik. Im 19. Jahrhundert waren derartige Fernreisen meist nur Angehörigen der Oberschicht erschwinglich; in unseren Tagen sind sie popularisiert worden. Doch Erreichbarkeit bedeutet noch nicht Nähe und führt nicht zwangsläufig zur Begegnung. Touristen aus den USA unterbrechen ihren Flug zu den Korallenriffs bei Madang (Nordostneuguinea) für 30 Minuten in Goroka. Auf dem Tarmac des Flugplatzes tanzt eine Gruppe der berühmten *Goroka Mudmen* für DM 35,- pro Zuschauer maximal 20 Minuten. Es reicht für ein paar *marvellous shots*. In das nahe gelegene Dorf der Tänzer braucht sich niemand zu bemühen. Der Pazifik ist nah – und fern!

Heute, anlässlich der Eröffnung dieser Ausstellung möchte ich zu Ihnen über drei Dinge sprechen:

- über den Pazifik als Mythos und als Projektionsfläche europäischer Identitätssehnsüchte;
- über das Christentum als Metakultur bzw. über das Ökumenische am Christlichen;
- drittens möchte ich etwas sagen zu Möglichkeiten und Grenzen kontextübergreifender Solidarität und zwar mit Bezug auf den Schwerpunkt dieser Ausstellung: Regenwaldabholzung.

Der Pazifik als Mythos und Projektionsfläche europäischer Identitätssehnsüchte

'Bounty' hieß nicht nur das Schiff mit den berühmten Meuterern, die im Südpazifik ausgesetzt wurden. Nein, Bounty ist selbstverständlich auch die knusprige Schokolade mit der Kokosfüllung aus der TV-Werbung. Sie fängt ein Bild des Südpazifik ein, ähnlich anderen Bildern aus der Werbung der Tourismusindustrie: Sorglose Menschen unter Palmen am Korallenstrand. Derartige Bilder, herausgebrochen aus der Ikonenwand moderner, marktgerechter Alltagsreligiosität¹, nähren die Illusion, ein Auszug aus den engen Verhältnissen der Betonhochbauten, ein Ausstieg aus entfremdenden Arbeitsverhältnissen, ein Abschied von

* Vortrag am 7. Mai 1994 in Neuendettelsau zur Eröffnung der Ausstellung "Lebenswelt, Kunst, Regenwaldproblematik", seither überarbeitet.

¹ Vgl. dazu Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991, 151ff.

Institutionen, die unser Privatleben regulieren, kurz, ein Exodus aus den Erfahrungen verkehrten Lebens in der modernen Gesellschaft wäre noch möglich. Wenn allerdings die Träume vom 'Dort sein'² nicht real einlösbar sind, dann wenigstens der Genuss des Surrogates - *Instant Pacific* im Kleinen als Ersatz für die großen Reisen auf die ‚glücklichen Inseln‘. Derartige Träume haben Tradition.

Einige Kostproben: Nachdem sich die Menschen der Renaissance nicht mehr vorzustellen vermochten, dass das Paradies in den Himmeln über ihnen ihrer wartete, trieb frühe Entdecker und Missionare die Vorstellung, dass dieses Paradies doch als ein wirklicher Ort, in Raum und Zeit, wenn auch auf einer fernen Insel auffindbar sein sollte: Eden, das Neue Jerusalem, später Arkadien!

Ein Beispiel aus der Zeit als die portugiesisch-spanische Vorherrschaft sich ihrem Ende zuzuneigen begann: Pedro Fernandez de Quiros, portugiesischer Kapitän im Dienste Spaniens und religiöser Mystiker unternahm in den Jahren 1605/6 einen Versuch, auf der von ihm so genannten Insel Espiritu Santo (Vanuatu/Neue Hebriden) mit Hilfe franziskanischer Missionare an den Ufern eines von ihm als Jordan bezeichneten Flusses mit bekehrten Insulanern und spanischen Kolonisten ein Gemeinwesen geschwisterlicher Eintracht und Liebe, das endzeitliche Jerusalem, aufzubauen. Dieser Versuch endete nach wenigen Monaten in einem Desaster.³

Kurze Zeit nach den Berichten, die den Entdeckungsreisen der Kapitäne Louis Antoine de Bougainville (1766-69) und James Cook (1768-69, 1772-75, 1776-79) folgten, wurde ein Mythos neu geformt: Tahiti trat an die Stelle des Neuen Jerusalem, früher war es Arkadien gewesen - auf fernen Inseln der Schein einer realen Gegenwelt.⁴

Aus einem Briefwechsel der deutschen Literaten Adolf Overbeck, Heinrich Wilhelm von Gerstenberg und Johann Heinrich Voß aus dem Jahre 1777: Overbeck schreibt an Johann Heinrich Voß über Tahiti einen Brief, in dem alle wesentlichen Motive dieser Träume anklingen. "Hier ist das zweite Paradies, hier ist Eden, der Lustgarten Gottes, wo man des Schöpfers Güte aus ungetrübter Quelle trinkt und wo man wiederfindet sein Bild in dem Menschen, dies Bild, welches Adam zwar verlieren, aber nicht für ein ganzes Geschlecht verlieren konnte. Haben Sie Mut, Freund, so teilen Sie mit uns diesen edlen Entschluß, der verderbten Brut Europens den Rücken zu kehren und ein Land unser besseres Vaterland zu nennen, wo ein glücklicheres

² Clifford Geertz, Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller, München/Wien 1990, 9ff.

³ Vgl. Klaus H. Börner, Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie, Frankfurt 1984, 92-94, Philip Snow/Stephanie Waine, The People from the horizon, An illustrated history of Europeans among the South Sea Islanders, London 1986, 30-36.

⁴ Urs Bitterli, Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München 1976, bes. 367ff. Ingrid Heermann, Mythos Tahiti. Südsee Traum und Realität mit Beiträgen von Matthias Mersch und Hilke Thoda-Arora, Berlin 1987, 42-50.

Leben uns erwartet, als sich selbst die Patriarchen der Vorwelt rühmen konnten. Wir werden zu einem Volke kommen, welches sehr reine Begriffe einer natürlichen Religion besitzt".⁵

Overbeck fährt fort: "Lassen Sie uns ihnen unsere erhabneren Kenntnisse mitteilen! Lassen Sie uns Apostel und Gesetzgeber der besten Nation unter der Sonnen werden! ...Diese gutgearteten Menschen werden uns, die wir mit Liebe, Friede und Wohltat zu ihnen kommen, den vorzüglichen Genuß ihrer schwelgerischen Güter mit Freuden zugestehen. Unter einer Lebensart, wie sie Arkadiens Schäfer sich in ihren schönsten Träumen zu träumen pflegten..."⁶ Der Traum vom Auszug zu den Menschen, die sich noch eine reine Religion und ein reines Leben bewahrt haben, wird kombiniert mit einem missionarischen Drive: *ihnen unsere erhabenen Gesetze bringen, Apostel und Gesetzgeber sein.*

Die Inseln des Südpazifik wurden also zur Projektionsfläche für stereotypisierte Bilder vom *unverfälschten Leben im Garten Eden bzw. in Arkadien. Derartige Phantasien* wurden in Europa über Jahrhunderte tradiert und bildeten noch für Künstler wie Emil Nolde und Max Pechstein einen Anziehungspunkt ihrer Phantasie.⁷ Das ist die eine Seite. Eine andere wurde häufig übersehen. Viele dieser Bilder des glücklichen Lebens in ‚Arkadien‘, darauf hat Erwin Panofski aufmerksam gemacht, zeigen irgendwo am Rande einen Totenschädel und den Vermerk: *Et in Arcadia Ego* - auch in jenem erträumten Land - Arkadien - gibt es mich, den Tod.⁸

Die Erfindung des *edlen Wilden* wird gern Jean Jacques Rousseau zugeschrieben. Auch wenn die Entstehung dieses Bildes weiter zurück liegt - zur breiten Wirkung hat er ihm verholfen. Er schrieb: "Der wilde Mensch lebt in sich, der gesellige hingegen ist immer außer sich und lebt nur in der Meinung, die andere von ihm haben".⁹ Im Interesse politischer Kritik an der europäischen Gesellschaft postuliert Rousseau den wilden, natürlichen Menschen für einen *theoretisch* vorgestellten Urzustand. Lebt der wilde Mensch versöhnt mit der Natur, so hat der gesellige Mensch sich leider nicht verhindern lassen. Er ist es, "welcher ein Stück Land umzäunte, sich in den Sinn kommen ließ zu sagen, 'dieses ist mein'", und so die bürgerliche Gesellschaft stiftete. "Wieviel Laster, wieviel Krieg, wieviel Mord, Elend und Greuel hätte einer nicht verhüten können", meint Rousseau weiter, wenn man

⁵ Zitiert nach Gerd Stein, *Europamüdigkeit und Verwilderungswünsche. Der Reiz, in amerikanischen Urwäldern, auf fernen Südseeinseln oder im Orient ein zivilisationsfernes Leben zu führen*, Frankfurt/M. 1984, 109.

⁶ Bei Stein ebd. 109.

⁷ Kurt Hübner, *Exotismus und Mythos*, in: *Exotische Welten Europäische Phantasien*, Hg. Von Tilman Osterwold und Hermann Pollig, Württembergischer Kunstverein, Stuttgart 1987, 44-47. Vgl. auch Tilman Osterwold, *Faszination und Zerstörung - Anpassung und Unterwerfung*, ebd. 26-33, bes. 31f.

⁸ Erwin Panofsky, *Et in Arcadia Ego: Poussin und die elegische Tradition*, in: *Europäische Bukolik und Georgik (Wege der Forschung 355)*, hg. v. Klaus Garber, Darmstadt 1976.

⁹ Jean Jacques Rousseau, *Aus freien Stücken bei den Wilden (1754)*, bei Stein, 20. Vgl. auch Karl-Heinz Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden*. Frankfurt/M. 1986, 202ff.

sich diesem "Betrüger" und seinem Begriff des Eigentums hätte verweigern können.¹⁰ Kurz, die Kritik an zeitgenössischen gesellschaftlichen Verhältnissen wird verkleidet in den Mythos eines in der Urzeit mit der Natur versöhnten Menschen.

Es gab auch andere, die Kritik übten, sich Exodusphantasien gleichwohl verweigerten. Zum Beispiel hat Voltaire (1755) Rousseau damals entgegengehalten, er wolle lieber in Paris bei den medizinisch kundigeren Europäern bleiben, als auf allen Vieren mit Rousseaus Indianern durch die Wälder Kanadas kriechen.¹¹

Immanuel Kant drückt sich 1786 weniger sarkastisch, aber ähnlich scharf aus. Zu dem von Rousseau thematisierten Widerstreit Kultur - Natur meint er: "Leere Sehnsucht (denn man ist sich bewußt, daß das Gewünschte uns niemals zu Teil werden kann) ist das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen *goldenen Zeitalters*: wo ... eine Genügsamkeit mit dem bloßen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte der reine Genuß eines sorgenfreien in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens; - eine Sehnsucht, die die Robinsone und die Reisen nach den Südseeinseln so reizend macht, überhaupt aber den Überdruß beweiset, den der denkende Mensch am zivilisierten Leben fühlt, wenn er dessen Wert lediglich im *Genusse* sucht, und das *Gegengewicht* der Faulheit dabei in Anschlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch *Handlungen* einen Wert zu geben. Die Nichtigkeit dieses Wunsches zur Rückkehr in jene Zeit der „Einfalt und Unschuld“ liegt für Kant auf der Hand.¹²

Nicht alle vermochten sich mit Kant aus Gründen der Vernunft den Träumen von authentischen Wilden, vom mit der Natur versöhnten Leben auf jenen Inseln versagen. Sie sind aufgebrochen und folgten ihrem Traum vom 'Dort sein'. Sind sie angekommen?

Greifen wir einen heraus - den berühmten Paul Gauguin. Er reist *dorthin*, in diesem Fall Tahiti. Gauguin will nur ein Atelier, sagt er, gleichwohl partizipiert er an umfassenderen Heilserwartungen: "Dort in Tahiti, im Schweigen der schönen tropischen Nächte, könnte ich lauschen auf die leise holde Musik meines (!) Herzens, in Liebe und Harmonie eins mit den geheimnisvollen Menschen, die mich umgeben. Endlich frei! Ohne Sorge um das Geld kann ich dann lieben, singen, sterben."¹³ In Tahiti angekommen schreibt er später, nun mit überraschender Anhänglichkeit an seine bürgerliche Frau in Europa und durchaus nicht ohne Interesse für den Preis,

¹⁰ Jean Jacques Rousseau (wie Anm. 9), zitiert nach Stein, 19.

¹¹ Voltaire, So bekommt man Lust, auf Vieren zu kriechen, Eine Antwort an Rousseau (1755), bei Stein, 24.

¹² Kant, Immanuel, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik I, Frankfurt/M 1977 [1964], 83-102, 101f.

¹³ Tilman Osterwold, Faszination und Zerstörung - Anpassung und Unterwerfung, in: Exotische Welten Europäische Phantasien, Hg. Von Tilman Osterwold und Hermann Pollig, Württembergischer Kunstverein, Stuttgart 1987, 26-33, 27.

den seine Bilder auf dem Pariser Kunstmarkt erzielen, im Juli 1901 an einen 'lieben Morice':

"Ich liege heute am Boden, besiegt durch die Misere und vor allem krank und vorzeitig gealtert. Wird mir noch eine Frist vergönnt sein, um mein Werk zu vollenden? Ich wage es kaum zu hoffen. - Auf alle Fälle will ich noch ein Letztes versuchen: Im nächsten Monat fahre ich nach Fatu-iva, einer Insel der Marquesas, wo es noch hin und wieder Menschenfresserei gibt. Leben in dieser Wildnis, dieser völligen Einsamkeit, soll noch einmal, ehe ich sterbe, das Feuer meiner Schaffensfreude anfachen, meine Einbildungskraft verjüngen und so meine Kunst zur letzten Vollendung bringen. - Das große Bild ist, was die Ausführung anlangt, sehr unvollkommen."¹⁴

Gauguin starb 1903, verelendet und arm. Der Weg nach Tahiti als der große Umweg zu sich selbst. Ozeanien oder auch andere Regionen der sog. Dritten Welt als Projektionsfläche unserer eigenen Paradiesessehnsüchte und Verwilderungsphantasien?! Erinnern Sie noch die Zeilen Gottfried Benns Gedicht *Reisen* (1950): "Meinen Sie aus Habana, weiß und hibiskusrot, bräche ein ewiges Manna für Ihre Wüstennot?"¹⁵

Wenige konnten ihre Träume vom Dortsein wirklich einlösen, auch die sog. kulturellen Überläufer nicht.¹⁶ Für manche konnte es geradezu zum Beruf werden, die akademische Welt oder auch die kirchliche Öffentlichkeit davon überzeugen zu wollen, man wäre *dort wirklich angekommen*, habe die Fremden wirklich verstanden und könne nun kompetent von den eigenen Begegnungen mit dem Fremden berichten.¹⁷ Der russische Abenteurer und Naturforscher Nikolai Mikloucho Maclay, war so ein Typ, der sich erfolgreich als jemand inszenierte, der *dort* wirklich angekommen war.¹⁸ Diese Art von Öffentlichkeitsarbeit - *no business is like show business* - hat ihre eigenen existentiellen und ihre hermeneutischen Schwierigkeiten. Zurück in Sydney hat Maclay seine Tagebücher nachträglich geschönt, weil er sich und den Kreisen, in denen er Anerkennung suchte, nicht eingestehen wollte, wie miserabel und wie schwach er sich *dort*, an der Nordostküste Papua Neuguineas gelegentlich gefühlt hatte. Die hart erfahrene Wirklichkeit wird ein Stück weit

¹⁴ Paul Gauguin, Briefe bei Stein, 155-169, dort 168.

¹⁵ Gottfried Benn, Sämtliche Werke, Stuttgarter Ausgabe, Bd. 1, Stuttgart 1986, 307.

¹⁶ Für das Scheitern eines kulturellen Überläufers vgl. z.B. Robert James Fletcher, Inseln der Illusion. Briefe aus der Südsee, Frankfurt/M. 1986. Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums vgl. Karl-Heinz Kohl, Abwehr und Verlangen Frankfurt/M. 1987, 7ff.

¹⁷ Clifford Geertz, Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller, München/Wien 1990, 8-30.

¹⁸ [Nikolai] Mikloucho-Maclay, New Guinea Diaries 1871-1883, Madang 1975. Dazu: Theodor Ahrens, 'Maklai' - der fremd gebliebene Freund, in Ahrens, Der Neue Mensch im kolonialen Zwielicht, Hamburg 1993, 5-18. Elsie M. Webster, The Moon Man, A Biography of Nikolai Miklouho-Maclay, Melbourne 1984.

verdrängt, um das eigene Selbstbild aufrecht zu erhalten, um zu gefallen und um den Markt zu bedienen.

In der Regel waren es allerdings nicht die Reisenden selbst, die die Bewohner der Südpazifik zum edlen Wilden oder zum authentischen Christen stilisierten. Geschönte Bilder des Pazifik wurden in Europa fabriziert: Nachdem, um ein Beispiel zu zitieren, ein Maler namens John Weather im Jahre 1778 eine junge Polynesierin mit strähnigem Haar, auseinanderstehenden Augen und spitzer Nase gezeichnet hatte, fertigte sechs Jahre später, 1784, ein Künstler namens J.K. Sherwin einen Stich nach dieser Zeichnung und präsentierte damit jenen Typ polynesischer Liebesgespielinnen, von denen Gauguin und viele andere vor und nach ihm geträumt hatten. Ähnliche Schönungen, z.B. des Tahitianers Omei, den James Cook mit nach England gebracht hatte, sind dokumentiert bei Ingrid Heermann.¹⁹ Häuptling Seattle und der Papalagi, in den 1970er Jahren als Propheten und Säulenheilige der Ökologiebewegung vermarktet, wurden im Westen erfunden.²⁰ Das Bild des Südseeinsulaners wurde im 18. Jahrhundert kanonisiert, und was in der Folgezeit dann an diesen Gesellschaften kritisch wahrgenommen wurde, erscheint vor dem Hintergrund dieses nun allgemein in Geltung gesetzten oder geglaubten Bildes geradezu als üble Verleumdung oder als Unverständnis.²¹

Diese in Europa gefertigten Projektionen führen gelegentlich dazu, dass diese Bilder bei den Antipoden aufgegriffen und verinnerlicht werden. Kürzlich hörte ich einer Theologin aus Fiji zu. Sie hatte das Idealbild der glücklichen Inseln, eines gemeinschaftlichen, mit der Natur versöhnten Lebens als Quellgrund spiritueller Erfahrung internalisiert. Dass es in Kirche und Gesellschaft nur so kracht, Militärputsche, Rassenkonflikte, zerbrechende Familienbande, Verelendungsprozesse in den Städten, massenhafte Korruption die Menschen plagten, war der Erwähnung anscheinend nicht wert. Das in Europa zurechtgemachte Bild heilen Lebens in der Südsee wurde aufgegriffen und in Gegensatz zur angeblich dekadenten, der Natur entfremdeten westlichen Kultur gestellt.

Im Übergang zum 19. Jahrhundert ändert sich das Bild des Fremden. Das 19. Jahrhundert kanonisiert zwischenzeitlich das Bild der Unzivilisierten, der Barbaren. Selbstverständlich ist auch der Barbar eine Erfindung der Europäer, ein Korrelat des modernen europäischen Selbst-, Sendungs- und Überlegenheitsbewusstseins, dem sich zu entziehen vor dem Hintergrund der technischen, medizinischen und

¹⁹ Ingrid Heermann, *Mythos Tahiti. Südsee-Traum und Realität*, Berlin 1987, 32ff.

²⁰ *Der Papalagi*. Die Reden des Südseehäuptlings Tuiavii aus Tiavea an seine Stammesmitglieder, zuerst 1920, seit den 1970er Jahren in mehrfachen Auflagen erschienen, ist ein Werk des Schriftstellers Erich Scheurmann. Die angeblich 1854 von einem Häuptling Seattle gehaltene Rede kursiert in mehreren Versionen. Eine in den 1970er Jahren populäre Version präsentiert den Häuptling als Vorläufer der modernen ökologischen Bewegung. Vier Versionen unter: <http://www.synaptic.bc.ca/ejournal/wslibrtry.htm>

²¹ Urs Bitterli (wie Anm. 4), 389, vgl. Karl-Heinz Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*, Frankfurt/M. 1986, 202ff.

wirtschaftlichen Fortschritte für Europäer des 19. Jahrhunderts tatsächlich einigermaßen schwierig gewesen sein dürfte. Doch in dem Maße, in dem der weltweite Siegeszug der Moderne, die weltumgreifenden Technokratisierungsprozesse uns nicht nur als beglückend erscheinen, in dem Maße, in dem uns unsere früher scheinbar selbstverständlichen – und manchmal durchaus auch gut begründbaren – Vorstellungen von Entwicklung und Fortschritt, von Mission als Verantwortung des christlichen Glaubens *bis an die Enden der Erde* zerbröseln, feiern die Bilder des edlen Wilden und im Verein mit ihm Bilder des authentischen Christen fröhliche Urstände.

Übrigens kann das Schönen der Bilder auch in der Berichterstattung der Printmedien der Missionswerke zum Problem werden. Imaginierte Erwartungen der Leser sollen nicht enttäuscht werden. Die Verknüpfung von Berichterstattung mit Spendenwerbung kann zu einem Wirklichkeitsverlust der auf Partnerkirchen bezogenen Berichterstattung führen. Die Missionswerke werden auf eine Berichterstattung achten wollen, die sagt, was der Fall ist und nicht wie man es gern hätte oder dem imaginierten Publikum meint zumuten zu können.

Zwischenbilanz: Der Missbrauch Ozeaniens als Projektionsfläche europäischer Identitätssehnsüchte steht einer echten Begegnung im Wege. Statt Stereotypen zu produzieren und zu wiederholen, gilt es, die Anderen zu Worte kommen zu lassen. Nicht nur, wer sie waren, wer sie sind und was sie sich unter einem guten Leben vorstellen und welche Auseinandersetzungen zu dieser Frage unter ihnen selbst ausgetragen werden, gilt es zu erfassen.

Unvermittelte Begegnungen – einfach so von Mensch zu Mensch?

Dann also ran und rein in die direkte menschliche Begegnung – von Mensch zu Mensch sozusagen. Dabei müsste ja wechselseitig zur Erfahrung kommen, wer wir sind und was das Gute in unserem Leben und im Leben der Anderen ausmacht. Direkte menschliche Begegnungen mögen oft gelingen, doch genauso oft dürfte es vorkommen, dass Menschen sich gegenseitig ein Rätsel bleiben. Woran liegt das? Weil es *unvermittelte* zwischenmenschliche Begegnungen nicht gibt. Wir und die Anderen leben in kontextspezifischen Netzen *selbstgesponnener Bedeutungsgewebe* – ein anderer Name für Kultur.²² Die Vorstellungen von dem, was wirklich, was wichtig, was richtig und gut ist, beziehen sich auf Fixpunkte innerhalb dieser Netze. Daraus ergeben sich kulturspezifische Selbstverständlichkeiten z.B. was das Verhältnis der Geschlechter, Kindererziehung, Verpflichtungsverhältnisse, Wertvorstellungen und Wirklichkeitsverständnisse angeht. Im Zusammenleben mit

²² Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, 9

Menschen aus anderen Kulturen kommen diese Unterschiede leicht zu Bewusstsein. Die Dinge sind im Fluss, das ist wohl wahr, doch Mentalitäten wandeln sich nur allmählich. Soll die Begegnung mit Menschen anderer Kulturen gelingen, dann gilt es die Verwobenheit menschlichen Lebens in das Gewebe kultureller Bedeutungen wahrzunehmen und in ihrer systemimmanenten Schlüssigkeit jedenfalls ein Stück weit nachzuvollziehen. Verstehen muss nicht gleichbedeutend sein mit gutheißen bzw. billigen. Wohl aber eine Zurückhaltung eigenen Urteils, eben erste Schritte in praktisch geübter Toleranz!

Nun beanspruchen die meisten Menschen in Papua Neuguinea Mitgliedschaft in einer der christlichen Kirchen. Sie wollen – zumal im Rahmen kirchlicher Begegnungsarbeit – nicht nur oder gar zuerst als Melanesier, sondern als Christen *in* Papua Neuguinea ernst genommen und verstanden werden und deutsche Besucher als Mitchristen erkennen und anerkennen können. Auch in dieser Hinsicht bedarf es einer Vermittlungsinstanz.

Wie bzw. woran erkennen Christen sich trotz unterschiedlicher kultureller Prägungen? Würde z.B. die Leiterin einer Pfingstgemeinde, zuhause im Hochland von Papua Neuguinea, Prophetin, Priesterin und Organisatorin, einen deutschen Oberkirchenrat oder gar den Patriarchen der Orthodoxen Kirche in Moskau über die sozialen, kulturellen und politischen Distanzen hinweg als Mitchristen erkennen – und *vice versa*? Ich vermute, dass das – nach verblüffter Unsicherheit und wechselseitigem Staunen – schließlich der Fall sein dürfte. Wenn also *ja* – woran machen beide Seiten ihr Erkennen fest?

Vermutlich nicht an der Qualität der alltagsweltlichen Lebensführung, also nicht daran, dass die einen am Handeln der anderen eine hinreichende Dosis christlicher Nächstenliebe oder ein beeindruckendes Engagement für Gerechtigkeit als Erkennungsmerkmal des Christlichen ausmachen, sondern zunächst viel vordergründiger daran, dass auch diese Fremden ihren Alltag von Zeit zu Zeit unterbrechen, sich Zeit nehmen für das Gotteslob, das Hören des Evangeliums, das Bekenntnis des Glaubens, das Vaterunser. Im gemeinsamen Bezug auf den Gottesdienst als den Ort, an dem das Evangelium gehört wird bricht das gegenseitige Erkennen zunächst einmal auf.

Taufe und Abendmahl sind Zeichen dafür, dass allen Menschen ein Leben im Geiste Jesu offensteht. Ungeachtet ihrer Differenzen im Verständnis dieser Zeichen erkennen Christen einander daran, dass sie sich auf Taufe (ob Geisttaufe oder Wassertaufe) und Abendmahl (ob als Heilsgabe oder als Mahlgemeinschaft gefeiert) rückbeziehen. Gemeinsam glauben sie, je in der Besonderheit ihrer Situation, und doch miteinander, dass sie Bürger eines Universums sind, das von der Vergebung lebt. Dafür finden Menschen in allen Sprachen und in allen Kulturen entsprechende Worte, und daher ist dieses evangelische Wort auch mit jedem, wie auch immer

kulturell geprägten Verständnis menschlicher Selbstachtung und Integrität vereinbar.

Im Zentrum des biblischen Erzählzusammenhangs steht Jesus, der neue Mensch in Gott. Wie unterschiedlich auch immer die Auffassungen über Weg und Bedeutung Jesu unter Christen ausfallen mögen, sie kultivieren, je auf ihre Weise, eine Aufmerksamkeit für Jesus – das ist wohl der kleinste gemeinsame Nenner ökumenischer Verbundenheit.²³

Zwischenbilanz: Metaerzählungen sind angeblich tot. Ich meine aber, dass der Zusammenhalt der Weltchristenheit sich zunächst am gemeinsamen Rückbezug auf ein aus *wenigen Elementen geknüpft, flexibles Netz von Zeichen* festmachen lässt, einem Deutungssystem mit universaler Reichweite, – einer Art religiöser Landkarte, die die genannten drei Elemente enthält: Den biblischen Erzählzusammenhang als Deutungshintergrund für je kontextuell geprägte Lebenserfahrungen, Zeichen oder Sakramente zur Vergegenwärtigung dieses Glaubens in der Alltagswelt und drittens, den Versuch, der Aufmerksamkeit für die Jesusfigur im eigenen Lebensvollzug eine gewisse Qualität zu geben.

Was die Ebene des Handelns angeht, billigen Christen einander in der Regel zu, dass auch die anderen sich Mühe geben, wenigstens das! Doch keineswegs immer, seltener jedenfalls, als sie dies selbst wünschen, stimmen Christen in der Welt hinsichtlich der ethischen Konsequenzen ihres Glaubens überein, obwohl in der Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung an dieser Problematik ebenso hart gearbeitet wurde wie an Grundkonsensen in Fragen des Glaubens und der Kirchengestalt.²⁴ Darum zum Schluss in aller Kürze noch einige Bemerkungen zu

Möglichkeiten und Grenzen kontextübergreifender Solidarität

Ein Schwerpunkt dieser Ausstellung befasst sich mit der *Rettung des Regenwaldes*. Im Folgenden einige Beobachtungen zu einem Abholzungsprojekt an der Astrolabe Bay in Nordostneuguinea, dessen Umstände zu beobachten ich im vorigen Jahr während einer u.a. von diesem Hause* geförderten Studienreise Gelegenheit hatte. Das Beispiel dürfte für viele andere Abholzungsprojekte stehen:

An der Astrolabe Bay hat der Vertreter des dortigen Wahlkreises im Nationalparlament, Pariwa Samuel, übrigens auch Kirchenältester seiner Gemeinde und Mitglied der Regionalsynode der lutherischen Kirche, einer philippinischen

²³ Kenelm Burridge, *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours*, Vancouver 1991, 71ff, George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, London 1984, 30ff, Stephen Sykes, *The Identity of Christianity*, London 1984, 239ff, Gerd Theißen, *Die Einheit der Kirche. Kohärenz und Differenz im Urchristentum*, ZMiss 2, 1994.

*Missionswerk der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

²⁴ Vgl. dazu Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, 287-347.

Firma (vermutlich eine Tochterfirma eines malaysischen Großunternehmens) den Weg zur Abholzung eines erheblichen Teils des Regenwaldes in jener Region eröffnet. Pariwa bestätigt seine Mittlerrolle. Ob ein rechtsgültiger Vertrag zustande gekommen ist, bleibt offen. Pariwa selbst war, das machen jedenfalls die Landeigner geltend, in keiner Weise autorisiert für die Landeigentümer zu sprechen, zu verhandeln oder gar Vertragsabschlüsse zu tätigen.

Ungeachtet dessen hat die Abholzung begonnen. Die Schiffe, auf denen das Holz nach Manila verfrachtet wird, liegen in der nahen Bay, Konstantinhafen genannt. Direkt am Ufer lagern große Mengen von Holzstämmen. Niemand kontrolliert, ob die vom Ministerium für Forstwesen verlangten Bewertungen der Hölzer nach Größe, Holzart und Qualität korrekt vorgenommen und kenntlich gemacht wurden. Für einen Kubikmeter Mahagoniholz in Qualitätsstufe A werden DM 7,- vergütet. In Manila soll dieser Kubikmeter, so wurde mir berichtet, schon DM 700,- wert sein. Niemand kontrolliert, ob die Menge der verladenen Baumstämme korrekt verbucht wird, niemand, ob das Exportholz korrekt verzollt wird. Als ich das Areal besuchte, waren etwa 30% der Stämme überhaupt nicht markiert worden. Dieser Mangel an Kontrolle ließe sich - unter bestimmten Umständen - ja leicht abstellen. Dazu unten mehr.

Die Landeigner, Pariwas Wähler können vorerst nur zuschauen - und werden zugleich abgelenkt. Ab und zu werden auf dem Dorfplatz Filme US-amerikanischer Provenienz vorgeführt. Benzingeneratoren sorgen laut knatternd für den erforderlichen Strom. Konsumiert werden Filme *Hollywood made*, Serien wie *77-Sunset Strip* oder *Sex and Crime-Stories* - als ob es sich um Dokumentarfilme des guten Lebens handelte, wie es im Westen, insbesondere in den USA von den Weißen tagtäglich gelebt wird. Diese Gaukeleien westlicher Glücksreligion exekutieren ihre eigene Mission. So werden neue Symbolnetze mit globaler Reichweite und interkultureller Deutungskraft angelegt, die dort bislang verankerte Systeme des Weltwissens überlagern. Jedenfalls nähren die glitzernden Bilder des leichten Lebens im Westen Hoffnungen, dass auch sie, Menschen aus jenen entlegenen Weilern, ohne Brücken und Straßen, mit weiten Wegen zu Schulen, Läden und Krankenversorgung, vielleicht bald, wenn sie nur erst zu Geld kämen, endlich auch selbst *den Weg* finden und dann so glücklich und so reich leben können, wie es die Westler diesen Filmen zufolge anscheinend tun. Es werden eben auch dort, in der Südsee, Träume vom guten Leben der Anderen geträumt. Doch wie ‚dorthin‘ gelangen?

„Ich weiß den Weg“ - „*mi save long rot*“ spielt der Parlamentsabgeordnete mit einem vertrauten Symbol cargoistischer Heilserwartung. Zugleich legitimiert er das Projekt mit christlichen Ansprüchen: „Ich stehe hier vor euch im Namen Gottes und bringe euch *development* - Entwicklung! Die Erträge aus dem Abholzungsprojekt werden uns Straßen, Brücken, die Verbindung mit der großen Welt bringen.“ (Wohlhabend ist, wie er mir nicht ohne Stolz bekundete, zunächst einmal er selbst geworden.)

Die Bevölkerung ist gespalten. Viele hoffen, aus den Einkünften des Abholzungsprojektes endlich Bargeld in die Hände zu bekommen. „Wir wollen jetzt Geld auf der Hand sehen, morgen fahren wir in die Grube“ sagte mir ein Freund. Die Bedenken mancher Kirchenältester vor Ort wurden mit Geldgeschenken stillgelegt.

Doch nicht alle haben sich ihre Bedenken ausreden lassen. Einige junge Leute sind beunruhigt. Sie sorgen sich um die Grundlagen ihrer Gartenbaukultur und bilden eine Interessengruppe. Schlägerkommandos schüchtern Sprecher dieser Gruppe ein. Einige wurden nachts an der Furt eines Flusses gestellt und mit Knüppeln zusammengeschlagen, andere mit vorgehaltenem Gewehr bedroht. Auch diese Jugendlichen träumen von einem anderen, besseren Leben. Aber sie sind beunruhigt von der Abholzung und in Verbindung damit von der Frage, auf welche Ressourcen sie in Zukunft für ihr Leben zurückgreifen können. Die Stimmen der jugendlichen Protestierer reichen nicht weit. Die Abholzungsfirmen hingegen verfügen über beste Verbindungen zu politischen Entscheidungsträgern und zu den Printmedien. Sie betreiben ihre Informationspolitik mit viel Geld und stellen ihre Gegner ruhig - durch Geldmittel, Propaganda oder lukrative Posten in Gremien.

Was wäre in dieser Situation für die Gruppen der jugendlichen Dissidenten und darüber hinaus für die eingeschüchterten Gemeindeältesten hilfreich und notwendig? Den jugendlichen Protestierern fehlen *persönliche Verbindungen, mediale Mittel und Kommunikationskompetenzen*, die ihnen *verlässliche Informationen und Vergleichsmöglichkeiten für eine fundierte eigene Urteilsbildung* erschließen. Sodann: Es fehlen ihnen *Finanzmittel, um ihre Interessen auf dem Rechtswege klären zu können*. Nicht zuletzt fehlen ihnen Mittel und Kompetenzen, um eine *Gegenöffentlichkeit* herzustellen. Und schließlich fehlen ihnen Hilfestellungen für eine von ihnen selbst betriebene, verträgliche *wirtschaftliche* Nutzung des Waldes.

Die jugendlichen Protestierer brauchen *Gesprächspartner*, die ihnen behilflich sind, eine Gesprächssituation in der Region herzustellen. In so einem Gesprächsforum wären die Möglichkeiten und *Risiken eigener Stellungnahmen* abzuklären. Ein Kurzseminar, das mit einer Bibelarbeit über Naboths Weinberg (1. Kön. 21, 1-29) und Reflexionen über Land als Gabe und Erbteil seinen Anfang nahm, fand lebhaftes Interesse und wurde zu einem Forum, in dem über diesen lokalpolitisch wichtigen Konflikt - halbwegs offen - gesprochen werden konnte. (Vertreter der Holzindustrie nahmen jedes gesprochene Wort auf Tonband auf.) Die Herstellung einer Gegenöffentlichkeit, zunächst im regionalen Bereich, ist - wie gesagt - mit Risiken für alle Beteiligten, vor allem für die Menschen vor Ort, verbunden.

Verbündete sind nicht leicht zu finden. Die Sprecher der Ortsgemeinden wurden ruhig gestellt. Die allgemeingesellschaftliche und kirchliche Öffentlichkeit ist schon weitgehend von den Befürwortern der Regenwaldabholzung okkupiert worden. Institutionen wie der *Melanesian Council of Churches* (MCC), die zur Herstellung

einer Gegenöffentlichkeit beitragen könnten, sind seit Jahren sanft entschlafen. Die kirchliche Presse, soweit noch vorhanden, z.B. die kircheneigene Zeitung *Wantok Nius* könnte einen Beitrag leisten.

Bischöfe, die ich auf die Missstände und zu klärenden Fragen der Waldabholzung in der Astrolabe Bay angesprochen und gefragt hatte, ob sie Möglichkeiten sähen, ihrerseits etwas zu unternehmen, schauten verlegen aus dem Fenster. Die Großkirche ist mit eigenen, kircheninternen Problemen befasst. So kann eine Kirche, die sich aus solchen politischen Problemen heraushalten will, ungewollt sehr politisch sein! Ein stellvertretender Minister im Ministerium für Forstwirtschaft ließ es bei freundlichen Floskeln. Die Übervorteilung der ländlichen Bevölkerungen wird beschwiegen. Gegen Rechtsbruch und Verrat der Erkenntnis des Guten, in diesem Fall das Gut der Nächsten, reicht es nicht, verlegen aus dem Fenster zu schauen.

Zeitweilig hat es Versuche gegeben, eine Schweizer Firma, spezialisiert auf wirksame Kontrollen von Holzexport, Steuerbetrug etc. mit der Kontrolle der verschiedenen Einschlagsgebiete zu beauftragen und eine regelkonforme Exportpraxis sicherzustellen. Diese Versuche scheiterten am entschiedenen Widerstand der ausländischen Holzindustrie, Widerstand auch aus Kreisen der Regierung und – vermutlich – an der Bestechlichkeit von Parlamentariern und Beamten. Wenn so der Ausverkauf der nationalen Souveränität vonstattengeht, dürften internationale, z.B. mit Hilfe der Vereinten Nationen ausgehandelte Übereinkünfte zum Schutz des Regenwaldes oder Interventionen von Kirchen und NGO's im Lande selbst nicht viel bewirken können. Beiträge von außen können nur eine Ergänzung dessen sein, was vor Ort in Gang gebracht und lokalen Kräften getragen wird.

Es ist zur Gewohnheit geworden, die Beziehungen zwischen den Kirchen in Nord und Süd mit dem Label *Partnerschaft* zu deuten. Sind das Aufgaben bezogene, zeitgebundene Interessengemeinschaften oder auf Dauer angelegte Treueverhältnisse? Die Vielschichtigkeit zwischenkirchlicher Beziehungen lässt einfache Antworten auf die Frage, wie ökumenische Solidarität Gestalt gewinnen kann nicht zu.²⁵ Versuche, diese Komplexität zu reduzieren, indem kosmische Bedrohungshorizonte aufgebaut werden (das Ozonloch, die Klimakatastrophe), aus denen dann die Imperative – was ist ökumenisch gesehen geboten – gewonnen werden sollen (z.B. den Regenwald, das Klima retten), trägt m.E. nicht sehr weit. Den sich bald aufdrängenden Ohnmachtserfahrungen kommt auch der dann nahe liegende Rückzug auf die Ebene von Zeichenhandlungen nicht bei. Da also die Möglichkeiten der Missionswerke beschränkt sind, gilt es diese umso genauer auszuloten und zu nutzen.

²⁵ Vgl. dazu Christine Lienemann-Perrin, Christine, Südafrikas Zukunft und die Kirchen, Heidelberg 1987.

Zunächst könnten die deutschen Missionswerke ihr internationales Engagement weniger an der Idee einer unkündbaren Partnerschaft ausrichten und stattdessen ausloten, bei welchen Themenfeldern gemeinsames Handeln möglich und erforderlich ist. Schwerpunktverlagerungen in der Personalpolitik und Dezentralisierung der Entscheidungen über anstehende Projektförderungen könnten Ergebnisse einer kritischen Evaluierung sein.

Partnerkirchen im Norden, Missionswerke und Aktionsgruppen können, wie es in dieser Ausstellung geschieht, aufschlussreiche Informationen zu den Hintergründen der dortigen Vorgänge erarbeiten und zur Bewusstseinsbildung in Deutschland beitragen. Zur Verarbeitung dieser Informationen in Papua Neuguinea können sie wenig beitragen – es sei denn, sie setzten andere Akzente in ihrer Personalpolitik.

Was ein geglücktes, gutes Leben miteinander ausmacht, ist umstritten – in Südpazifik wie in unserer Gesellschaft. Was macht das Gute im Leben der anderen aus, was glauben sie, worauf hoffen sie, was macht ihr Leben schwer? Es gilt Zeit und Raum zu schaffen, damit darüber miteinander geredet und evtl. auch gestritten werden kann. Eine Bereitschaft darüber zu reden habe ich in Neuguinea, jedenfalls auf basisgemeindlicher Ebene immer gefunden. Wer kann dazu die Foren bereitstellen, die erforderlichen Anstöße vermitteln und nicht zuletzt Mitarbeiter bereitstellen, wenn nicht die Kirchen?

Das Moment der persönlichen Begegnung ist in der ökumenischen Solidaritätsarbeit unverzichtbar. In der konkreten Begegnung wird immer wieder spürbar, dass die Geschehnisse vor Ort für Außenseiter nicht leicht zu durchschauen sind. Darum ist die Frage, in welche Arbeitszusammenhänge die Menschen vor Ort ausländische Gesprächsteilnehmer hineinziehen wollen, immer neu zu klären.

Die Freundeskreise der Mission, die im 19. Jahrhundert das Evangelium *bis an die Enden der Erde* tragen wollten (Apg. 1,8), mussten damals lernen das Recht des Fortschritts zu akzeptieren. In mancher Hinsicht, z.B. im Blick auf Bildungsarbeit und die Möglichkeiten moderner Medizin, ist ihnen das leicht gefallen. In anderer Hinsicht, z.B. was die Rezeption des Menschenrechtsgedankens anging, hingegen schwer. Die nachholende theologische Bearbeitung dieses erweiterten Auftragsbewusstseins hat Jahrzehnte gedauert. In unseren Tagen haben die Aktions- und Partnerschaftsgruppen m.E. auch etwas zu lernen, nämlich den Stellenwert gemeinsamen Glaubens in der Partnerschaftsarbeit zu schätzen und die theologischen Grundlagen gemeinsamen Handelns zu benennen und zu bearbeiten. In der Astrolabe Bay geht es ja nicht nur um den Wald. Menschen ringen um zukunftsfähige Formen des Gemeinschaftslebens. Der Stellenwert des Glaubens steht neu zur Diskussion. Statt nun unsererseits verlegen aus dem Fenster zu schauen, könnten wir unsere Karten auf den Tisch legen. Mittlerweile artikulieren die europäischen Missionswerke ihr Auftragsbewusstsein fast ausschließlich in der Sprache der Menschenrechte, der Umweltethik, der Entwicklung – zum Teil, um

einen subjektiv empfundenen eigenen Relevanzverlust zu überspielen. Doch wie auch immer Missionswerke in unserer Gesellschaft ihre Legitimation aufbauen bzw. ihre Apologetik betreiben – die Entwicklungsproblematik hat eine religiöse Tiefenschicht und zwar hier wie dort! Darum ist es wichtig, die theologischen Grundlagen unseres Engagements gemeinsam zu bearbeiten.

Die Dinge entwickeln sich schnell und doch ändert sich anscheinend so wenig! Am Schluss daher die Frage, was wir gegen den Anschein der Vergeblichkeit eigenen Tuns und der Übermacht destruktiver Kräfte aufzubieten haben. Wenig und viel! Nur, wenn Gott, der in der Auferweckung Jesu seine Treue zu seiner Schöpfung bekräftigt hat und als Heiliger Geist auch heute in den Werken des Glaubens, der Liebe und der Zuversicht weltweit wirkt, selbst Zukunft hat, hat auch unser Einspruch gegen die Destruktivität Zukunft. Der Glaube fällt ein kontrafaktisches Urteil. Die Apokalypse findet nicht statt. Jede Mission, jedes christlich motivierte sozialetisch engagierte Auftragsbewusstsein, steht auf diesem schmalen Grat des *Sola Fide*.

Abstract: The paper, an opening address at an exhibition about de-forestation problems in Papua New Guinea, aims to clarify possibilities and limitations for ecumenical solidarity work. Century old dreams of a happy life in the South Pacific Islands and fantasies of a cultural drop-out from Europe's decadent life-styles and a drop-in to a happy homogeneous life style, linger on till this day and undermine possibilities for genuine intercultural encounters.

A genuine intercultural encounter will respect the fact that both sides live their lives and find meaning in self-constructed networks. An awareness of this will be indispensable, particularly in case in intercultural solidarity work. A logging project in Papua New Guinea serves as a case in point to discuss possibilities and limitations for intercultural solidarity work particularly between churches.

Wo Ausnahmen zur Regel werden

Wechselwirkungen zwischen Wissenswelten in der Schularbeit protestantischer Missionen

... damit richtig Gemachtes auch glückt...

Ein Mann höhlt aus einem Baumstamm ein Kanu. Die Konturen des Bootes beginnen sich abzuzeichnen. Ich frage, wo er die Kunst des Kanuschnitzens gelernt habe. Er erläutert, dass er vom Vater gelernt habe, welche Baumarten in Frage kommen, um aus ihnen Kanus zu fertigen, welche anderen wiederum, um aus deren Holz die großen Schlitztrommeln oder die handlichen Tanztrommeln zu höhlen. ‚Wir lernen dies von Kind auf vom Vater, in der Familie, durch Dabeisein, Beobachtung und Nachahmung. Das können wir alle.‘ Alltagswissen eben. Doch ist damit noch nicht gewährleistet, dass das Kanu, wenn es zu Wasser gelassen wird, dann auch ‚gut und leicht im Wasser liegt, beim Paddeln nicht eiert‘. Das ist eine Sache des Glücks. Die Frage des Gelingens, der glücklichen Hand kommt ins Spiel.

Damit das Kanu leicht im Wasser liegt und gut Kurs hält, damit eine Trommel wohl klingt, eine Gartenpflanzung reichlich gedeiht, damit ein Tanz-(schmuck) und deren Träger gefallen, bedarf es eines *marila*. *Marila* wird oft mit Magie übersetzt, gemeint ist das gehauchte Wort im Liebeszauber, in der Gartenmagie, aber auch bei einer, vielleicht folgenschweren, Verwünschung. In Melanesien weiß eben ein jeder, dass die Rodung von einem Stück Regenwald und die darauf folgende Anlage eines Gartens harte Arbeit erfordern. Doch harte Arbeit allein gewährleistet noch keine Ernte.

Wok umfasst im neo-melanesischen Pidgin zweierlei Tätigkeiten: Zunächst Arbeit, die sich, was die Ergebnisse angeht, einer empirischen Überprüfung ihrer Resultate stellt, sodann: Ritual, das übernatürliches, durch Traumoffenbarung oder Überlieferung vermitteltes, nichtempirisches Wissen aktiviert und – so wird behauptet – regelhaft zum erwünschten Ergebnis führen wird. Es bedarf, damit eine Bemühung zum Guten führt, der Touchierung des Arbeitsprozesses durch besondere Worte. Doch solche Worte stehen – im Unterschied zu einem durch Nachahmung erworbenen Alltagswissen – nicht jedermann zur Verfügung. Sie sind

das privilegierte Vermögen von wenigen. Die Kraft der gehauchten Worte kommt von den Toten und sie wird rituell erwirkt.¹

Wir finden also in der dörflichen Lebenswelt Melanesiens zwei Systeme des Wissens. Einerseits pragmatisches, überprüfbares Erfahrungswissen und daran angelagert ein System religiösen Wissens, das auf Überlieferung oder Traumoffenbarungen beruht. Ein System, das einen grobmaschigen und im Einzelfall durchaus verhandelbaren Sinnhorizont für die Gesamtgesellschaft aufbaut. Dieses System des Wissens ist, wenn wir so wollen, zuständig für die Ausnahmen, besser für die regelmäßige Inszenierung von Wundern und Zeichen. Das Christentum hat kaum angefangen, die Vorstellung zu unterminieren, Wunder und Zeichen ließen sich regelmäßig inszenieren. Als ein Gemeindeältester Gartenarbeit plus *marila* dem Abendmahl, Wein plus *Gebet* parallelisierte und meinte, hier wie dort funktioniere die Sache analog, widersprach nur einer in der Gruppe, ausgerechnet der Bürgermeister Kamu. Er meinte, das Gebet unterscheide sich von dem Gartenzauber schlicht dadurch, dass es ein offenes Bitten sei, *marila* hingegen, wenn proper durchgeführt, den guten Ertrag angeblich unfehlbar sichere. Ein Gebet, das seine Erfüllung nicht vorweg nehme, meinte Kamu, habe es in traditioneller Religion „nie gegeben“, sondern sei „wirklich neu“.²

...ohne Ausnahme keine Regel

Auch in Europa leben Menschen mit mehreren Arten des Wissens, die, aneinander gelagert, unterschiedliche Zuständigkeiten haben.³ Menschen verlassen sich, um ihre Welt und Umwelt zu meistern, zunächst auf das Alltagswissen des regionalen Common Sense, sodann, mehr spezifisch, auf empirisch-wissenschaftlich gestützte Systeme des Wissens, die auf Beobachtung beruhen, deren Ergebnisse getestet wurden und deren Behauptungen verifiziert oder falsifiziert werden können. Ein pragmatischer Rationalismus sozusagen. Doch darauf allein können und sollen Menschen sich nicht verlassen.

Darum kultivieren wir gleichzeitig irgendwie angelagert an die Wissenssysteme des pragmatischen Rationalismus auch religiöse und philosophische Systeme des Wissens, die Sinnhorizonte aufspannen und innerhalb dieser Sinnhorizonte Fragen bearbeiten, die das Leben der Menschen in dieser Welt betreffen und Antwort-

¹ Ein solches aus dem Vermögen der Verschiedenen geschöpftes wirkmächtiges Wort wird in der Bongu Sprache (Nordostneuguinea, Astrolabe Bay) *kalibalan* genannt. Gespräche mit Abudj Gulom, Tanok Galopi und Iragu Yago am 14. und 15.3.1975 in Bongu.

² Kamu, 15.3.1975, Bongu, Archiv TA.

³ Vgl. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York 1993, 219ff.

vorschläge für die praktische Lebensführung rational nachvollziehbar machen. Zwei Wissenssysteme unvermischt und ungetrennt.⁴

Das Pascal'sche Bekenntnis zu den Gründen des Herzens, die der Verstand nicht kennt, markiert die Umschreibung dieser Zuständigkeitsgrenzen der empirischen Rationalität, die unsichtbare Innenseite, wenn man so will, die Ausnahme.

Ein pragmatischer Rationalismus, der auf empirischer Überprüfung seiner Denkergebnisse besteht, lässt Ausnahmen als zu erkundende *terrae incognitae*, vorläufig gelten. Ausnahmen sollten nicht zur Regel werden, sonst würden sie die Regel als Regel in Frage stellen. Dies weiß der Common Sense ebenso gut wie das andere: ohne Ausnahme keine Regel. Die Regel kann als Regel nicht fortbestehen, es sei denn, es würde zugestanden, dass es auch Fälle außerhalb ihres Erfassungsrahmens geben kann. Darum gibt es paradoxerweise die – Ausnahmeregel. Diese These stelle ich im Folgenden in eine interkulturelle Perspektive und beziehe mich dafür auf die Astrolabe Bay im Nordosten Papua Neuguineas.⁵

Ausnahmen weisen uns darauf hin, dass die Welt und schon gar nicht die Menschen sich in dem erschöpfen, was mit den Mitteln empirischer Vernunft nachweisbar ist, sie erinnern uns daran, dass sich die eigentliche Bewandnis mancher Vorkommnisse und Beziehungen nicht auf das Vorfindliche beschränkt. Darum rechnen viele Menschen mit einem ‚Mehr‘ in ihren Beziehungen, im Gang der Dinge, im Geben, Nehmen und Erwidern. Marcel Mauss ließ sich von dem Votum eines Maori Häuptlings dazu inspirieren, von dem ‚Geist‘ einer gegebenen Sache zu sprechen, dem Charme sozusagen des Gebens und Nehmens, wie er rein ökonomischen Transaktionen abgeht.⁶ Dies Moment des empirisch nicht Einholbaren nennen wir den Geist einer Beziehung, und es ist eben dies Aufblitzen des Geistes in einer Beziehung, das Erfassen des Geistes in einem Hause, in dem zutage tritt, wie es sich in Wahrheit verhält. Wir leben also mit ihm, dem Geist, und der Geist mit uns, und doch bleibt er menschlichem Kalkül unverfügbar, entzieht sich dem planenden Zugriff.

Im Folgenden werfe ich einige Schlaglichter auf die Frage, ob und wie dies Miteinander und Nebeneinander zweier Systeme des Wissens, wie es sie in Europas Vergangenheit gegeben hat und noch gibt, im Missionsschulwesen in jener melanesischen Kulturwelt zum Tragen gekommen ist.

⁴ Vgl. dazu Clifford Geertz, Religion als kulturelles System; ders., Common Sense als kulturelles System, beides, in: Ders., Dichte Beschreibung, Frankfurt/M.1987, 44ff., 261ff.

⁵ Daneben benutze ich: Jahresberichte der Ev.-Luth. Kirche von Papua Neuguinea (ELC-PNG), besonders des Kirchenkreises Bongu-Buged seit 1904, Archiv der ELC-PNG, Lae.

⁶ Marcel Mauss, Die Gabe, in: Ders., Soziologie und Anthropologie 2, (1950), Frankfurt/M.1970, 23ff.

Traditionelle und westliche Bildung im Kulturkonflikt

In einer an der Bedarfsdeckungswirtschaft orientierten Gesellschaft wird empirisches Wissen *informell* durch Nachahmung in der Alltagswelt erworben. Alle für das physische Überleben in dieser Gesellschaft erforderlichen Fertigkeiten werden dabei vermittelt. Gleichwohl genießt diese Art der Bildung nicht den Status ‚echten‘, ‚wahren‘ Wissens. Als ‚Wahres‘, eben ausschlaggebendes Wissen gilt jenes Wissen, das Einsicht in die Wirkzusammenhänge des Kosmos und der sozialen Ordnung gibt, speziell zu der Frage, wie die Wirkzusammenhänge des Kosmos zugunsten der eigenen Gruppe erschlossen und manipuliert werden können. Diese Art von Wissen ist, wie gesagt, nur wenigen Personen zugänglich. Für die, denen es zuteilwird, ist es das wertvollste und wirkmächtigste Besitztum. Die Grundlagen dieses Wissens werden in *formellen Bildungsprozessen* erworben. Das System formeller Bildung hat seinen Sitz im Leben beim Klubhaus der Männer - Zentrum der Dorfreigion und der Dorfpolitik.⁷ Es wird vermittelt in den periodisch angesetzten Initiationsriten und führt die erfolgreichen Probanden in die besondere Tradition, in das wahre ausschlaggebende Wissen, das der Erhaltung ihrer Klans dient, ein. Die jungen Initianden schlüpfen unter die Tanzmasken der Ahnen und werden auf die von jenen hinterlassenen Normen verpflichtet. Die Bildungsziele dieser Prozesse sind Stabilität und traditionelle Wertorientierung, Verpflichtung auf die Autorität der Alten.

Vor diesem Hintergrund wird begreiflich, dass es im Kulturkonflikt und Kulturkontakt, vor allem in der Begegnung mit den christlichen Missionen und hinsichtlich der Funktion der Missionsschulen zu erheblichen Missverständnissen gekommen ist - auf beiden Seiten - und zwar nicht zuletzt, weil die Missionsschulen, vor allen Dingen in der Anfangszeit, dem religiösen Teil des Curriculums einen hohen Stellenwert einräumten. Dazu zunächst.

Vordergründig betrachtet haben Kolonialismus und Mission die traditionellen Systeme tiefgreifend verändert und geschwächt. Dem zweiten Blick zeigt sich eine erstaunliche Stabilität dieser traditionellen Systeme des Wissens. Dazu unten.

Nachahmendes Lernen

In der Anfangssituation (ca. 1871-1904) erfolgten durchschlagende Veränderungen zunächst auf dem Gebiet *informellen Lernens*. Die Einführung neuer Werkzeuge wie Stahlaxt, Messer, Hammer und Säge überzeugten sofort, die von neuem Saatguts nicht ganz so schnell. Der Gebrauch dieser neuen Utensilien veränderte nicht die Wissenssysteme, wohl aber die sozialen Beziehungen. Komplikationen folgten gelegentlich auf dem Fuße: Eine Stahlaxt funktionierte wie ein Steinbeil, war

⁷ Dazu Peter Lawrence/M.J. Meggitt, *Gods, Ghost and Men in Melanesia. Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Melbourne 1972, 1ff.

allerdings viel effizienter. Während Männer die ihnen zugeschriebene Arbeit der Waldrodung in einem Bruchteil der bisher erforderlichen Zeit erledigen konnten und wegen der besseren Werkzeuge größere Flächen für neue Gärten rodeten, haben Frauen, verantwortlich für einen Großteil der Gartenarbeit, als Folge der Einführung neuer Arbeitsgeräte ungleich viel mehr zu tun gehabt als zuvor. Die Männer wiederum hatten mehr Zeit für Politik und für Religion. Für die Bestellung nunmehr größerer Gartenflächen, die gerodet wurden, wurden mehr Frauen benötigt. Dies führte zu vermehrten Fällen von Polygamie, zur Aufzucht einer größeren Zahl von Schweinen, zu erhöhtem Umsatz in den lokalen Tauschbeziehungen. Kurz, obwohl der Nutzen neuer Werkzeuge schnell begreiflich war, zeichneten sich die sozialen und kulturellen Folgewirkungen, die eine Einführung neuer Technologien verursachen kann, erst im Nachhinein ab. Dessen ungeachtet war dies die erste Ebene interkulturellen Lernens.

Nahezu noch auf der gleichen Ebene des Lernens lag es, wenn hier und da jemand anfang, neue Gemüsesorten wie Mais, Bohnen, Kürbis und Gurken zu erproben oder es einmal mit der Aufzucht von Enten, einer kleinen Kakaopflanzung oder anderem zu probieren. Auch diese Experimente beruhten auf Beobachtung und Nachahmung. Man übernahm Anregungen, schaute mal, wie es der Nachbar macht, fragte aber auch: ‚Warum glückt es dort so gut und bei mir nicht so?‘ Es war ein Lernen durch Nachahmung.

Diese Art des Lernens hat, religionsgeschichtlich gesehen, ihre drolligen, aber auch ihre tragischen Seiten gehabt. In den Cargo-Kulten, die Melanesien berühmt gemacht haben und die gelegentlich so bizarr erscheinen, wurden manchmal Camps eingerichtet. In diesen Camps wurde marschiert, salutiert, wurden Fahnen aufgezogen, Heiligungsfasten durchgeführt, Tauf- und Abendmahlsliturgien nachgeahmt, kurz, Riten erfunden, weil dem Ritus – dem oben erläuterten Begriff *wok* entsprechend – das Vermögen zugeschrieben wurde, die sozialen und ökonomischen Bedingungen des Lebens direkt, *ex opere operato*, zu verändern, kurz, das Wunder der westlichen Lebensart zum Regelfall des eigenen Alltags zu machen. Auch in der Welt der Weißen, so stellte man sich vor, greift das nichtempirische, auf Tradition oder Offenbarung beruhende Wissen direkt in den sozialen Gang der Dinge ein. Gott kann jederzeit direkt in die sozialen und ökonomischen, ja auch technischen Abläufe einwirken. Das meinten allerdings damals auch die Missionare. Heute senden die Pentekostalen auf der gleichen Wellenlänge: Die Inszenierung von Wundern und Zeichen wird auf Dauer gestellt, unterliegt eben deswegen allerdings auch einem Verschleißeffekt.

Kultur- und Wissenstransfer in Missionsschulen

In der kolonialen Situation blieb die *formale Bildungsarbeit* weitgehend den Missionen überlassen.⁸ Erwachsene, Schüler und Missionare erwarteten jeweils Unterschiedliches von den Schulen, hatten auch unterschiedliche Motivationen, sich auf Schularbeit einzulassen.

Einer der Gründe, der die Missionare die Schularbeit mit einem erheblichen Gewicht versehen ließ, lag in der Frustration, Erwachsene während der ersten beiden Jahrzehnte kaum erreicht zu haben. Diese entzogen sich - bis etwa 1904 - der missionarischen Umkehrzumutung mit stoischem Gleichmut. Die Missionare hofften daher, durch das Angebot einer schulischen Bildung für Kinder eine Basis für regelmäßige Kontakte mit den Erwachsenen aufzubauen und erwarteten, dass die Schularbeit schließlich erhebliche Fernwirkungen auf Eltern und das dörfliche Leben haben würde. Zugleich boten die Schulen den Missionaren, sofern sie den Unterricht selbst erteilten, eine Gelegenheit, ihre unvollkommenen sprachlichen Kenntnisse von den Kindern lernend zu verbessern. Darüber hinaus meinten sie, dass ‚Fortschritte‘ in der Christianisierung und in den gesellschaftlichen Verhältnissen nur erreicht werden könnten, wenn neue praktische Fertigkeiten sich mit einer christlichen Prägung der nachwachsenden Generationen verbänden. Die Missionare waren bekanntlich der Auffassung, dass der Aufstieg Europas letztlich dem Bündnis des Christentums mit dem Fortschrittsgedanken geschuldet sei.

Christ-Werden war zunächst, wie dies in weiten Teilen Afrikas auch der Fall gewesen ist, teilweise eine Sache des Lesenlernens.⁹ Die ersten Curricula waren schlicht. Sie befassten die Schüler mit Lesen und Schreiben. Dies wurde an kleinen, meist bescheidenen Texten in den jeweiligen Lokalsprachen gelernt. Dazu kamen Anfangsgründe des Rechnens im Dezimalsystem. Ferner, und durchaus nicht unwichtig, ein wenig Geographie, ein wenig Geschichte, vor allem biblisch inspirierte Heilsgeschichte, die den eigenen Ort in einem größeren, ökumenischen Zusammenhang thematisierte. In den Schuljahren 4 bis 6 wurden ca. 60 % der Stundenzahl biblischen Fächern und Glaubensthemen gewidmet, der Rest praktischen Fertigkeiten und Tätigkeiten. Das war der Sektor des formellen Lernens. Mission vollzog sich zunächst an der Schwelle zur Schriftkultur.

Was die Schüler angeht, ist zu beachten, dass diese Schulen meist auf den Missionsstationen lagen, an denen einige Europäer lebten. Die Schüler verbrachten einen nicht unerheblichen Teil damit, die Europäer genau zu beobachten.

⁸ Zum Folgenden Peter McLaren, *Traditional and Religious Values in Times of Change. A Study of Culture in the Madang District of Papua New Guinea*, Sydney 1972, unpubl. Thesis. Ders., *Impact from Outside. Formal and Informal Education in Astrolabe Bay, Point 2*, 1974, 69ff.

⁹ John V. Taylor, *The Growth of the Church in Buganda*, London 1958, 155ff.

Die Qualität dieser Schulen war unterschiedlich: Die Lehrer, soweit es sich um einheimische Kräfte handelte, hatten manchmal eine nur 8-monatige, gelegentlich eine 2-jährige Ausbildung hinter sich. Manche Lehrkräfte hatten selbst überhaupt nur vier Schuljahre absolviert, bevor sie hinter dem nächsten Berge, im nächsten Tal eine eigene kleine Schule angingen.

Mit der Zeit wurde das Curriculum erweitert und es wurden fortführende Schulen aufgebaut. Später erfolgte eine Umstellung der Unterrichtssprachen auf das melanesische Pidgin, später *lingua franca* des Landes und ein Medium kultureller Innovation. Die Vermittlung handwerklicher Fähigkeiten fand stärkere Berücksichtigung. Die Schüler wurden angehalten, eigene kleine Gärten zu bestellen. Sie lernten europäisches Handwerkszeug zu benutzen, neue Gemüsesorten anzubauen und in ihre Diät zu integrieren. Christliche Lehrinhalte blieben ohne Zweifel ein dominanter Teil des Lehrplans. Ziel dieser Schulen war, in eine neue christliche Vorstellungswelt und christliche Praxis zu führen, Ziel war es auch, in die moderne Welt zu führen.

Kontroverse Bewertungen der Missionsschulen

Die Relevanz dieser Schulen wurde von Missionaren, Entwicklungshelfern und nicht zuletzt der einheimischen Bevölkerung unterschiedlich beurteilt. Hatten Eltern zunächst gehofft, ihre Kinder würden in den Missionsschulen zu der ‚Wurzel‘ des Erkenntnissystems der Weißen vordringen, so nahmen sie schon nach wenigen Jahren oft Neubewertungen vor. Mitte der 30er Jahre des vorigen Jahrhunderts waren weite Kreise der einheimischen Bevölkerung zu dem Schluss gekommen, dass diese Schulen nutzlos, ja, ein allgemeiner Volksbetrug seien und kehrten, jedenfalls zwischenzeitlich, nämlich bis Mitte der 1950er Jahre, zu den eigenen Wissens- und Bildungswegen zurück. Zu den Quellen des ‚wahren Wissens‘ der Weißen hatte man nicht vordringen können. Lernen/Bildung wurde im Sinne des Ritualismus traditioneller Religion missverstanden. Das änderte sich langsam ab den 1950er Jahren.

Bei westlichen Beobachtern wurde es ab den 1960er Jahren üblich, Missionsschulen als Instrumente der Kolonisierung einzuordnen. Kolonial waren diese Schulen ohne Zweifel in der Hinsicht, dass sie sowohl das europäische System empirischen Wissens als auch die christliche Tradition und Vorstellungswelt dominant stellten und normativ machten. Kolonial waren sie sicher auch darin, dass sie einen Schritt über die Schwelle zur Schriftkultur hin anboten. Damit eröffneten sie allerdings auch einen Zugang zu dem wichtigsten kulturellen Kompetenzvorsprung der westlichen Gesellschaften, nämlich der Fähigkeit, schriftlich zu kommunizieren. Damit wurde eine wichtige Voraussetzung für die Zukunftsfähigkeit lokaler Sprachen und Kulturen geschaffen.

Kritisch wurden diese Schulen ab den 1970er Jahren auch von deutschen Entwicklungsagenturen, die nicht unerheblich zur Finanzierung des kirchlichen Schulwesens beitrugen, gesehen. Damals äußerte *Dienste in Übersee* (dü) erhebliche Zweifel an der entwicklungspolitischen Relevanz dieser Schulen, mit dem Ergebnis, dass Zuschüsse aus Mitteln des *Kirchlichen Entwicklungsdienstes* (KED) periodisch in Frage standen.

Aus dieser Veranlassung habe ich in meinem Arbeitsgebiet an der Astrolabe Bay in Nordostneuguinea 1975 einige Stichproben durchgeführt. In einer Region von 5400 Quadratmeilen mit 44 Dörfern und Weilern und einer Bevölkerung von etwa 7000 Menschen waren 38 der 44 Dorfbürgermeister bzw. Dorfsprecher Absolventen dieser Distrikt-Bibelschulen, obwohl nur vier dieser 44 Dörfer Zugehörigkeit zu einer Kirche beanspruchten. Ob die Absolventen sich später als Christen verstanden oder nicht, auffallend viele nahmen im Gemeinwesen Verantwortung wahr.

Die formale Bildung, die auf den Distrikt-Bibelschulen vermittelt wurde, mag aus heutiger Sicht bescheiden erscheinen. Die dort von den Schülern gemachten Erfahrungen dürften allerdings prägend gewesen sein. Die jungen Menschen, die dort für drei bis vier Jahre lebten, ließen morgens den Frontalunterricht über König David, die Wunder Jesu, das irdische und das himmlische Jerusalem sowie die Lage Berlins und Sydneys über sich ergehen, bestellten nachmittags gemeinsam ihre Gärten, übten sich im Gebrauch neuer Werkzeuge und versuchten sich mit der Einsaat neuer Gemüsesorten, freundeten sich abends beim Kochen mit Schülern aus Ethnien an, mit denen ihre Väter zuvor spannungsvolle Beziehungen unterhalten hatten - erste ökumenische Erfahrungen in der Region! In sozialer Hinsicht kann man diese zentralisierten Formen der Bildungsarbeit als funktionale Äquivalente der Initiationscamps der alten Gesellschaft ansehen. Möglicherweise liegt in dieser Entsprechung ein wichtiger Grund für die prägende Kraft dieser kirchlichen Schulen. Der soziale Faktor war wichtig, der religiöse allerdings auch. Auf der Ebene des religiösen und auf der Ebene des empirischen Alltagswissens wurde die ‚Veränderung des Selbst und der Gesellschaft‘ als Vorstellung allmählich positiv besetzt.

Vor dem Hintergrund der traditionellen Unterscheidung eines allgemein zugänglichen, durch Nachahmung erworbenen, empirischen Wissens einerseits und eines auf Offenbarung und Überlieferung beruhenden Spezialwissens der Alten lag die Besonderheit des Bildungsbeitrages der kirchlichen Schulen darin, in der heilsgeschichtlichen Aufarbeitung des Bibelkundestoffes mit seiner Zuspitzung auf die biblische Eschatologie einen weltumgreifenden Sinnhorizont aufzubauen, der Zukunft positiv besetzt, aber die Einzelnen auch klar auf ihre Verantwortung anspricht. Das Besondere des christlichen Sinnhorizonts bezogen auf Melanesien liegt m.E. im Angebot der Eschatologie. Das Christentum sagt Neues an. Das Morgen dürfte anders sein. Aber es ist keine Zeit ohne Gott, keine leere Zeit. Das war eine

Aussicht, die ebenso viel Hoffnung wie Missverständnisse und infolgedessen auch lang andauernde Klärungsarbeiten nach sich zog.

Englisch sprachige Volksschulen für Alle?

Als die australische Kolonialverwaltung in ihrem Treuhandgebiet – nachdem man die Bildungsarbeit lange Zeit den Kirchen überlassen hatte – während der 60er und 70er Jahre schließlich begann, ein englischsprachiges Volksschulwesen ‚für alle‘ zu aufzubauen, wurden diese Schulen sehr bald populär. Das kirchliche ‚bush-Bildungswesen‘ war auf Dauer nicht mehr zu halten. Englisch als Unterrichtssprache schien die Aussicht, nunmehr zügig an die Wurzeln des bislang vorenthaltenen Wissens der westlichen Welt vorzustoßen, deutlich zu verbessern. Auch in diesen Schulen war Religion noch als ordentliches Unterrichtsfach vorgesehen, stand aber deutlich am Rande des Curriculums. Im Wesentlichen waren diese Schulen weitgehend säkularisiert und stellten neben der Vermittlung einer angelsächsisch geprägten Volksschulbildung eine Vermittlung berufsrelevanter Qualifikationen in Aussicht. Den staatlichen Schulen fehlte allerdings das andere, in den kirchlichen Dorfschulen gepflegte Pendant, nämlich die Erarbeitung von kontextrelevantem Orientierungswissen. Die heute verbreitete Bitterkeit über das englischsprachige Bildungswesen des Landes rührt daher, dass *beide* Erwartungen weitgehend enttäuscht werden.

Was die Einrichtung eines flächendeckenden englischsprachigen Schulwesens ‚für alle‘ in Melanesien angeht, ist m.E. noch Folgendes zu berücksichtigen. Eine allgemeine Schulbildung ‚für alle‘ war auch in Deutschland nicht eine Voraussetzung, sondern eine Folge der Industrialisierung. Erst nach einer umfassenden Industrialisierung der Gesellschaft wurde ein allgemeines Bildungssystem überhaupt finanzierbar. Zugleich mit der Industrialisierung wurde ein solches Bildungssystem allerdings auch gesellschaftlich erforderlich. Im Modernisierungsprozess werden an die Arbeitsbevölkerung und deren Allgemeinbildung Mindestanforderungen gestellt, die unter einen bestimmten Pegelstand nicht zurückfallen dürfen. Das ist in den sogenannten Entwicklungsländern zwar nicht völlig anders (insofern, als unsere Schulabsolventen den Bildungsanforderungen der Industrieländer häufig auch nicht genügen); es ist allerdings insofern anders, als in vielen Entwicklungsländern eine durchgreifende Industrialisierung fehlt. Die meisten dieser häufig nach wie vor an der Subsistenzwirtschaft orientierten Gesellschaften können sich eine Volksschulbildung für alle finanziell einfach nicht leisten. Wo sie das dennoch tun, produzieren sie frustrierte Schulabgänger, die in industrielle Produktionsprozesse oder in den öffentlichen Dienst gar nicht absorbiert werden können. Zur Rückkehr in den Sektor der Subsistenzwirtschaft sind Absolventen solcher Schulen aber häufig nicht bereit.

Nachhaltigkeit traditioneller Wissensbestände

Mittlerweile besteht das Angebot westlich-christlicher Bildung in Melanesien seit 130 Jahren. Es gibt also über Generationen hinweg ein Erziehungsmodell, das Veränderungen positiv bewertet, das den Entwicklungsgedanken propagiert, gleichzeitig Weisheit, religiöses Wissen gewichtet, das weiter den Wert des Individuums nach vorne schiebt. In welchem Umfang diese Bildungsangebote dazu beigetragen haben, die Wertvorstellungen in der dörflichen Welt zu verändern ist schwer einzuschätzen. Gemessen an dem, was Menschen vor 130 Jahren über die Welt jenseits ihrer kleinteiligen Gesellschaft wussten, dürften die Veränderungen erheblich sein. Andererseits war ich immer wieder verblüfft zu beobachten, wie gering der Einfluss der Bildungsinstitutionen auf das Wertgefüge der dörflichen Gesellschaft anscheinend geblieben ist.

Eine solche Feststellung mag verwundern. Zunächst sind ja die Schulabgänger in vieler Hinsicht weit von ihren Eltern entfernt. Sie drängen aus dem Dorf, und sie werden nicht selten auch aus dem Dorf gedrängt, weil sie vor jenen, die keine Gelegenheit hatten, sechs oder zehn Jahre eine englischsprachige Schule zu besuchen, nun Bildungsvorsprünge gewonnen haben. Die Eltern und Alten fühlen sich verunsichert. Die jungen Leute drängen in die Stadt und streifen für einige Jahre umher. Aber nicht wenige kehren schließlich doch zurück, heiraten im Dorf und müssen sich nunmehr auch in den Zyklus der Bedarfsdeckungswirtschaft wieder eingliedern. Sie müssen daher auch die alten Regeln von Geben und Nehmen, Helfen und Beistand wieder einüben.

In diesem Zusammenhang kommt nach meinem Eindruck nun erneut das traditionelle, wenn auch modifizierte System wahren Wissens neu zur Geltung. Die jungen Leute, die im Rahmen der Bedarfsdeckungswirtschaft und der dörflichen Lebenswelt wieder Wurzeln schlagen wollen, haben zunächst wenig beizutragen, wenn es darum geht, Arbeitsabläufe zu organisieren, Heiratsverträge auszuhandeln, plötzliche Todesfälle zu erklären, Unglück zu bearbeiten, Fehlernten zu deuten. Kurz, an den entscheidenden Punkten dörflichen Lebens beweist das auf englischen Schulen vermittelte Wissen keine, das traditionelle Wissen hingegen entscheidende Durchschlagskraft.

Dazu kommt, dass die englischsprachigen Volksschulen, die natürlich im Dorfe lagen, auch nicht immer den besten Eindruck machten. Oft waren die Lehrer in den Volksschulen zwar *cool* mit den Sakramentalien der Moderne, wie Seiko Armbanduhr, Ghettoblaster, modischer Sonnenbrille und Bierkästen, ausgestattet. Sie waren allerdings auch deutlich als Leute erkennbar, die vornehmlich einen Job verrichteten, aber nicht darauf angewiesen sein wollten, Beziehungen des Gebens undnehmens mit dem Sozialverband des Dorfes und seiner Klans zu suchen.

Die Alten im Dorf hingegen hatten Wertvorstellungen, die sie vermitteln wollten, und die Erklärungen, die sie in Krisenfällen anboten, selbst innerlich verarbeitet. Ihre Deutungen in Fällen von Unglück, Krankheit und Tod erforderten keinen Bruch hinsichtlich traditioneller Wertvorstellungen. Daher konnten sie effektive Vermittler der Tradition sein. Die Vorkommnisse und Erfordernisse des dörflichen Alltags bestätigten sie schließlich als die Lehrer mit dem ausschlaggebenden Wissen – *kalibalan* – dem deutenden Wort, gespeist aus den Ressourcen der Toten. Daher ist die kulturelle Kontinuität im Dorf oft tiefer fundiert als es für Außenseiter gelegentlich den Anschein hat.

Das hängt mit folgenden Faktoren zusammen: Im Blick auf die grundlegende Unterscheidung von empirischem, durch Beobachtung und Nachahmung zu lernenden Wissen einerseits und jenem anderen, wahren, auf Offenbarung oder Tradition beruhenden Orientierungswissen haben die westlichen englischsprachigen Schulen wenig oder auch nichts anzubieten. Was die westlichen Curricula an empirischem Wissen vermitteln, hat für die dörfliche Lebenswelt nur begrenzte Relevanz. Die Erfahrungen dörflichen Lebens widerlegen nicht selten den Bildungsanspruch westlicher Schulen, ihre Absolventen mit den Kompetenzen und Grundlagen zu versehen, die für das Überleben in der Gesellschaft und darüber hinaus für ein gutes Leben miteinander entscheidend sind.

Zwischenfrage: Was erwarten wir in unserer Gesellschaft vom Schul- und Universitätsbesuch unserer Kinder? Natürlich die Vermittlung von Qualifikationen, die für einen beruflichen Weg relevant sind. Wir erwarten, dass der intellektuelle Horizont unserer Kinder erweitert wird und schließlich, dass deren Fähigkeiten, zu einem Leben in der Gemeinschaft beizutragen und sich mit einiger Umsicht in der eigenen Gesellschaft zu bewegen und mit einigem Verständnis auf fremde Gesellschaften zu blicken, gefördert werden. Kein Mensch lebt nur vom Anwendungswissen. Schüler müssen instand gesetzt werden, ihren Ort in der Welt und ihre sozialen Beziehungen unter Benutzung der Materialien, auf die ihre Lehrer sie hinweisen, deutend zu bearbeiten. Schule und Studium sollen dazu beitragen, Urteilsfähigkeit aufzubauen. Westliche Bildungseinrichtungen sind als Instrumente der Veränderung gedacht, sollen junge Leute ermutigen, selbständig zu werden, sich an sozialen und kulturellen Veränderungen zu beteiligen und auch mit Veränderungen von Wertvorstellungen zu experimentieren. Kurz, Veränderung ist ein positiv besetzter Wert im westlichen Bildungssystem.

Der Kontrast zu traditionellen Gesellschaften Ozeaniens könnte größer nicht sein als er im Bildungswesen zum Tragen kommt. Denn in traditioneller Gesellschaft wurden die Einzelnen angehalten, sich den Normen der Gesellschaft anzupassen. Die Zukunft, das Morgen wurde als eine Reproduktion der unmittelbaren Vergangenheit vorgestellt. Die formelle wie die informelle Bildung ist erfolgreich und hat ihre Ziele erreicht, wenn die Einzelnen in die Rollen geschlüpft sind, die

vorige Generationen geprägt haben. Traditionelle Bildung will die Einzelnen zur Konformität mit den in der Gesellschaft akzeptierten Normen führen. Ein Zukunftsbezug spielt eine allenfalls untergeordnete Rolle.

Vielen Missionaren, ökumenischen Mitarbeitern, Sozialarbeitern, Planern von Entwicklungsprojekten fällt es schwer, die Grundelemente der Bildungskrise in Melanesien (und vermutlich ähnlich in vielen Ländern des Südens) zu erfassen, weil sie vergessen, dass es in Europa und Amerika analoge Problemkonstellationen gegeben hat und immer wieder gibt.

Menschen wissen, dass sie sich, um in ihrer Welt zurecht zu kommen, nicht nur auf empirisch-wissenschaftlich fundierte Systeme des Wissens verlassen können, die auf Beobachtung beruhen und deren Auskünfte zu der Frage, was denn hier nun der Fall ist, getestet, verifiziert oder falsifiziert werden können. Sie leben mit dem Unvorhersehbaren, dem Risiko, den Ausnahmen und mit dem Geist, der da ist und der sich doch der Bemächtigung immer wieder entzieht. Die Schulen, ob kirchlich oder staatlich, vernachlässigen die religiöse Tiefenschicht der Entwicklungsproblematik, wenn sie ihre Schülerinnen und Schüler nicht voranbringen in deren Fähigkeit, selbständig mit den Ressourcen umzugehen, aus denen in traditionellen melanesischen Kulturen, aber auch im Christentum Sinnhorizonte aufgespannt und Wertvorstellungen begründet wurden.

Abstract: The paper sketches empirical and non-empirical systems of knowledge in the 'world' of a Melanesian village. It examines their interaction with cultural techniques and resources of knowledge as they were transmitted in elementary schools run by a Protestant mission in North East Papua New Guinea (early 20th century). The paper continues to delineate the limited impact which Western knowledge as transmitted in village Bible schools had on traditional world views and practices.

Das Recht auf Provinzialität in einer kosmopolitischen Ökumene*

In memoriam Reimer Speck

Die These, um die es geht

Unter dem Titel *Gewollt habe ich immer nur die Adivasi* veröffentlichte Reimer Speck, altgedienter Indienmissionar¹ einen kritischen Rückblick² nicht nur auf seine jahrzehntelange Tätigkeit im südlichen Orissa – neuerdings Odisha. Die Stoßrichtung seiner Kritik zielte nicht weniger auf die Missionspolitik seines früheren Anstellungsträgers, der vormaligen *Breklumer Mission* (Schleswig-Holsteinische Ev.-Luth. Missionsgesellschaft, SHELM) bzw. dem *Nordelbischen Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst* (NMZ) und der *Jeypore Evangelical Lutheran Church* (JELC), einer Kirche, die, wie in Indien so oft der Fall, mehrheitlich aus hinduisierten Kastenlosen (*Harijans*) erwachsen war. In der JELC waren es vor allem *Dombos*. Die entsendende Mission, teils auch die lokale Kirche traten grundsätzlich für eine multiethnische Kirche ein – offen z.B. auch für Angehörige der indischen Altvölker (*Adivasi*) ein.

Reimer Speck berichtet, erst nach vielen Jahren missionarischer Tätigkeit bei den *Dombos* wäre ihm aufgegangen, dass Angehörige der benachbarten Altvölker, in diesem Fall der *Khonds*, zwar erwogen, Christen zu werden, allerdings keineswegs bereit waren, einer *Harijan*-Kirche beizutreten. In Speck's schnörkellos zupackender Sprache: „Wer den Adivasi ... die Tür zu Christus zumachen will, der verkündige

*Memorandum vorgetragen im Indienausschuss des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und kirchlichen Weltdienst am 11. Oktober 2008, seither überarbeitet.

¹ Reimer Hans Speck, geboren 2.9.1910 in Waltair/Indien als Sohn des Indienmissionars Siem Thießen Speck und seiner Frau Marie Speck, geb. Reimers, war mit Unterbrechungen zwischen 1935 und 1966 als Missionar der ehemaligen ‚Breklumer Mission‘ (Schleswig-holsteinisch Ev.-Luth. Missionsgesellschaft zu Breklum, später aufgegangen im Nordelbischen Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst) in der Jeypore Ev.-Lutheran Church in Odisha in Indien tätig. Von 1975- 1978 war er als Gebietsreferent verantwortlich für kirchliche Beziehungen der Nordelbischen Kirche nach Indien. Er starb am 11.7.2008 in Molfsee bei Kiel.

² Reimer Speck, *Gewollt habe ich immer nur die Adivasi*. Erinnerungen an einen unvollendeten Auftrag, Breklum 1988. Für die folgenden Überlegungen wurden außerdem folgende ungedruckte Texte konsultiert: Reimer Speck, *Unsere Kultur unter dem Christus oder die Mission der Adivasi* 1982; sowie: Reimer Speck, *Und nun lasst die Adivasi selber reden. Die Mission des Urvolks in Indien* 1983..

ihnen lauthals, dass sie sich den Christus bei den Dombo holen müssen. Da schnappt die Tür mühelos zu.“³

Unter seinem Vorgänger, dem Missionar Ernst Gloyer (1863-1936; Indien 1888-1914 und 1926-1936) wäre es schon vor dem Zweiten Weltkrieg zu einer folgenreichen Fehlentscheidung gekommen, nämlich als Gloyer sich entschied, kastenlose *Dombos*, also *Harijans* als Taufbewerber anzunehmen, obwohl die damals ebenfalls taufbereiten, den *Adivasi* zugerechneten *Bhottras* angekündigt hatten, unter solchen Umständen von ihrer Taufbewerbung Abstand zu nehmen. Speck zufolge hätte Gloyer sich für die *Bhottras* und damit für Indiens Altvölker entscheiden sollen – Menschen, die in Indien, und auch im *Harijan*-Christentum weithin als ‚no-people‘ galten.⁴ Seitherige Versuche, Angehörige der Altvölker für das Christentum zu gewinnen, wären von einer verfehlten Strategie gesteuert und von ungeeignetem Personal betrieben worden.⁵ Speck berichtet, er habe diese Altvölker, insbesondere als er Anfang der 1950-er Jahre *Kuwi* sprechende *Khonds*, Bauarbeiter in Nowrangapur beaufsichtigte und deren Gesprächen zuhörte, als seine eigentliche Berufung entdeckt und gehofft, die strategische Fehlentscheidung seines Vorgängers Gloyer korrigieren zu können.

In einer handschriftlichen Widmung seines Büchleins gestand Speck dem Autor dieser Zeilen, dass er seine Präferenz für die *Adivasi* spät als seine Berufung entdeckt hatte – vielleicht zu spät. Resignierend zitierte er ein Urteil seines Freundes Friedrich Hübner, ebenfalls ehemaliger Indienmissionar und später als Bischof von Holstein-Lübeck engagierter Freund der JELC: „Die Bewegung unter den *Adivasi* ist tot“ – Ergebnis einer verfehlten Missionspolitik. Ungeachtet dessen hielt er an seiner These fest, dass Voraussetzung einer Christianisierung der *Adivasi*, insbesondere der *Kuwi* sprechenden *Khonds* eine autonome *Kuwi*-Kirche gewesen wäre. Im Folgenden geht es mir darum, dies Anliegen zu würdigen.

... die Letzten sollen Erste werden (Mk 10,31 par)

Die Integration christlicher *Adivasi* Gemeinden in eine Kirche, die ihre Mitgliedschaft vornehmlich aus *Harijans* rekrutierte, wäre Speck zufolge, ähnlich verheerend wie die zuvor über Jahrhunderte von Brahmanen getragene, von fernen Rajas betriebene Politik, die auf die Integration der Urvölker in den Bergen Odishas in die Hindukastengesellschaft zielte.⁶ Dazu unten mehr. Zu diesen hinduisierten Kastenlosen gehörten auch die *Dombo*. Den ‚integrierten‘ Stämmen, als Kastenlose in das hinduistische Gesellschaftssystem einbezogen, blieb nämlich nur die

³ Speck (wie Anm. 2), 1988, 74.

⁴ Speck (wie Anm. 2), 1988, 18ff.

⁵ Speck 1988 (wie Anm. 2), 41.

⁶ Vgl. dazu Hermann Kulke, *Jagannathakult und Gajapati-Königtum. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher*, Wiesbaden 1979, 17ff, 49ff, 66.

Aufgabe, „ein zurückgezogenes Leben zu führen, dem König zu gehorchen, Brunnen zu graben, und den durstigen Reisenden Wasser anzubieten, Betten zur Verfügung zu stellen, und den Brahmanen passende Geschenke zu machen.“⁷ Vor dem Hintergrund dieser geschichtlichen Erfahrung der *Adivasi* plädierte Speck für eine Kirche der *Adivasi* für die *Adivasi* – jenseits der Kontrolle durch *Harijan* Christen.⁸

Die *Kuwi* selbst hätten „richtig gesehen“ dass die Kirche der *Dombo/Harijans* in Jeypore sie nicht zu Jesus führen könne. Christianisierung der *Kuwi* geht nur, urteilte Speck, wenn es gelingt „das hinderliche Erbe der Dombokirche abzuschütteln.“⁹ Für diese Einschätzung berief Speck sich zunächst auf seine über Jahrzehnte gewonnene Anschauung davon, wie Dombochristen *Adivasichristen* in der JELC manipulierten und marginalisierten – eine Anschauung, die ich aus eigener Erfahrung bestätigen kann – sodann auf Donald McGavran, insbesondere dessen Buch *Understanding the Church in India*.¹⁰

Seinen Kritikern, die auf der Multikulturalität der einen Christenheit aus vielen Völkern bestanden, hielt Speck gerne den Hinweis auf die deutschen und dänischen Minderheitskirchen an der deutsch-dänischen Grenze und die massive Stützung deutschsprachiger Auslandsgemeinden durch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) entgegen. Warum soll, was in der Auslandsarbeit der EKD oder im deutsch-dänischen Grenzgebiet als gut und richtig gilt, im Süden Odishas falsch sein – dänisch gesinnte und deutsche Lutheraner bilden je eigenständige Gemeinden. M.a.W., warum wird in der Beziehung zu einer Partnerkirche normativ, hinsichtlich der eigenen kirchlichen Gegebenheiten aber pragmatisch verfahren?

McGavrans These und Methodologie – ein Seitenblick

Donald McGavran (1897-1990), früher selbst Missionar in Indien und später Gründer des *Institute of Church Growth at the School of World Mission of Fuller Theological Seminary* in Kalifornien, hat seine missionarischen Leitvorstellungen vor allem unter evangelikalen Missionen lange Zeit erfolgreich verbreiten können:

McGavran zufolge ist die fundamentale Absicht Gottes immer und überall das Wachstum der Kirche. Wo Stillstand, Verfall, abnehmende Zahlen zu beklagen sind, sollten derartige Entwicklungen möglichst umgekehrt werden. Damit das geschehen kann, sind die für ein Wachstum der Kirche gegebenen Möglichkeiten zu erhellen. Hindernisse, die sich einem Wachstum entgegenstellen, liegen meist bei den Christen selbst.

⁷ Kulke, 17.

⁸ Reimer Speck, Brief an Joachim Wietzke, seinerzeit Direktor des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und kirchlichen Weltdienst, 7. 8. 1995.

⁹ Speck 1988 (wie Anm. 2), 53.

¹⁰ Donald McGavran, *Understanding the Church in India*, Bombay 1979.

McGavrans Schlüsselbegriff ist das *homogeneous unit principle*¹¹ für das er sich auf Mt 28,16-20 und Präzedenzfälle der Missionsgeschichte beruft. Christianisierungsbewegungen auf monoethnischer Basis seien, urteilt McGavran, besonders für die christliche Mission in Indien kennzeichnend gewesen. Es gelte – um des gottgewollten missionarischen Erfolges willen – die Missionsarbeit monoethnisch auszurichten. Zwar seien auf der Ebene des Glaubens alle in Christus eins und kulturelle Unterscheidungen auf dieser Ebene „rubbish“.¹² Doch „as a matter of convenience ... as a means of holding the door to salvation open to those whom we are calling from death to life“¹³ wäre es erforderlich, sich am *homogeneous unit principle* zu orientieren. Apartheidsvorwürfe seien verfehlt: „The monoethnic Churches of India do not *promote* the caste system and segregation. Being Christian, they cannot and will not do this. But they do adjust to what is perhaps the greatest single component of Indian culture: namely, that it highly values the ethnic composition of all its peoples.“¹⁴ Monoethnische Konversionsbewegungen seien „*the most natural way in which men and women reared in castes can come to Christ.*“¹⁵ Zwar räumt McGavran ein, dass Kastenwesen und Kastenvorurteile auch innerhalb der indischen Kirchen fortbestehen und stimmt dem indischen Ökumeniker M.M. Thomas zu, dass Christen gegen derartige Vorurteile und für eine neue Gesellschaft zu kämpfen hätten; er will aber „the practise of full brotherhood, the realization of every aspect of equality and justice“ nicht zur Bedingung dafür machen, dass eine Person Christ werden kann.¹⁶ In neutestamentlicher Zeit, führt er zur Begründung an, hätten judenchristliche Gemeinden ja auch neben heidenchristlichen existiert. Es habe, im Rahmen kirchlicher Verbundenheit, große Verschiedenheiten zwischen den Gemeinden gegeben. Was allein hinfalle, sei die *religiöse* Rechtfertigung („*religious justification*“)¹⁷ der Annahme, es gäbe so etwas wie ethnisch fundierte Abstufungen des Menschlichen.

Das ist historisch betrachtet, wohl nicht völlig unzutreffend, aber immerhin so schillernd, dass mir begreiflich ist, wenn berichtet wird, McGavrans Thesen wären in Südafrika zur Rechtfertigung einer Apartheid innerhalb der Kirche herangezogen wurden. Davon abgesehen sind an McGavran's Konzept u.a. folgende Fragen zu stellen:

Erstens: Handelt es sich bei den „homogeneous units“ bzw. „social units“ um Großfamilien, Klans, kleine Dörfer, Sprachgruppen, Stämme? McGavran bleibt diesbezüglich vage. Sodann: Wie steht es um den biblischen Anhalt seiner These?

¹¹ McGavran (wie Anm.10), 95ff, 120ff.

¹² McGavran ebd. 12, 257.

¹³ McGavran ebd. 12 257.

¹⁴ McGavran ebd. 12, 125.

¹⁵ McGavran ebd. 12, 106, Hervorhebung im Original.

¹⁶ McGavran ebd. 12, 257.

¹⁷ McGavran ebd. 257, Hervorhebung im Original.

Die Frage, was den Zusammenhalt einer Gruppe ausmacht, ist unter der Überschrift ‚Ethnizität‘ kontrovers diskutiert worden.¹⁸ Zwei gegensätzliche Positionen seien kurz umrissen:

Eine heute vielleicht als essentialistisch zu bezeichnende Sicht versteht Ethnizität als Grundform menschlicher Selbstorganisation. Ein Bewusstsein für die Dinge, die im Leben wirklich zählen, wird im Nahbereich der Verwandtschaft geprägt. Kinder werden als Angehörige einer Gruppe sozialisiert. Gemeinsame Sprache, Hochschätzung der Familie, gemeinsame Herkunft (Mythen der Erwählung!), eventuell auch ein ‚von den Ahnen zugeteiltes‘, daher von der Gruppe als ‚Erbeil‘ beanspruchtes Territorium sind Faktoren in der Entwicklung ‚ethnischer‘ Selbstbewusstseins. Feste und andere Riten symbolisieren und dramatisieren die Eigenart einer Gruppe und speisen das kollektive Gedächtnis. Traditionelle Kleidung und gruppenspezifische Verhaltensweisen werden als Unterscheidungsmerkmale gepflegt. Religiöse Zugehörigkeit trägt u.U. dazu bei, Gruppenbewusstsein zu stabilisieren.

Die Gegenposition besteht darauf, dass Ethnizität *zunächst* keinen ausweisbaren Gehalt hat. Soziale Ungleichheiten, rassistische Schubladisierungen, Verteilungsungerechtigkeiten, Diskriminierungen sind Faktoren, die Leute überhaupt erst dazu bringen, sich als Angehörige einer Gruppe, die ein gemeinsames Schicksal teilt, zu verstehen. Ethnizität formt sich in sozialen Konflikten, in deren Verlauf Gesamtsichten auf das soziale Miteinander strittig werden. Ethnizität bezeichnet, so gesehen, eine Ideologisierung sozialer Loyalitäten. Wenn Interessenkonflikte aufflammen, Überlebensfragen aufbrechen, appellieren Meinungsmacher und Entscheidungsträger gerne an Gruppenidentitäten und lösen damit Kristallisierungsprozesse aus. ‚Ethnizität‘ wird als Legitimationsverstärker der eigenen Ansprüche ins Spiel gebracht. Wenn das erst einmal geschehen ist, gewinnen Selbstidentifikationen (und Fremdzuschreibungen) leicht die Tendenz, Interaktionen zwischen Gruppen zu steuern.¹⁹ Ethnische ‚Grenzen‘ sind Ergebnisse von Aushandlungs- und Selbstverständigungsprozessen, Ethnizität mithin ein soziales Konstrukt.²⁰

Der erste, sozusagen essentialistische Vorschlag unterstreicht m.E. zu Recht, dass Verwandtschafts- und Verschwägerungsverhältnisse, Gemeinsamkeit der Sprache, Fiktionen gemeinsamer Abstammung, weiter eingespielte Verpflichtungs-

¹⁸ Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*, Oxford 1993, Erwin Orywal und Katharina Hackstein, *Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten*, in: Schweizer, Thomas, Schweizer, Margarete, Kokot, Waltraut (Hg.) *Handbuch der Ethnologie*, FS Ulla Johannsen, Berlin 1993, 593-609. Tilman Schiel: *Ethnie, Stamm, Nation – was ist Fiktion, was ist Realität? Ein Kommentar zum Beitrag von Henning Melber*, in: *Peripherie 18/19 Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt*, 1985, 162-171.

¹⁹ Lars Dencic, *Social Conflict and Ethnicity*, in: *National Minorities and Religious Identity*, hg. Conference of European Churches, Genf 1991, Occasional Paper No. 20, 7-20, 7f.

²⁰ Dencic, 11.

verhältnisse, in denen zwischen ‚innen‘ und ‚außen‘ unterschieden wird, ferner die Ideologisierung des gemeinsamen Lebensraumes als ‚Erbteil‘ und schließlich (mythische) Traditionen, die Fixpunkte alltagsweltlichen Wissens vergegenwärtigen, in vielen Fällen nach wie vor einen hohen Stellenwert für die Selbstidentifikation einer Gruppe haben können.

Allerdings sind die Dinge im Fluss. Ethnizität hat eine historische und eine gegenwartsbezogene Dimension. Der konstruktivistische Vorschlag übertreibt zwar die Vergleichgültigung gefühlter gemeinsamer Vergangenheit und verkennt den Stellenwert der im Nahbereich geltenden Verpflichtungsverhältnisse, hat andererseits aber recht mit der Feststellung, dass Gruppengrenzen *faktisch* durchlässig sind, dass Traditionen nicht nur sagen, wie es immer schon gewesen ist, sondern häufig so umgebaut werden, dass sie gegenwärtig erhobene Ansprüche passend legitimieren. In den gesellschaftlichen Abbrüchen und Neuanfängen wandeln sich auch elementare Gemeinschaftsformen.

McGavran postuliert also einen Idealtyp sozialer Einheit jenseits der gesellschaftlichen Prozesse. Er vernachlässigt, dass derartige Klassifikationen sowohl auf Zuschreibungen von Außenseitern als auch auf Verinnerlichungen überlieferter Selbstwahrnehmungen beruhen.²¹ Gruppen stehen in Wandlungsprozessen, in die wirtschaftliche, soziale, religiöse Konflikte hineinspielen.²² Aus fragwürdigen soziologischen Tatsachenbehauptungen macht er einen missions-theologischen Imperativ. Schließlich: Woher weiß er, dass Gott immer den ‚Erfolg‘ einer kirchlichen Mission will? Ist Erfolg überhaupt ein relevantes Kriterium missionarischer Existenz? Reimer Speck hätte die Frage wohl nicht bejaht.²³

Zur zweiten Rückfrage: Wie steht es mit McGavrans Versuch, seinen Zugriff biblisch abzusichern? Der steht m.E. auf wackeligen Füßen. Wenn z.B. der 1. Petrusbrief die Christen als das Volk Gottes anspricht (2,9ff), dann kann dies gerade nicht als Parallele zu einem Volksorganismus verstanden werden, sondern als Geistgemeinschaft.²⁴ Das ist die eine Seite. Die andere: Gleichursprünglich mit dieser

²¹ Erwin Orywal/Katharina Hackstein (wie Anm. 18, S. 599) schlagen eine Definition vor, die die Gegensätze der beiden Vorschläge ausbalanciert: „*Ethnizität ist der Prozeß der ethnischen Abgrenzung in Form der Selbst- und Fremdzuschreibung spezifischer Traditionen.*“ Hervorhebung im Original.

²² Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, London 1993, 59ff; Wayne McClintock, *Sociological Critique of the Homogeneous Unit Principle*, IRM 1988, 107-116, 108.

²³ Wir sollen, schreibt Speck (1982, wie Anm. 2, 12) die „Resultate (scil. der Mission) nicht messen an Statistiken oder am Verbrauch von Geld, sondern an der Qualität menschlichen Charakters, der dabei eingesetzt wird.“

²⁴ In diesem Unterschied dürfte einer der Gründe für den Konflikt der Alten Kirche mit dem römischen Staat liegen und zwar, insofern als dieser im Kaiserkult nur einen Gott anerkannte, „der sich ihm als der Gott eines Volkes darstellte“ - als letztinstanzliche Autorität der in der Ökumene des römischen Reiches zusammengewungenen Völker. Franz Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie* hg. aus dem Nachlass von Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1919, 95, vgl. 86. Festgehalten sei Overbecks hellsichtige Befürchtung: „So unglaublich es auf den ersten Blick erscheinen mag, so kann der Nationalismus der Neuzeit sich noch zur natürlichsten Brücke für die Völker

Ökumenizität liegt Verschiedenheit an der Wurzel des Christlichen. Die neutestamentliche Christenheit dürfte eine lose Konföderation christgläubiger Gemeinden gewesen sein.²⁵ Die immer neu zu erarbeitenden Antworten auf das Evangelium, mithin Gestaltwerdungen des Christlichen sind zugleich Antworten auf die Situation und daher kann sich die Geistgemeinschaft der Glaubenden nur in der Pluralität von Kirchen darstellen.

Ich halte fest: Für sein berechtigtes Anliegen hätte Reimer Speck sich besser nicht auf Donald McGavran berufen. Im Grunde handelte es sich dabei auch nur um den Versuch, einer nachgereichten missionstheologischen Begründung. Entscheidend war für Speck, dass er zufällig aufmerksam wurde auf Menschen, die von den dominanten Schichten in Kirche und Gesellschaft nicht wahrgenommen werden, eben die „Leute, die keine sind“,²⁶ und ihm bewusst wurde, dass er von Anfang an *nur auf sie* hätte eingehen sollen. „Unsystematisch und eher assoziativ“ begann er in die Lebenswelt dieser Leute einzudringen.²⁷ Seine im Ruhestand verfassten veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften sind der Nachhall eines langen, geduldigen, aufmerksamen Hörens: Das ‚dritte Ohr‘ ist wichtig. Nicht nur auf die *Adivasi* hören, sondern versuchsweise mit ihnen hören, um ein Stück weit jedenfalls nachvollziehen zu können, was sie selbst vernehmen und was ihre Vorfahren vernommen und überliefert haben. Er hörte auch die Frage seiner *Adivasi* Freunde „an den Jesus....Verachtetest Du wirklich die Armen nicht? Kennst Du auch wirklich unsere Geschichte tief genug? Siehst Du uns auch als die Ersten, die hier in den Bergen wohnten?“²⁸

Konversionen – doch wohin?

Reimer Speck ging es um Freiheit und Befreiung: Die sublime Hinduisierung der Harijankirche und die Kolonisierung der *Adivasi* durch die Harijankirche hat er klarsichtig wahrgenommen. Es ging also um das soziale und kulturelle Überleben der *Khonds* – gegen die entfremdenden Vereinnahmungen einer schleichenden Hinduisierung,²⁹ um Selbstbehauptung gegenüber den destabilisierenden Wirkungen der angesiedelten Großindustrien,³⁰ um eigenständige Zukunft gespeist aus Ressourcen des Evangeliums, daher um Taufe und kirchliche Eigenständigkeit! Sein Verständnis von Mission war spirituell und zugleich durch und durch politisch.

auswachsen, zu ihrer Rückkehr zum Christentum, sofern das Christentum sich der Schätzung dieser Völker noch empfiehlt, insbesondere als Waffe in ihrem gegenseitigen Hasse und Kampfe und als beste Stütze ihrer Nationaleitelkeit.“ 256f.

²⁵ So Ernst Käsemann, *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, Exegetische Versuche und Besinnungen* 2. Bd. Göttingen 1964, 262-267, dort 266.

²⁶ Speck 1988 (wie Anm. 2), Zitate 17 und 20, vgl. 18ff, 21ff.

²⁷ Speck 1988 (wie Anm. 2,) 39.

²⁸ Speck 1988 (wie Anm. 2) 1982.

²⁹ Speck 1988 (wie Anm. 2), 33ff.

³⁰ Speck 1988 (wie Anm.2) 36f.

Wenn es in christlicher Mission schlicht um das Einfordern von Freiheit ginge, wären wir uns schnell einig. Speck zielte auf Taufe als sichtbares, auch in der Öffentlichkeit wahrgenommenes Zeichen, Hinweis auf den Ermöglichungs- und Ermächtigungsgrund von Freiheit. „Wie im Straßenverkehr“, sagte er mir einmal, „beim Abbiegen nicht zu blinken, schafft nur Missverständnisse.“ Religiöse Neuorientierung im Interesse eigener Selbstbehauptung meinte er als das ureigene Interesse der *Khonds* wahrgenommen zu haben.

Ob dies Interesse unter indischen Altvölkern am Christentum mittlerweile erloschen ist, ‚tot‘ wie Friedrich Hübner urteilte, sei dahingestellt. In den Jahren nach dem Ersten und wiederum nach dem Zweiten Weltkrieg war eine solche Aufbruchsbereitschaft der *Adivasi* zum Christentum hin gegeben. Barbara Boal hat das für den Norden Odishas eindrücklich beschrieben, Stephen Fuchs, Wascom Pickett und M.M. Thomas haben dies in überregionalen Studien dargestellt.³¹

Wenn in Umbruchsituationen das eigene soziale und kulturelle Überleben infrage steht und ererbte religiöse Baldachine rissig geworden sind, können sich – missionspraktisch gesehen – Gelegenheiten ergeben, ‚Türen sich öffnen‘. Einbrüche und Abbrüche verlangen Neuanfänge. Barbara Boal, Stephen Fuchs und Wascom Pickett haben darauf hingewiesen, dass in der Wendung der *Adivasi* zum Christentum materielle und spirituelle Gründe eine Rolle spielten. Fuchs sieht das „erste und stärkste“ Motiv in der „Hoffnung der Urbevölkerung auf Hilfe in ihren Landschwierigkeiten“, weiter in Hoffnungen auf Entschuldung. Sodann bringt er „geistige und religiöse Gründe“ in Anschlag, nicht zuletzt aufkommende Zweifel an der Wirksamkeit der periodischen, auf Erneuerung der Fruchtbarkeit von Wald und Flur abgestellten Opfer. Die *Adivasi* erzählen, schreibt Speck, dass die *Penu* (die Götter) in den unvordenklichen Tagen hoch oben ‚in den Lüften‘ zuhause waren und nur des Nachts an einem hohen Baum zur Erde herunterstiegen. „Eines nachts nun kam ein Trottel von *Adivasi* und schlug den Baum ab. Seither sind die *Penu* auf der Erde, entbehren ihre himmlische Speise, sind übel gelaunt und wollen entschädigt werden.“ Die jährlich wiederkehrenden Opfer für die Erneuerung der Fruchtbarkeit des Waldes und der Felder sind die Last, die diesem vorzeitlichem Fehler geschuldet ist und die nun alle tragen müssen.³² Opfer sollen nicht mehr sein. Christus im Himmel und auf der Erde als Leben gebende Kraft unter den Menschen gegenwärtig, eröffnet die Freiheit, mürbe gewordene Ordnungen aufzugeben und neue Ordnungen zu suchen, um so gegen die Kräfte zu bestehen, die an der Lebenskraft

³¹ Barbara Boal, *Fire is Easy. The Tribal Christian and His Culture*, Bangalore 1973; dies. *The Church in the Khond Hills*, in: Victor E. Hayward (ed.), *The Churches as Christian Community*, London 1966, 223-343 und 349-350; Stephen Fuchs, *Die Evangelisierung der Urstämme Vorderindiens*, ZMR 72, 3 1988, 187-204; Wascom J. Pickett, *Christian Mass Movements in India*, Lucknow 1933; M.M. Thomas (ed.) *Tribal Awakening. A Group Study*, Bangalore 1965.

³² Speck 1982 (wie Anm. 2) Den Stellenwert dieser Motivation im Prozess der Konversion unterstreicht auch Barbara Boal. Vgl. Boal (wie Anm. 31) 1966, 257ff; 1973, 119ff, 267ff, vgl. auch Fuchs 191.

der *Adivasi* zehren. Es geht nicht um dies, das oder ein Drittes, sondern um auch in Zukunft tragfähige Formen des Gemeinschaftslebens. Konversionen beruhen nicht nur oder gar ausschlaggebend auf rationalen Erwägungen („Büffelopfer sind zu teuer, das einmalige Opfer Christi hingegen ist umsonst“), sondern auch auf manchmal tief aufwühlenden Emotionen. Den kulturellen und sozialen Tod vor Augen, wird die Leben gewährende Kraft des Evangeliums angezapft. Konversionen beginnen hier so, dass Bedrängte Ausschau halten nach Unterstützung, dass sie nach einer Rückenstärkung suchen. So ein Kairos, der durch den rissig gewordenen Baldachin ererbter Plausibilitäten scheint, kommt und geht.³³

Konversionen haben eine Außen- und eine Innenseite.³⁴ Ein gern erhobener Vorwurf, Gruppenbekehrungen seien in der Regel nur *skin-deep*, eben oberflächlich gewesen, erübrigt sich mit der Gegenfrage, ob eine Bekehrung, die bis auf die Knochen durchschlägt, wünschenswerter oder ‚glaubwürdiger‘ wäre. Ob Konversionen die Beteiligten so tief berührt haben, wie das Wort ‚Bekehrung‘ es nahe zu legen scheint, ist eine müßige Frage. Entscheidend ist, welche Wege Konversionen eröffnen. Das bleibt abzuwarten, und ist gegebenenfalls von denen, die diese Prozesse mit angestoßen haben, zu begleiten. Wie gehen die neuen Christen selbst, in der ersten, der zweiten und den nachfolgenden Generationen, befasst mit den Umbrüchen ihrer Kultur und ihrer Gesellschaft, jeweils mit dem Christlichen um? Vielleicht ziehen sie das Christliche tiefer in die eigene Welt hinein, vielleicht stoßen sie es aber auch wieder ab. Für die Konvertiten und ihre Nachkommen bleibt ein wichtiges Kriterium für die Evaluierung zuvor getroffener Weichenstellungen, wo und wie sie im Rahmen ihres erweiterten Weltbildes schließlich zu stehen kommen: In Relation zu den aufstrebenden *Harijankirchen*, in Relation zu den *Adivasi*, die sich in den Hinduismus haben eingemeinden lassen, in Relation zu regionalen Bildungseliten, in Relation zu den Kirchen im Westen, in Relation schließlich generell zur christlichen Ökumene. Wenn nach einer Weile die erhofften Resultate nicht zufrieden stellen, können sich die alten Verbindungen und Verbindlichkeiten wieder in den Vordergrund schieben und zu einer Überprüfung früherer Entscheidungen Anlass geben. Auf diese Möglichkeit setzen die rechtskonservativen hinduistischen Kreise, die sich an die ‚Reintegration‘ der *Adivasi* machen. ‚Offene Türen‘ können wieder ins Schloss fallen. Die Gegebenheiten bleiben im Fluss. Es gibt nur noch wenige kulturelle und religiöse Sesshaftigkeiten. Auch die *Adivasi* sind unterwegs. Sie experimentieren ja keineswegs nur mit dieser oder jener Version des Christlichen, sondern auch mit anderen weltanschaulichen Optionen. Die Anderen sind mit ihrem

³³ Die vormalige Breklumer Mission und mit ihr die Ev.-Luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins dürften, als sich nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg solche Kairossituationen abzeichneten, auch nachdem die für die deutschen Missionen geltenden Restriktionen gelockert worden waren, weder über das Personal noch über die Mittel und vielleicht auch nicht über die Weitsicht verfügt haben, um angemessen zu reagieren. Die Missionsgeschichtsschreibung wird darüber befinden.

³⁴ Vgl. meine Studie, Konversionen, in: Mission nachdenken. Studien, Frankfurt/M. 2002, 147-178.

Sendungsbewusstsein unterwegs.³⁵ Hinduisierung bleibt eine andere Option.³⁶ Die *Adivasi* werden, so steht zu hoffen, nicht nur pragmatisch auf das lukrativste Angebot gucken; sie werden auch fragen, was gut, richtig und wahr ist.

Von unmittelbarer Relevanz für die Verhältnisse in Orissa/ Odisha, damit greifen wir einen oben notierten Punkt wieder auf, ist der Umstand, dass die dort dominanten Hindukreise über Jahrhunderte versucht haben, die *Adivasi* in einen hinduistischen Entwurf gesamtgesellschaftlicher Ordnung zu integrieren, indem sie diese auf den ihnen zukommenden Platz im sozio-kosmischen Gesamtzusammenhang verwiesen; *von außen betrachtet*, sie auf der untersten Stufe, faktisch außerhalb des Kastensystems, als Unberührbare zu unterwerfen.³⁷ Das war keine Öffnung, sondern eine politische Platzanweisung. Hermann Kulke zeigt in seiner auf Orissa bezogenen Studie, dass und wie die entstehenden Höfe der Feudalherrscher im Zuge einer schrittweisen Unterwerfung der tribalen Bevölkerungen Brahmanen vorschickten, mit steuerfreiem Land belehnten und, um ihre Herrschaftsansprüche bzw. Steuerforderungen zu legitimieren, tribale Gottheiten, insbesondere den Kult der Stammesgottheit *Jagannatha* mit dem *Vishnu* Kult des Hinduismus verbanden, der im Zentralheiligtum in Puri schließlich zur Staatsgottheit avancierte. ‚Seht: Euer Gott ist unser Gott – unser Gott ist euer Gott‘ – sozusagen eine hinduistische Version von Apg. 17. Die Hinduisierung von oben ging einher mit einer Offizialisierung tribaler Religion, einer Art ‚Mission von unten‘. Im Übrigen weist Kulke darauf hin, dass die Könige zur Absicherung ihrer Herrschaft kaum je in die Bereiche der Landwirtschaft, Wasserwirtschaft oder Technologie investierten, sondern stets nur in den legitimatorischen Apparat ihrer Herrschaft.³⁸ „Diese Realitäten“, kommentiert Speck, „...stecken diesen ... Völkern noch in den Knochen“.³⁹

Wenn wir über die Grenzen Odishas hinausblicken wäre, was die Missionen der Anderen angeht, an die Bhaktibewegung zu erinnern, die ab dem 12/13. Jahrhundert auch in Nordindien Fuß fasste. Mit ihr eröffnete die brahmanisch-sanskritische Hindureligion den unteren Schichten Möglichkeiten, an der Macht der Götter auf dem Wege der Hingabe beteiligt zu werden – ein zusätzlicher Heilsweg – neben den, anderen Gruppen vorbehaltenen, Heilswegen der Askese, der Meditation und der Pflichterfüllung.⁴⁰ Das waren Öffnungen, die die religiöse Stigmatisierung der Unberührbaren einschränkten, allerdings nicht auf massive soziale Veränderungen hin angelegt gewesen waren. Auch M. Gandhi (1869-1948), der die Unberührbaren

³⁵ Dazu George Bharati, Was ist los in Kandhamal? Südostasien, H. 3, 2008.

³⁶ Felix Winfred, Die Option für die Armen und die Option der Armen. Überlegungen aus einer asiatischen Perspektive, ZMR 15, 1991, 257-273.

³⁷ Dazu Kulke (wie Anm. 6); Ruprecht Geib, Indrayuma-Legende. Ein Beitrag zur Geschichte des Jagannatha-Kultes, Wiesbaden 1975.

³⁸ Kulke (wie Anm. 6) 66ff.

³⁹ Speck 1988 (wie Anm. 2), 73.

⁴⁰ Axel Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1988, 277ff.

als *Harijans*, ‚Kinder des Gottes Hari‘ (eine der vielen Emanationen Vishnus) bezeichnete, hat das Kastensystem als solches nicht infrage gestellt, anders als sein Zeitgenosse, Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar (1891 - 1956). Ambedkar, ein Kastenloser, der politisch Karriere machte und zeitweilig Justizminister Indiens war, konvertierte 1956 zum Buddhismus, weil er zu der Auffassung gekommen war, dass es in Indien keine Befreiung geben könne, ohne aus dem Kastensystem auszuscheren. Diese Überzeugung setzte Ambedkar um in soziale Aktion. Mehrere Hunderttausend *Harijans* folgten ihm. Doch nach Ambedkars Tod verlor diese Bewegung ihre Kraft; den Kastenlosen und den *Adivasi* boten Konversionen zum Buddhismus keinen Ausweg aus ihrer Lage.⁴¹ In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass auch der Islam, dem die Vorstellung einer abgestuften Hierarchie menschlicher Würde als Ordnungsprinzip für das soziale Miteinander fremd ist, den Unberührbaren jedenfalls während der Zeit der Mogulherrschaft in Indien eine Option bot, ihrer religiösen Stigmatisierung zu entkommen. Gegenwärtig dürfte diese Option nur bedingt attraktiv sein, weil der politische Hinduismus nicht nur das Christentum, sondern auch den Islam als nach wie vor fremde Religionen im ‚Raum des Hinduismus‘ betrachtet.

Warum eine Unwucht im kosmischen Kreislauf der Dinge verursachen?

Vor dem Hintergrund dieser nur grob skizzierten Geschichte ist es m.E. nützlich, sich zu vergegenwärtigen, dass im hinduistisch geprägten Indien Wertvorstellungen einerseits auf Gruppenzugehörigkeiten (*jati*), andererseits auf das kosmische System als Ganzes (*dharma*) bezogen werden.⁴² *Harijans* und *Adivasi* in ihren vielfältigen Gruppierungen werden als Teile im Ganzen eines großen Seinszusammenhangs gesehen. Wenn alle an ihrem Ort bleiben und dort ihre rituellen Pflichten einlösen, tragen sie ihren Teil dazu bei, den Einklang des sozialen mit dem kosmischen Prozess aufrecht zu erhalten. Religiös motivierte Ausbruchversuche hingegen verursachen gesellschaftliches Durcheinander und bringen eine Unwucht in den kosmischen Kreislauf der Dinge. Konversionen zum Christentum werden vom politischen Hinduismus als Ausbruchversuche bewertet, die die Korrelation des gesellschaftlichen mit dem kosmischen Prozess gefährden. Daraus folgt: Wo das Faktische und das Normative nicht in Einklang stehen, sollte dieser Einklang wiederhergestellt werden – und zwar indem die Beteiligten auf den ihnen im

⁴¹ Fritz Frei, Bekehrung in Indien als politisches Problem und politisches Mittel: Die Konversionen von Meenakshipuram 1981 und Nagpur 1956, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 47, 1991, 97-117 und 189-224. Arvid P. Nirmal (ed.), Dr. B.K. Ambedkar. A Centenary Tribute, Madras 1991.

⁴² *Jati* und *Varna* meinen keine soziale Klasse, in die jemand auf – oder absteigen könnte, sondern beziehen sich auf ein geburtsständig vermitteltes, hierarchisiertes System, abgestuft nach dem Kriterium kultischer Reinheit. Louis Dumont, Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications, London 1970, 104ff; Axel Michaels (wie Anm. 40), 188ff.

sozialen und kosmischen Gesamtzusammenhang zukommenden Platz *zurückkehren*. Es werden also die Gruppen mit ihren partikularen Wertvorstellungen in einen Gesamtzusammenhang – *dharma* – der soziales Geschehen und kosmische Macht umfasst, eingewiesen.⁴³

Derartige, von der Tradition geprägte Ordnungsvorstellungen werden nicht nur durch religiöse Ausbruchsversuche, sondern auch von der kolonialgeschichtlich vermittelten Instanz eines unabhängigen Rechtswesens unterminiert. *Jus* kollidiert mit *dharma*. Die indische Verfassung (Art. 17) schafft Unberührbarkeit ab. Verstöße gegen diese gesetzliche Vorgabe gelten als strafbare Handlungen. Bevölkerungsschichten, die in der indischen Gesellschaft lange Zeit sozial, politisch und nicht zuletzt religiös besonders benachteiligt wurden, werden gruppenspezifische Privilegien zugesprochen. Auch wenn diese Vorgaben keinen grundlegenden gesellschaftlichen Wandel bewirkt haben,⁴⁴ bleibt zu würdigen, dass die indische Gesetzgebung eine vorrangige Option zugunsten der *Scheduled Tribes* and *Scheduled Casts* gesetzlich verankert⁴⁵ und, dass dies jedenfalls in Teilen auch umgesetzt wurde. Eine gutwillige Interpretation kann diese Bestimmungen als indische Version der US-amerikanischen *affirmative action* ansehen.

Allerdings stehen die sozialen Privilegien der Assimilationspolitik nur denen zu, die deren Rahmenbedingungen anerkennen. Einschränkende Bedeutung hat die *Scheduled Cast Order* von 1950. Wer die Rechte und Privilegien eines Angehörigen der *Scheduled Casts* oder *Scheduled Tribes* einfordert, mag Hindu oder Buddhist, sollte aber nicht Christ sein.⁴⁶ Das in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* verbrieftete Recht, eine Religion zu haben, nicht zu haben oder auch zu wechseln,⁴⁷ bleibt ein in Indien eingeschränktes Recht.⁴⁸

Die Verfassung Indiens schafft also – das ist eine Besonderheit – die Möglichkeit, Bürger und Bürgerinnen als Angehörige bestimmter Gruppen zu klassifizieren. Läuft

⁴³ „Bei allen Konzeptionen (scil. des politischen Hinduismus), die zum Programm erhoben werden, geht es grundsätzlich um die Durchsetzung einer hinduistischen Ordnung im öffentlichen Leben.“ Hans-Joachim Klimkeit, *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden 1981, 303, vgl. 55ff.

⁴⁴ Winfred (wie Anm. 36) 261f.

⁴⁵ Die Kategorie *Scheduled Casts* ist in Artikel 341, 1 bzw. *Scheduled Tribe* in Artikel 342 der Indischen Verfassung verankert, die den Staatspräsidenten autorisieren, durch öffentliche Bekanntmachung bestimmte „Kasten, Rassen oder Stämme“ (castes, races or tribes) oder Teile solcher Gruppen als *Scheduled Casts* oder *Scheduled Tribes* zu deklarieren. Erscheint eine Gruppe auf dieser jeweils auf die einzelnen Bundesstaaten bezogenen Auflistung, dann gilt sie als *Scheduled Caste* bzw. *Scheduled Tribe*.

⁴⁶ „no person who professes a religion different from the Hindu [the Sikh or the Buddhist] religion shall be deemed to be a member of a Scheduled Cast.“ Fundort: <http://lawmin.nic.in/ld/subord/rule3a.htm>

⁴⁷ „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen vom 10.02. 1948, § 18. Der entsprechende Paragraph im „Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte“ vom 19.12.1966 der Vereinten Nationen hingegen streicht (seinerzeit auf Druck islamischer Staaten) das Recht eine Religion zu „wechseln“.

⁴⁸ Näheres bei Sebastian C.H. Kim, *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, Oxford 2003, 37ff, 73ff.

das nun darauf hinaus, solche Gruppen zu integrieren oder sie auszusondern? L. Pachau identifiziert zwei gegenläufige Tendenzen: einerseits eine ‚romantisierende‘ Politik, die auf ‚Schutz durch Abschirmung‘ zielt; andererseits eine Politik der Assimilation, die darauf gerichtet ist, alle Bevölkerungsgruppen, auch die Ureinwohner Zentralindiens und die Gruppen mongolischer Herkunft in Nordostindien in den *mainstream* der indischen Kultur und Zivilisation hineinzuziehen.⁴⁹

Während der erste indische Ministerpräsident Jawaharal Nehru (1889-1964, Premierminister in den Jahren 1947-1964) den *Adivasi* Raum für eine „Entwicklung „along the lines of their own genius“⁵⁰ lassen wollte, gewinnt eine auf Assimilation gerichtete Politik schließlich die Oberhand. *Scheduled Casts* und *Scheduled Tribes* werden, jedenfalls in Zentral- und Südindien, in ihrer Bezogenheit auf den Hinduismus definiert. Sie erscheinen als ‚zurückgebliebene Hindus‘. Dementsprechend zielt die Assimilationspolitik darauf, die *Scheduled Tribes* und *Scheduled Casts* in die sozio-religiöse Hierarchie des Hinduismus einzubeziehen, freilich auf dessen unterster Stufe, unterhalb der Kasten (*varnas*).⁵¹

Gegen die Leitvorstellung eines säkularen, religionsneutralen Staates ruft der politische Hinduismus religiöse Traditionen auf, um den Nationalstaat zu legitimieren. Gruppen werden als Akteure in die Rahmenvorgaben einer ‚nationalen Heilsgeschichte‘ einbezogen.⁵² Religiöse Traditionen werden umfunktioniert. Rechts stehende Eliten inszenieren die Rückkehr zu einer fiktiven gemeinsamen religiösen Vergangenheit. Der Nationalismus usurpiert die Ethnie – und die Religion.⁵³

Ethnizität im Nationalstaat

Postkoloniale Nationalstaaten stellen sich gern als Normalfall⁵⁴ politischer Selbstorganisation und als Gruppen übergreifende Ordnungsmacht dar, ob sie sich nun als *Sozialisations- und politische Verantwortungsgemeinschaft*, beruhend auf einem Gesellschaftsvertrag unterschiedlicher, prinzipiell gleichberechtigter Individuen verstehen oder aber Nation als *Abstammungs- und geschichtliche*

⁴⁹ Lalsangkima Pachau, *Ethnic Identity and Christianity. A Socio-Historical and Missiological Study of Christianity in Northeast India with Special Reference to Mizoram*, Frankfurt/Bern et.al. 2002, 20ff.

⁵⁰ Zitiert nach Pachau, 23.

⁵¹ Pachau 40f.

⁵² Vgl. dazu Hans-Joachim Klimkeit (wie Anm. 43), 55ff, 168ff, 243ff. Anthony Smith, *The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism*, in: *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity Culture and Social Life* ed. Tom Ingold, London New York 1994, 706-733.

⁵³ Es wird hier nicht vergessen, dass das Christentum sich immer wieder hat gefangen nehmen lassen von ethnischen und nationalen Ansprüchen. In Deutschland ist insbesondere das Luthertum für derartige Ideologisierung anfällig gewesen. Die orthodoxen Kirchen organisieren sich bis heute meist als National- oder Volkskirchen.

⁵⁴ Zu Nehrus *Idea of India* vgl. Sunil Kilnani, *The Idea of India*, London 2003 [1997], Nandan Nilekani, *Imagining India. The Idea of a Renewed Nation*, New York 2009, kritisch dazu: Perry Anderson, *Die Indische Ideologie*, Berlin 2014 [engl. 2012].

Erfahrungsgemeinschaft eines auch religiös verbundenen Volkes begreifen. In der indischen Gesellschaft konkurrieren beide Versionen.

Die überschaubaren, akephalen Gesellschaften der *Adivasi* fügen sich nicht ohne weiteres in das System kolonialgeschichtlich vermittelter Autorität des Nationalstaats. So war und so ist es in vielen postkolonialen Nationalstaaten.

Die Ausdehnung staatlicher Bürokratien, des Marktes und gruppenübergreifender Kommunikationssysteme, wie sie mit der Herausbildung des Nationalstaates einhergehen, bringen es mit sich, dass regionale Lebenswelten überlagert, sozusagen kolonisiert und in ihrer Legitimität tendenziell unterminiert werden – ohne dass die nationalstaatlichen Systeme bisherige, regional praktizierte Strategien der Problemlösung immer befriedigend ersetzen könnten. Alltägliche Lebenswelt und überregionale Einflüsse greifen ineinander. Viele Kräfte wirken in die Situation hinein und machen sie unübersichtlich. Von der lokalen Situation her betrachtet sind die nationalstaatlichen Bürokratien keineswegs von vornherein mit Legitimität ausgestattet. Sie müssen sich – ebenso wie überregionale kirchliche Institutionen – Legitimität und Akzeptanz erst erwerben und zwar ausschlaggebend aufgrund der Vorteile, nicht zuletzt aufgrund der Problemlösungskompetenz, die sie in die regionalen Zusammenhänge einbringen.

Der Preis für staatliche (und kirchliche) Serviceleistungen wird klar benannt: An die Stelle der lokalen Systeme gegenseitiger Verpflichtungen soll eine Loyalität zur ‚Nation‘ treten, eine Assimilation an Vorgaben der – manchmal überhaupt erst kürzlich ‚erfundenen‘ – Nationalkultur. R. Speck würde ergänzen: An die Stelle einer im Nahbereich autonom gestalteten kirchlichen Praxis soll die Einpassung in ein abstraktes, multikulturelles ekklesiologisches Konzept treten. Die Kommunikationsprozesse zwischen regionalen und überregionalen Instanzen bleiben schwierig.

Den unter staatlichem Anpassungsdruck stehenden Gruppen geht es um Wiederherstellung von lebensfähigen Formen sozialen Miteinanders in einem bislang vertrauten, nun aber von sozialen Verwerfungen veränderten und darum oft kaum wieder erkennbaren eigenen Lebensraum – der Provinz sozusagen. Periodisch kommt es zu regional verankerten, nicht selten religiös motivierten Protestbewegungen,⁵⁵ eine aus nationalstaatlicher Perspektive bedrohliche Loyalitätsverweigerung. Aus regionaler Sicht nimmt sich die Sache anders aus: Die Tür in das unvermeidbar andere Morgen, ebenso verlockend wie bedrohlich weit aufgestoßen, lässt den sozialen und kulturellen Tod der Wir-Gruppe mit einem Mal als reale Möglichkeit erscheinen.

⁵⁵ J. Wascom Pickett, *Christian Mass Movements in India*, Lucknow 1933. Harold W. Turner, *Tribal Religious Movements -New*, in: *Encyclopaedia Britannica* (1974 onwards, Vol 18, 697-705

Reimer Speck, ein Missionar mit der Gabe der Aufmerksamkeit für die Kleinen und das Kleine, hat die Selbstwahrnehmung der Menschen, mit denen er zu tun hatte, ernst genommen. Er konzidierte den *Adivasi*, die Potentiale des Evangeliums, die verkehrt gewordene Heimat wieder vom Kopf auf die Füße, die aus den Fugen geratenen Beziehungen wieder ins rechte Lot zu bringen, zunächst einmal in den Horizonten ihrer eigenen Lebenswelt ausloten zu wollen – eben das Recht auf Provinzialität.⁵⁶ Konversionen vollziehen sich nicht als Tausch dieser gegen jene Tradition, sondern – vorerst jedenfalls – als Wandel *innerhalb* einer Tradition. Die örtlichen Gemeinden bilden Foren, in denen kontroverse Fragen des Gemeinschaftslebens, nicht zuletzt auch Interessengegensätze zwischen traditionellen Autoritäten und jungen, heranwachsenden Eliten besprochen und ausgefochten werden können. Solidarität mit anderen christlichen Gruppen im Nahbereich bezeichnet ein zu entdeckendes Terrain. Die globale Ökumene ist noch weit weg. Im Zentrum der Probleme, die die Menschen vor Ort lösen müssen, steht die Frage, wie es gelingen kann, neue, zukunftsfähige Formen des Gemeinschaftslebens zu entwickeln. Das kann freilich nur gelingen in einer Verknüpfung regionaler und überregionaler Institutionen. Wenn es um Verknüpfung von Region und übergreifenden gesellschaftlichen Instanzen geht, kommt den Scharnierstellen entscheidende Bedeutung zu.

Zum Stellenwert religiöser Scharnierstellen

Religionen können ein wichtiges Medium der Verknüpfung zwischen der lokalen Lebenswelt und den übergreifenden Zusammenhängen sein und zwar, weil sie nicht nur von oben nach unten – die Jagganath Ideologie bietet dafür ein Beispiel, sondern – wenn auch nicht immer verlässlich, doch immer mal wieder – von unten nach oben kommunizieren.

Insbesondere das Christentum kann für Gruppen, die in aktuellen Lebens- und Überlebenskonflikten stehen, und in dieser Situation neu über Zugehörigkeiten und Abgrenzungen streiten, wichtig werden – aus folgenden Gründen: Zunächst, weil das Christentum Ressourcen bereitstellt, die die Bedarfe neuer Selbstidentifikation bedienen. Das Evangelium spricht Menschen an auf deren Bedürfnis nach Selbstachtung, weiter auf deren Freiheitsbedürfnis und auf deren Wunsch nach Verwurzelung/Beheimatung. (‘Wer waren wir? Wer können wir morgen sein?’ Und last not least ‘Wohin gehören wir?’) Sodann privilegiert das Christentum die Armen und die Schwachen und institutionalisiert in seinen internationalen Vernetzungen eine Achtsamkeit für die Kleinen und das Kleine. Wie oft auch immer diese Achtsamkeit verraten worden ist und nach wie vor verraten wird – das Potential der

⁵⁶ Darin war Speck in mancher Hinsicht dem heutigen Kommunitarismus verwandt. Zum Kommunitarismus vgl. z.B. Charles Taylor. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M 1996.

christlichen Religion, Verknüpfungen des Regionalen, der ethnisch geprägten Lebenswelt mit der großen weiten Welt herzustellen, bleibt für Einzelne und Gruppen, die ihren sozialen und kulturellen Tod befürchten (müssen), attraktiv.

Die historische Tiefe des Problems ist zu würdigen. Die *Adivasi* befinden sich auf einer langen Reise, viel länger als wir es uns in unserer urbanisierten Gegenwart vorstellen können. Sie haben über Tausende von Jahren als Jäger und Sammler, als Viehhirten und Ackerbauern in kleinen Gruppen ihr Leben als Selbstversorger bestritten. Jetzt sind sie in Zusammenhänge hineingerissen, die sie kaum mehr überschauen – überschauen wir sie? Mir scheint begreiflich, dass sie – ob sie sich nun auf das Christentum einlassen oder auf eine andere religiöse Option vorziehen – im Überlebensinteresse ihrer Gruppe Selbstbestimmung jedenfalls vorerst über andere Erwägungen stellen. Auf lange Sicht dürfte sich eine mehr inklusive Sicht des Christlichen durchsetzen. Das könnte umso eher gelingen als ihnen Beziehungsformen auf Augenhöhe eröffnet werden. Die Dinge sind im Fluss. Menschen sind unterwegs. Beziehungsformen wachsen, werden abgebrochen und anders wieder aufgebaut. An Kirchen vor Ort wie die JELC richtet sich eine doppelte Herausforderung: Können sie sich im Verein oder auch im Wettstreit mit anderen lokalen Initiativen auf die besondere Lebenswelt und die Autonomiebestrebungen der *Adivasi* ernsthaft einlassen? Können sie zugleich Scharnierstellen anbieten, die die Region, das Lokale, das Partikulare mit der weltweiten Ökumene verbinden, also eine Problemlösungskompetenz einbringen, die den *Adivasigemeinschaften* abgeht? Kurz, was ist möglich an Inklusivität?

Eine Probe aufs Exempel

Auf Einladung des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und kirchlichen Weltdienst (NMZ) fand im März 1973 in Hamburg Othmarschen eine Konsultation statt, auf der es um die Zukunft missionarischer Arbeit unter den *Adivasi* im Koraput Distrikt ging.⁵⁷ Das NMZ reagierte mit dieser Initiative auf öffentlichkeitswirksam bekundete Aspirationen der *Adivasigemeinden*, ihre Angelegenheiten in größerer Selbständigkeit verfolgen zu können.⁵⁸ Das Protokoll der Sitzung spiegelt einen ziemlich kontroversen Verlauf der Diskussion: Während die Leitung des NMZ derartigen Bestrebungen anscheinend wohlwollend gegenüber stand und zu Beginn der Tagung den Vorschlag unterbreitet hatte, ein eigenes

⁵⁷ Beteiligt waren neben dem NMZ Vertreter der JELC, der *Adivasi* Gemeinden in der JELC, ein Vertreter der Missouri Lutheran Church, die Danish Mission Society (DMS) sowie Vertreter der Kirchenleitung und des Kirchenamtes in Kiel. Vgl. Minutes of the Consultation about the Future of Mission Work among the *Adivasi*, 7.-9- 3. 1973 in Hamburg Othmarschen, masch. schriftlich, 39 S., sowie Otto Waack, Kurze Geschichte der *Adivasi*-Bewegung im Koraput Distrikt, masch. schriftlich, im Anhang Art. 5 der 1994 revidierten Verfassung der JELC in deutscher Übersetzung, Schönkirchen März 1995, 16 +1 S. – Ich danke Dr. Joachim Wietzke, der mir diese und weitere einschlägige Archivalien zur Verfügung gestellt hat.

⁵⁸ Waack (wie Anm. 57), 9.

„Mission Board“ der Adivasigemeinden einzurichten, erklärte Bischof Kondpan für die JELC „that the JELC does not think that there should be a separate Mission Board for Adivasis.“⁵⁹ Die beiden Vertreter der Adivasigemeinden hatten Folgendes zu sagen. Der junge Pastor Probhudan Pangli erklärte: Es geht den Adivasigemeinden um *Befreiung aus ihrer Leibeigenschaft in der JELC*⁶⁰, analog etwa der Freiheit der heidenchristlichen Gemeinden von Auflagen der judenchristlichen Muttergemeinden, wie sie der Apostel Paulus im Gal 2 und 5 für selbstverständlich hielt.⁶¹ Nicht die Ideologisierung ethnischer Zugehörigkeit, sondern der Verweis auf die Freiheitsmacht des Evangeliums begründet den Wunsch, einen eigenen Weg gehen zu dürfen. Moses Macho, der zweite Vertreter der *Adivasi* stellte fest: „It was through the work of the Mission (sic) that we have really learned what it is to be a human being.... Even before that took place we have had the body of a human being, but today also our mind and spirit has been set free for the full scope of being man.“⁶² Die Gestalt, in der das Gesetz den Adivasi begegnet, ist der hinduistisch geprägte *homo hierarchicus*.⁶³ Diesen entscheidenden Punkt hat Reimer Speck nie aus dem Blick verloren. Nachdem ich Christ wurde, fährt Moses Macho fort, „kann ich in nahezu jedem Haus essen.“ Weil aber in der Wahrnehmung der nichtchristlichen *Adivasi* Christwerden gleichgesetzt wird mit ‚ein Dombo werden‘ plädiert Macho für ein (seminautonomes?) ‚Mission Board‘ – im Interesse effektiverer missionarischer Arbeit unter den *Adivasi*.⁶⁴ Das war denn auch das Ergebnis der Verhandlung im März 1973 in Othmarschen – ein *Adivasi Mission Board* (AMB), ein Vorstand innerhalb der JELC. Die Regelung wichtiger Details, wie eine Klärung des Verhältnisses des AMB zur Kirchenleitung und zur Synode, blieb offen. Das Ergebnis der Konsultation von Othmarschen kam den Autonomiebestrebungen der Adivasigemeinden ein Stück weit entgegen, berücksichtigte zugleich das Interesse der JELC und ihrer deutschen Partner an der strukturellen der Einheit der Kirche sowie den Umstand, dass den jungen Adivasigemeinden nur ein kleiner Pool an Menschen zur Verfügung stand, die bereit und in der Lage waren, Leitungsverantwortung zu übernehmen. Vielleicht hätte der AMB zu einer

⁵⁹ Minutes (wie Anm. 57) vom 7.3. 1973, S. 9, vgl. Waack (wie Anm. 57) S.10. Der emeritierte Bischof CH. P.H Prokash formuliert 20 Jahre später in einem Rückblick: „It was also felt that the Board [AMB] should work under the *direct administration* of the J.E.L. Church council.“ Ch.P.H. Prokash, *Masss Movement among the Adibasis – A Historical Perspective*, 2014, 5, vgl. 7. Mimeo, Hervorhebung TA. Für den Text danke ich dem Indienreferat des Zentrums für Mission und Ökumene, Hamburg.

⁶⁰ Probhudan Pangli, Vertreter der Adivasigemeinden innerhalb der JELC während der Konsultation in Hamburg Othmarschen, Sitzungsprotokoll (wie Anm. 57) vom 7.3.73 S, 11. Vgl. Waack (wie Anm. 57), S. 11.

⁶¹ Eine Position, die sich später auch Bischof Friedrich Hübner in einem Vortrag im Februar 1983 in Jeypore zu eigen machte, als es vor dem Hintergrund aktueller Tendenzen innerhalb der JELC, die „praktisch eine Auflösung des AMB“ bedeuten hätten, erneut um den Sonderstatus der Adivasigemeinden innerhalb der JELC ging. (Waack (wie Anm. 57) 14.

⁶² Minutes 7.3.1973 (wie Anm. 57) 5.

⁶³ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Louis Dumont (wie Anm. 42) und Michaels (wie Anm. 40), 208-214.

⁶⁴ Minutes 7.3.1973 (wie Anm. 57), Zitat 13, vgl. 5f.

Scharnierstelle werden können, an der die Beteiligten sich auf Augenhöhe begegnen. Im Ergebnis war das nicht der Fall.

Die Einrichtung einer teilautonomen Interessenvertretung der christlichen Adivasigemeinden innerhalb der *Jeypore Evangelical Lutheran Church* (JELC) im Jahre 1974 zunächst unter der Bezeichnung *Adivasi Mission Board* (AMB) geführt, seit 1983 als *Adivasi Christiya Samaj* (ACS – Verband bzw. Versammlung der *Adivasi*) bezeichnet, war das Ergebnis eines politischen Kompromisses, dem die Kirchenleitung und Synode der JELC nach der Konsultation in Hamburg Othmarschen im Jahr darauf (1974) schließlich halbherzig zustimmten. Die Gegensätze bestanden jedoch weiter.⁶⁵ Als die Synode der JELC etwa 20 Jahre nach der Einrichtung des AMB bzw. des ACS, also im Jahr 1994, eine Verfassungsänderung beschloss, kamen erneut Vorbehalte gegenüber dem ACS zum Tragen. Art. 5 der neuen Verfassung bezog sich auf den ACS als ein „eigenständiges kulturelles Gebilde“, um ihm im gleichen Absatz eine besondere (gemeint war vermutlich institutionelle) Eigenständigkeit wiederum abzusprechen. Der ACS wird als ein Instrument verstanden, das Erziehung und Ausbildung anbietet, um unter den Adivasi eine „Führerschaft aufzubauen, auf einem gleiche[n] Niveau mit dem Rest der Kirchengemeinschaft.“⁶⁶ Damit wiederholte die JELC innerkirchlich die Politik religiöser und sozialer Ortsanweisung, wie sie dominante Hindukreise für die Gesamtgesellschaft vertreten. Struktur analog zu den „zurückgebliebenen Hindus“ der indischen Assimilationspolitik erscheinen die *Adivasi* als „zurückgebliebene Christen“, die der dominanten Dombokirche zu assimilieren sind. Die Synode – so steht zu vermuten – bleibt, ohne dass den Synodalen dies durchsichtig gewesen wäre, der gesamtgesellschaftlich verankerten Vorstellung verhaftet, dass ein Miteinander unterschiedlicher Gruppen in abgestufter Menschlichkeit einer natürlichen Ordnung entspricht. Dass die Synode auf eben dieser Sitzung außerdem beschloss, dem ACS das Haus, das ihm bislang für die Wahrnehmung seiner

⁶⁵ Waack (wie Anm. 57), 10f. Im Jahre 1983 berichtete der damalige Indienreferent im NMZ von Bestrebungen in der JELC, die „praktisch eine Auflösung des AMB bedeuten“ würden. Eine weitere Konsultation mit Vertretern der Partnerkirche in Deutschland, diesmal in Orissa, schlug dann eine Umbenennung des *Adivasi Mission Board* in *Adivasi Christiya Samaj* vor. Das brachte, Waack zufolge, einen „Durchbruch“, weil „Board“ „immer ein Vorstand, ein Leitungsgremium“ ist, „Samaj“ hingegen allgemeiner eine „Gemeinschaft, einen Verband, eine Versammlung“ bezeichnet, mithin einen aus kirchenleitender Perspektive möglicherweise naheliegenden Argwohn struktureller Loyalitätsaufkündigung stilllegt. Vgl. Waack (wie Anm. 57), 14. Der Jahresbericht des NMZ für das Jahr 1984 unterstreicht hingegen, dass die Synode der JELC dem ACS per Kirchengesetz nunmehr einen Freiraum eröffnet habe, „ihr christliches Leben ihrer eigenen Kultur entsprechend entwickeln, ihren Glauben in ihren eigenen Sprachen zum Ausdruck bringen und das Evangelium unter ihrem Volk verkündigen [zu] können.“ In Übereinstimmung mit einer im Vorjahr (1983) zwischen JELC, NMZ und AMB getroffenen Vereinbarung sei für die Adivasi-Christen in der Jeyporekirche nunmehr „der gesetzliche Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sie ihre Bewegung mit Leben zu erfüllen haben.“ Nordelbisches Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst, „...verkündigt unter den Völkern sein Tun, Jahresbericht 1984, 3.

⁶⁶ Verfassung der JELC Nov. 1994, Art. 5, Übersetzung O. Waack (wie Anm. 57), Appendix zu Waack 1994.

Geschäfte überlassen worden war, zu entziehen, registrierten Otto Waack und mit ihm Reimer Speck als „deutliches Indiz, daß die JELC den ACS an den Rand drängen will.“⁶⁷

Zwischenbilanz: Während das Missionswerk darauf zielte, die Anliegen der Adivasigemeinden bei Aufrechterhaltung struktureller Einheit der Kirche zu fördern, setzte sich langfristig eine auf Assimilierung zielende Politik der JELC durch.

Der Vorgang hat allerdings eine Kehrseite und um diese zu würdigen, mag eine Beobachtung, die Barbara Boal notiert, hilfreich sein. Boal macht darauf aufmerksam, dass in den Siedlungen der *Khonds* in der Regel Vertreter einer Gruppe von Odiya sprechenden *Pans* bzw. *Doms* siedelten, deren Vorfahren schon vor Hunderten von Jahren im Zuge früherer Hinduisierungswellen eingesickert waren, später aber von den dominierenden Hindukreisen nicht mehr als Hindus anerkannt wurden. Die *Pans* brachten erhebliche Landflächen unter ihre Kontrolle, nahmen die Sprache der *Adivasi* an, feierten deren Feste mit, betrieben kleine Läden und betätigten sich in Notzeiten als Geldverleiher und als Vermittler in den Außenkontakten der *Adivasi*.⁶⁸ Gleichwohl betrachteten die *Khonds* die *Pans* als minderwertig. Heiraten zwischen den Gruppen kamen in der Regel nicht infrage. Dennoch entstanden zwischen den *Pans* bzw. *Doms*, also *Harijans* und den *Adivasi* überlebenswichtige Interdependenzen. Es wuchsen Rollenmuster, die m.E. auch die Beziehungen zwischen *Harijan*- und *Adivasi*christen, soweit sie sich der *Jeypore Evangelical Lutheran Church* angeschlossen hatten, nachhaltig prägten und prägen. Wenn z.B. für den Vorstand des *Adivasi Christiya Samaj*, der Interessenvertretung innerhalb der JELC Wahlen anstanden, konnte es durchaus vorkommen, dass die *Adivasi*christen animiert durch ein paar Geldscheine und einige Flaschen Bier einen *Harijan* als Vertreter ihrer Interessen innerhalb der Gesamtkirche nominierten. Auch unter den christlichen *Adivasi*gemeinden ist der Wähler ein manchmal bestechlicher Souverän und so kann es kommen, dass ungeachtet der Hoffnungen, die wohlwollende Außenseiter hegen und fördern, die Intuition des eigenen Aufbruchs verloren geht. Auch auf Seiten der *Adivasi* bleibt die Idee einer - in wechselseitiger Abhängigkeit - abgestuften Mitmenschlichkeit als strukturierendem Prinzip innerkirchlicher Ordnung virulent.

Das NMZ hat in seiner Begleitung der JELC sein Interesse an einer Förderung der Anliegen christlicher *Adivasi*gemeinden mit dem der Erhaltung struktureller Einheit in Ausgleich zu bringen versucht. Im Ergebnis lief dies auf eine abgestufte, auf Zwecke verbesserter evangelistischer Arbeit unter den *Adivasi* abgestellte Teilautonomie hinaus.⁶⁹ Reimer Speck hätte eine explizite Freigabe, die Begleitung in eine völlige Autonomie mit dem Risiko der Unabsehbarkeit späterer Entwicklungen

⁶⁷ Waack (wie Anm. 57),15. Speck brieflich an Direktor des NMZ 17.10. 1994.

⁶⁸ Boal 1966 (wie Anm. 31), 225ff, 1973, 4ff.

⁶⁹ Vgl. Joachim Wietzke, Address at the Silver Jubilee of the *Adivasi Christiya Samaj*, Doliambo, 6. Nov. 1999, masch. schriftlich, 6.

bevorzugt. Über mögliche Ergebnisse einer völligen Loslösung der christlichen Adivasigemeinden aus der JELC lassen sich allenfalls Mutmaßungen anstellen. Immerhin fällt auf, dass die Mehrheit der an der Konsultation von 1973 Beteiligten, die über missionarische Erfahrung verfügten, für eine Freigabe der Adivasigemeinden aus der Kontrolle der JELC votierten. So oder so, die Gefahren moralischer und institutioneller Kolonisierung sind heutzutage nicht geringer als sie es für die Missionen des 19. Jahrhunderts gewesen sind.

Die Kirche ist Kirche in der Besonderheit ihrer Situation. Sie bildet milieuspezifische Gemeinschaftsformen aus und bleibt zugleich berufen, soziale und eben auch ethnische Abgrenzungsprozesse zu unterlaufen und zunehmend eine inklusive Gemeinschaft zu werden. Strukturelle Einheit ist nach CA VII nicht zwingend erforderlich.⁷⁰ Von Luther her ist Freiheit „nicht nur für den Missionar, sondern auch für den Neubekehrten“ die Vorgabe. Die Frage, wie, von der Freiheit des Glaubens herkommend, das Christliche gelebt wird, lässt sich nicht mit Rezeptvorgaben lösen.⁷¹ Was zum Heil der Menschen ausreicht, reicht auch zur Einheit der Kirchen aus. Kirchliche Einheit lässt sich nicht erzwingen. Wo keine Freiheit ist, ist auch kein Evangelium. Das war Specks *cantus firmus*. Auf die naheliegende Frage, in welchem Umfang die *Adivasi* die ihnen mit dem ACS gegebenen Spielräume auch wirklich genutzt haben, hat Reimer Speck im Jahr 2001 mit einem verhalten-resignativen Kommentar geantwortet.⁷²

Ob das ACS ein geeignetes Instrument war, um zwischen regionaler Alltagswelt und den übergreifenden Zusammenhängen Verknüpfungen herzustellen, die den lokalen Bedarfen besser gerecht werden, muss offenbleiben. Vielleicht hätten die Adivasigemeinden sich ihre kirchliche Autonomie einfach nehmen und darauf setzen sollen, dass das Missionswerk in Deutschland sie nach einer Phase der Beziehungslosigkeit nicht hängen lassen wird. Voraussetzung für den Erfolg einer solchen Initiative wäre allerdings eine solide fundierte Einigkeit des Wollens unter den verschiedenen Gruppen der *Adivasi* gewesen. Reimer Speck meinte, dass die *Adivasi* die für einen solchen Schritt erforderliche Entschlusskraft nicht würden aufbringen können, weil sie selbst zweifelten, ob sie eine absehbar unvermeidliche Durststrecke durchhalten können.⁷³

⁷⁰ „Und zur wahren Einheit der Kirche genügt es, übereinzustimmen in Bezug auf die Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente. Es ist aber nicht nötig, dass die menschlichen Überlieferungen oder von Menschen eingesetzte Riten oder Zeremonien überall gleich sind.“ Das „Augsburger Bekenntnis“, in *Evangelische Bekenntnisse*. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen Teilband 1, Bielefeld 1997, 24-97, 39.

⁷¹ Karl Holl, Luther und die Mission (1924), in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen, Tübingen 1928, 234-243, 243.

⁷² Den Geist der Arbeit weitertragen. Ein Gespräch von Beate Ehlert mit Pastor i.R. Reimer Speck und Schwester Annemarie Gieselbusch, in: FS 125 Jahre Breklumer Mission 30 Jahre NMZ, hg. Vom NMZ, Breklum/Hamburg 2001, 58-61.

⁷³ Reimer Speck brieflich an Vf. 27.03.1995.

Wenn ökumenische Partnerkirchen in diese Situation hineinsprechen, werden sie die Menschen vor Ort bei deren Selbstverständnis abholen wollen. Die *Adivasi*- wie die *Harijan*christen brauchen Reisegefährten, die ohne Anspruch einer ekklesiologischen Kolonisierung bereit sind, sich auf deren Lebenswelten einzulassen, sie abzuholen, zu besuchen, und Freundschaften zu pflegen, die Zeiten und Räume erschließen, um Problemlösungen reifen zu lassen, die ebenso evangeliumsgemäß wie kontextgerecht sind und den kirchlichen Nachbarn der *Adivasi*gemeinden wie ihren ökumenischen Partnern weltweit als legitime Antworten auf das Evangelium durchsichtig werden.

Abstract: Christian mission aims at a multicultural Church. As a matter of principle, churches claim to be open for people from any walk of life and from any cultural background. As a matter of fact, however, they often build specifically coloured milieus. Hence, it happens that people who are interested to join prefer to stay where they are and how they are. The paper dedicated to the memory of long-standing missionary to India, Reimer Speck, discusses the case of a church in Orissa (Odisha), India, with a membership drawn mainly from Harijan background in their relationships with neighbouring Adivasi (tribal) people. While Indian Dalit theologians got used to lumping Harijan and Adivasi people together to discuss their liberation concerns under the common label "Dalits " (the broken people), Speck insisted that Adivasi may aspire for this or that, but to join the ranks of the Harijans, even less a Harijan church, is not what they dream of. They want a church of their own. The paper portrays and evaluates Speck's approach. If the Adivasi plea is legitimate what follows for the neighbouring churches in loco, what follows as far as international mission policies are concerned, what follows for expatriate co-workers in mission? The problem is placed in its sociological, political and theological context.

Die Metapher der Gabe als Mittel der Traditionskritik*

Das Thema unserer Tagung *Religion und Traditionskritik* wird im Folgenden aus dem Blickwinkel des Gabegeschehens diskutiert: Geben, Nehmen und Erwidern bezeichnen Beziehungen, die menschliches Leben in allen Kulturen formen. Zugleich gilt, dass jedes Geben, Nehmen und Erwidern jeweils innerhalb eines kulturspezifischen Horizontes erfolgen. Es wäre schön, miteinander über die Frage ins Gespräch zu kommen, welchen Stellenwert das Moment des Umsonst für das soziale Miteinander wohl hat. Das Folgende hat diese Teile:

- Zunächst benenne ich einige Merkmale der aktuellen anthropologischen Debatte.
- Es folgen Schlaglichter auf zwei religionsgeschichtliche Wegmarken, an denen die Leitmetapher der Gabe zum Kristallisationspunkt traditionsgeschichtlicher Kritik im Interesse einer Erneuerung/Reform religiöser Praxis wurde, nämlich Martin Luthers Kritik spätmittelalterlicher religiöser Praxis und ihrer theologischen Legitimation; sodann an die Bearbeitung hinduistischer Gabepaxis im frühen Buddhismus.
- Ich schließe mit Überlegungen zur gesellschaftlichen und religiösen Bedeutung von Gaben und Gabentausch.

Facetten der aktuellen sozialanthropologischen Debatte

Das neuerliche Interesse in der Soziologie, politischen Theorie, Philosophie und Religionswissenschaft an der Bedeutung des Gabetheorems¹ für eine moderne Gesellschaft bezieht sich immer noch auf Marcel Mauss' Essay *Die Gabe. Form und*

*Eine englische Variante dieses Textes habe ich zusammen mit Hans-Martin Gutmann auf dem „International Symposium Shanghai-Hamburg“, das vom 21.-23. August 2014 in der Missionsakademie an der Universität Hamburg zum Thema *Religion and Tradition. Critique and Critical Perspectives (on it) in China and Europe* stattfand, zur Diskussion gestellt.

¹ Überblicke zur aktuellen Diskussion bei: Stephan Moebius, *Geben, nehmen, erwidern, opfern und anerkennen*. Zur Soziologie und Diskussion von Marcel Mauss' *Essai sur le don*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 27, *Geben und Nehmen*, hg. von Martin Ebner et al. Neukirchen 2013, 3-221; Veronika Hoffmann, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung - Opfer - Eucharistie - Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg, 2013, 27-189; Alain Caillé, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt/M. 2007; Frank Adloff, Steffen Mau (Hg.) *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität* Frankfurt/M. 2005; Marcel Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie* Frankfurt/M. 2009; Paul Ricoeur, *Wege der Anerkennung, Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006.

*Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften.*² Mauss' Untersuchung beansprucht, einen Einblick in die Tiefenschicht archaischen wie modernen³ gesellschaftlichen Lebens zu geben, indem er den Zusammenhang zwischen dem Geben-Empfangen Nehmen und dem Zwang zu erwidern freilegt. Mauss' These besagt: Die Grundbewegungen des Lebens vollziehen sich im Zyklus des Gebens,nehmens und Erwiderns – im Nahbereich des Gemeinwesens, in der Politik, der Wissenschaft, Religion etc. Tauschvorgänge sind zugleich rechtlich, religiös, ästhetisch, ökonomisch. Geben Nehmen und Erwidern gehören in *einen* Zusammenhang, bezeichnen *ein* soziales System⁴ gesamtgesellschaftlicher Verflechtungen, ein ‚soziales Totalphänomen‘⁵, das von einer Gegenseitigkeit der Erwartungen gesteuert wird.

Warum löst der Empfang einer gegebenen Sache das Empfinden aus, diese Gabe erwidern zu sollen?⁶ Das war seine Leitfrage – für Mauss der Schlüssel des ganzen Problems. Mauss deutet solches Empfinden als Reflex einer spirituellen Dimension im Gabegeschehen: Es werden nicht schlichtweg Gegenstände überreicht. Mit oder gar *in* der gegebenen Sache geht etwas vom Geber mit. Zwischen Gebern und Empfängern entsteht eine spirituelle Bindung.⁷ Sollten wir also ein spirituelles Moment im Gabegeschehen in Anschlag bringen? Maurice Godelier, um nur einen Kritiker zu zitieren, sieht darin eine unnötige Spiritualisierung des Gabevorgangs. Die Bindung, die in Tauschvorgängen entsteht, lasse sich hinreichend in rechtlicher Begrifflichkeit bestimmen.⁸

Die Front, in die hinein Mauss spricht ist der ökonomische Utilitarismus. Mauss' Essay über die Gabe ist zu lesen als ein Plädoyer für Solidarität in Form einer wechselseitigen Anerkennung durch Gabentausch.⁹ In utilitaristischer Zeit gilt es das Umsonst im sozialen Miteinander lebendig zu halten.

Im aktuellen Diskurs hat Alan Caillé¹⁰ dieses Interesse aufgegriffen. Mauss hat bekanntlich nicht scharf zwischen Gabe und Tausch unterschieden.¹¹ Alain Caillé akzentuiert die bleibende Ambiguität der Gabe. Sie bewegt sich zwischen Freiwilligkeit und Verpflichtung – Eigennutz und Altruismus. Diese Faktoren bleiben

² Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, in: ders.: *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989 [franz. 1923].

³ Mauss, 14.

⁴ Mauss, 29.

⁵ René König, Marcel Mauss 1872-1972, in: ders. *Emile Durkheim zur Diskussion*, München/Wien 1978, 257-292, 278, vgl. Mauss, 16, 138.

⁶ *„Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, dass der Empfänger sie erwidert.“* Mauss 13, dort hervorgehoben.

⁷ Mauss lässt sich ein auf die mythische Sprache der Maori Neuseelands, um den energetischen Aspekt des Gabegeschehens zu betonen. Vgl. Mauss, 25f. vgl. 23-27.

⁸ Maurice Godelier, *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München 1999, 148f, 244, 293.

⁹ Adloff/Papilloud (wie Anm. 1), 15

¹⁰ Alain Caillé (wie Anm. 1)

¹¹ Das ist ihm u.a. von Jacques Derrida vorgeworfen worden, vgl. ders. *Falschgeld. Zeit geben* I, München 1993, 49ff, 97ff, 143ff.

im Gabegeschehen gleichzeitig, mit jeweils unterschiedlichem Gewicht im Spiel.¹² Caillé betont, dass die Gabe ein ebenso lebendiges wie unverzichtbares Moment auch in modernen Marktgesellschaften bleibt. Er verbindet mit seinem Gabetheorem zwar keine radikale Kritik am Kapitalismus, wohl aber gesellschaftspolitische Ambitionen. Er plädiert für einen ‚dritten, reformistischen Weg, eine *Ergänzung* des Kapitalismus durch alternative Austauschformen wie staatlich garantiertes Grundeinkommen, zivilgesellschaftliche Initiativen etc.¹³

Marcel Hénaff, der ebenfalls an Mauss‘ Essay anknüpft, differiert an diesem Punkt von Caillé. Das Symbol der Gabe ist, Hénaff zufolge, nicht geeignet, sozialökonomische Programme zu formulieren. In den Gabebeziehungen handele es sich „nicht mehr um ein totales soziales Phänomen, weil es nicht mehr darum geht, die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu definieren.“¹⁴ Im Gabegeschehen gehe es einzig um wechselseitige persönliche Anerkennung. Derentwillen werde gegeben.

Der Kern der sozialanthropologischen Kontroverse besteht in der folgenden Frage: Sind Tauschsysteme die Institution, die das Individuum in all seinen leiblichen, geistigen und sozialen Bezügen voll erfasst? Diese Kontroverse hat ihre religionswissenschaftlichen und theologischen Seiten. Folgen wir nämlich Mauss, dann erstreckt sich das Gabegeschehen über die Welt der Menschen hinaus und wird zu einem wesentlichen Element sozialer und religiöser Praxis – der Beziehung der Menschen zu den Geistern und Göttern.¹⁵

Zur soteriologischen und sozialen Funktion der Gabe

Die Reformation, insbesondere Martin Luther (1483-1546) nimmt mit der Metapher der Gabe ein Motiv auf, das in der biblischen Tradition Alten und Neuen Testaments breit verankert ist – die Welt als Schöpfung, mithin als Gabe Gottes, Taten der Barmherzigkeit als menschliche Gaben¹⁶ und als Erschließungsgrund dieser Gegebenheiten Christus als die Gabe Gottes schlechthin.

Die Reformatoren haben, folgen wir Nathalie Zemon Davies,¹⁷ in eine Gesellschaft hineingesprochen, deren komplexes System ungeschriebener gegenseitiger Verpflichtungen in eine tiefe Krise geraten war, eine Krise, die auch auf die Kirche durchschlug: ‚Ist es möglich Gott durch gute Gaben zu verpflichten?‘ Ein umfangreiches System von Bußleistungen, Gelöbnissen, Stiftungen, Wallfahrten

¹² Caillé (wie Anm. 1), 73ff.

¹³ Adloff/Papilloud (wie Anm. 1), 25.

¹⁴ Hénaff (wie Anm. 1), 238. So auch Paul Ricoeur, (wie Anm. 1), 291ff.

¹⁵ Dies ist eine Sicht, die Maurice Godelier für erledigt hält, weil sie die wirklichen Beziehungen auf den Kopf stellt. Godelier, 151f.

¹⁶ Vgl. dazu Jean Starobinski, Gute Gaben Schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt/M. 1994, 71-110.

¹⁷ Natalie Zemon Davies, Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance, München 2002, 106ff, 124, 146ff. [The Gift in Sixteenth-Century France, Wisconsin 2000].

regulierte das Gottesverhältnis. Das Versprechen ‚ewigen Lebens im Himmel‘, d.h. auch eines Ausgleichs erlittener irdischer Entbehrungen und Ungerechtigkeiten, eröffnete eine Aussicht, die große Investitionen lohnte. In der Reformation wurde ein Streit darüber ausgefochten, ob Menschen Gott etwas vergelten und ihn zu etwas verpflichten konnten.¹⁸ In scharfer Auseinandersetzung mit der vom Klerus der Kirche geförderten *do-ut-des* (ich gebe, damit du gibst) Mentalität entwickeln die Reformatoren, insbesondere Luther, eine Theologie des radikalen Umsonst.

Gott für dieses oder jenes verpflichten zu wollen, ist ebenso unmöglich wie unnötig. Der Grund menschlicher ‚Gerechtigkeit‘ – auf welcher Grundlage können Menschen vor Gott bestehen? – wird in etwas außerhalb des Menschen Liegendes verlegt – in Christus.¹⁹ In ihm verschenkt Gott sich selbst „ganz und gar mit allem, was er ist und hat“²⁰ und das umsonst.²¹ Dieses ‚Umsonst‘ geht einher mit einem „fröhlichen Wechsel“, einem Tausch, demzufolge Christus „alle Güter und Seligkeit“ Gottes den Glaubenden zu eigen gibt und dafür deren „Untugend und Sünde“ auf sich nimmt.²² Es wird also, Luther zufolge, die Unterscheidung zwischen dem, was gegeben werden kann und dem, was unbedingt behalten werden sollte, in der christlichen Religion auf den Kopf gestellt. „Den aller Weltkreis nie beschloß, der liegt in Marien Schoß...“²³ Mithin ist das *eritis sicut Deus* (...ihr werdet sein wie Gott, Gen. 3,5) gegenstandslos geworden. Die Freigiebigkeit Gottes wird erkennbar durch das Wirken des Geistes. Der Geist macht aufmerksam auf die Gestalt Jesu und erschließt den Menschen die Wahrheit des Christusereignisses – die Teilhabe am ewigen Leben Gottes hier und jetzt.²⁴ Alles, was Menschen haben und sind, ist Gabe Gottes: Die Welt, das eigene Leben, das Leben der Anderen, die eigene Familie, Begabungen, nicht zuletzt der Glaube. Diese von Gott her grundgelegte Verdanktheit aller Gegebenheiten soll nicht wiederum in ein Tauschverhältnis münden.²⁵

¹⁸ Davies, 24ff, 153.

¹⁹ Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Erster Band, Frankfurt/M. 1982, 239-263, bes. 245-247. Dazu: Hans-Martin Gutmann, Martin Luthers ‚christliche Freiheit‘ in zentralen Lebenskonflikten heute, Berlin 2013, 223ff; - Bernd Hamm – Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation, in: Geben und Nehmen, Jahrbuch für Biblische Theologie [2012], 27, Geben und Nehmen hg. Von Martin Ebner et.al. Neukirchen 2013, 241-276.

²⁰ Martin Luther, Bekenntnis (1528), in: Martin Luther, ausgewählte Schriften hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Zweiter Band, Frankfurt/M. 1983, 251-264, bes. 258f.

²¹ Ingolf U. Dalferth, Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe, in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe Freiburg/München 2007, 143-191.

²² Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, (wie Anm. 19) 245f.

²³ Martin Luther, Gelobet seist du Jesus Christ., Evangelisches Gesangbuch 23, v.2. Vgl. EG 27, V.4: „Er wechselt mit uns wunderlich: Fleisch und Blut nimmt er an und gibt uns in seins Vaters Reich die klare Gottheit dran.... (Nikolaus Hermann)

²⁴ Christoph Schwöbel, Emanzipatorische Partizipation. Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe, ÖR 57, April 2008, H.2, 187-204, 200ff.

²⁵ Aus den Advents- und Weihnachtspredigten der Kirchenpostille, 1522: Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen soll: „... Und Röm. 8,32: ‚Wie hat er uns nicht alle Ding sollen geben mit seinem Sohn?‘ Siehe, wenn du also Christum fassst als eine Gabe,

Die in der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit und Theologie so überaus wichtige Befähigung mit der Vorsorge für das Jenseits hat sich erledigt. Aus der Unbesorgtheit um das eigene Heil erwächst ein Überschuss. Das eigene Leben wird als ein geschenktes, eigenes und freies begriffen. Antwortendes Verhalten, in der Sprache der Theologie als die ‚guten Werke‘ bezeichnet, macht Gott nicht zum Schuldner des Menschen.²⁶ Luther entdeckt die Spontaneität des Guten.

Die Reformation selbst war also ein Vorgang, in dem mithilfe einer Tradition, in diesem Fall der Heiligen Schrift, eine andere Tradition, nämlich die mittelalterliche *do-ut-des* Praxis der Kirche kritisiert wurde. Dabei wurde Wert darauf gelegt, dass die als Kritik in Anschlag gebrachte Tradition die ältere sei – eine Wiederentdeckung des Uralten mithin, das plötzlich einen *Plausibilitätsvorsprung* gegenüber der kritisierten Tradition gewinnt. Die Neuformulierung christlicher Soteriologie in der Semantik der Gabe war das Ergebnis einerseits der existentiellen Nöte Luthers – ‚reichen meine frommen Bemühungen, das Wohlwollen Gottes sicherzustellen?‘ – andererseits einer ernsthaften wissenschaftlichen Arbeit an den Schriften Alten und Neuen Testaments, insbesondere einer neuen Methode der Schriftauslegung. Luther beendet die altkirchliche und mittelalterliche Schriftauslegung nach dem Schema des vierfachen Schriftsinns, indem er Christus als das eine Werk Gottes begreift, von dem her alle Glaubenserkenntnis, die die Schrift erschließen will, alle ethischen Leitlinien, die die Schrift vorgibt, alle menschlichen Hoffnungen bezogen werden auf Christus als das lebendige Wort Gottes. Zu den Folgen:

Es entsteht ein neuer Typ christlicher Religion – ohne Bußleistungen, ohne Anrufung der Heiligen, ohne Verdienste im Interesse einer Jenseitsvorsorge, ohne Opfer und ohne Fegefeuer, eine Religion, in der Allen der Zugang zu den Schriften offen stand, mit neuen Liedern, neuen Gottesdienstformen, neuer Sozialethik, neuen Kirchenordnungen.²⁷

dir zu eigen gegeben und zweifelst nicht daran, so bist du ein Christ, der Glaube erlöset dich von Sünden, Tod und Hölle,“ (S. 7) „... Christus als eine Gabe nährt deinen Glauben und macht dich zum Christen. Aber Christus als ein Exempel übet deine Werk. Die machen dich nicht zum Christen So sehr nun Gabe und Exempel sich unterscheiden, so sehr sind auch Glaube und Werk voneinander entfernt.“ (S. 8) Evangelium am ersten Sonntag des Advents (Rö. 13, 11-14): ... „Der Glaube bringt und gibt dir Christum zu eigen mit allen seinen Gütern. Die Liebe gibt dich deinem Nächsten mit allen deinen Gütern, und in den zweien steht ein christlich Leben, lauter und vollkommlich. (S. 16) Zitiert nach: Martin Luther, Die Advents- und Weihnachtspredigten der Kirchenpostille, in: ders., Ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borchardt u. Georg Merz, Ergänzungsreihe 4. Bd., München 1940.

²⁶ Inwieweit im antwortenden Handeln der Gläubigen Reziprozität wiederum in das Gottesverhältnis eingeführt wird, wird kontrovers diskutiert. Vgl. dazu: Ingolf Dalferth (wie Anm. 21) 185ff.; Risto Saarinen, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Minnesota 2005; Bo K. Holm, *Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie*, in: Veronika Hoffmann (Hg.) *Die Gabe. Ein ‚Urwort‘ der Theologie*, Frankfurt/M, 2009, 33-53, bes. 49ff; Veronika Hoffmann, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe* (wie Anm. 1) 110-189.

²⁷ Hamm (wie Anm. 19), 241ff.

Wir können in Luthers Gabetheologie eine Rechtfertigungstheologische Grundlegung des Gedankens der Menschenwürde und der Freiheitlichkeit des Menschen sehen. Die Gabe göttlicher Anerkennung kommt vertikal ‚von oben‘. Die Würde und Freiheitlichkeit eines jeden Menschen sind menschlicher Verfügbarkeit und Tauschlogik entzogen, sind von sozialer Anerkennung ebenso unabhängig wie von der Erfüllung sozialer Pflichten.

In den sozialen Beziehungen sind zwei Grundgedanken zum Ausgleich zu bringen: Einerseits, dass das menschliche Miteinander durch gegenseitige Verpflichtungen und Rechtsverhältnisse zusammengehalten und geordnet wird. Andererseits gilt es das Moment des Umsonst lebendig zu halten. Wie anschlussfähig sind diese reformatorischen Impulse im interkulturellen Gespräch?

Gabe im Buddhismus und Hinduismus: Soziale und soteriologische Funktionen

In den Anfängen des Buddhismus wird das Gabegeschehen zentral gestellt und in Auseinandersetzung mit vedischen Traditionen umgebaut. Dazu nur einige, gewiss ergänzungs- und korrekturbedürftige Notizen:

Die frühe buddhistische Praxis des Gebens übernimmt aus der vedischen Tradition drei Momente und arbeitet diese um: die Beachtung der Würdigkeit des Empfängers, die Konstruktion eines Wirkzusammenhanges zwischen gegenwärtiger Aktion und künftiger Frucht und drittens das hinduistische Paradigma, für Verstorbene durch Opfer von Reiskuchen – *pinda* – deren Himmelsreise voranzubringen. Diese Ideen werden zu einem neuen System nicht nur der religiösen Praxis, sondern auch auf der Ebene der Theorie ausgebaut.²⁸

Zunächst ein eher behelfsmäßiger Blick auf hinduistische Traditionen. Maria Heim diskutiert die Bedeutung, die das Geben von Gaben in der Dharmashastra *dana-nibandha* Literatur Indiens (11.-13. Jh.) hat.²⁹ Diese Periode repräsentiert zwar *nicht* die Zeit, auf die der frühe Buddhismus sich bezieht, konturiert aber doch differierende Auffassungen zu den Gesichtspunkten: Würdigkeit, Wirkzusammenhang, Identitätskonstruktion: Heim macht in ihrer Arbeit drei Fronten auf:

Im Gabegeschehen geht es um Macht. *Dana* ist, der Dharmashastra Literatur zufolge, eine Investition in Prestige, ein Versuch, Überlegenheit zu schaffen, Macht zu demonstrieren oder Mächtige zu korrumpieren. Gegeben werden soll an „würdige Empfänger“ – Brahmanen, Vedakenner, Asketen, eben die Elite, die die religiösen Werte am besten repräsentiert und zwar vorzugsweise Kühe, Gold und – besonders

²⁸ Ellison Banks Findley, *Giving and Getting in Pali Buddhism*, Delhi 2003, 2.

²⁹ Maria Heim, *Theories of the Gift in South Asia. Hindu, Buddhist and Jain Reflections on Dana*, New York & London, 2004.

verdienstvoll – Land!³⁰ Heim grenzt sich scharf ab von Mauss: *Dana* als Investition ist „unilateral and unreciprocated.“³¹ Der würdige Empfänger ist nicht genötigt, zurückzugeben.³² Ein Dank wird nicht erwartet, einen Dank auszudrücken wäre sogar unangebracht.

Zweitens setzt Heim sich von der Auffassung ab, das Geben sei wesentlich ein religiöses Unternehmen,³³ bei dem es um Verdienstanhäufungen als Jenseitsvorsorge geht. Das sei zwar *auch* der Fall, muss sie einräumen, besteht aber darauf, dass dies soteriologische Interesse ein Nebenaspekt bleibe. Der Gesichtspunkt, dass Reziprozität auf einer anderen Ebene der Betrachtung damit wieder ins Spiel kommt, wird von Heim weitgehend ignoriert.

Drittens: *Dana* ist nicht altruistisch. An ‚Unwürdige‘ zu geben wäre fruchtlos. Bedürftige qualifizieren nicht als Empfänger von *dana*.³⁴ Das ist ein scharfer Gegensatz zu christlichen Vorstellungen, die Armen und Entrechteten einen privilegierten Status zusprechen.³⁵

Zwischenbilanz: In sozialer Hinsicht ist *dana* eine Investition im Interesse einer Veränderung der Machtverhältnisse zwischen rituell unterschiedenen Gruppen; und in transzendenter Hinsicht, auch wenn die Gewichtung des soteriologischen Momentes strittig bleibt, eine Investition in das Konto persönlicher Jenseitsvorsorge.

³⁰ Heim 113ff, 120f, 228.

³¹ Heim bezieht sich kritisch auf eine vielfach zitierte Fußnote in Mauss' Werk: Die Gabe, Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (wie Anm. 2), dort Anm. 57 auf Seite 109. Vgl. Heim XX. Immerhin notiert Mauss, „dass es hinsichtlich der Verpflichtung, die Gaben zu erwidern ...nur wenige Tatsachen im Hindurecht gibt.“ (Mauss ebd.)

³² Axel Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, urteilt wie Heim, dass es in Indien Gabetheorien gab, bei denen die soziale Tatsache der Reziprozität ausgelassen war. Eine Gabe erzeugt nur dann religiöses Verdienst für den Geber, wenn sie ohne Erwartung einer Gegengabe gegeben wird. (135; 218ff) Die fehlende Verpflichtung zurückzugeben wird damit erklärt, dass der Brahmane das ‚Gift in der Gabe‘, ‚Unreinheit‘, den bösen Geist der Gabe sozusagen absorbiert und damit eine Statusminderung in Kauf nimmt. Die Hierarchie zwischen Geber und Nehmer wird so „auf den Kopf gestellt“. (219) In den von Heim bearbeiteten Dharmashastras spielt die Frage, was mit dem ‚Gift in der Gabe‘ passiert, keine Rolle. Heim 63.

³³ So die These von Thomas Trautmann, Dravidian Kinship, Cambridge 1981, 279, zitiert nach Heim 12.

³⁴ Vgl. aber, worauf Mauss (S. 106, Anm. 48) ausdrücklich hinweist, Mahabharata, Buch 13, Kap. 59: „Wer den Armen nicht gibt ist ein Schuft“, im Gegensatz zu Buch 13, Kap. 22 und 37, die mit den Dharmashastra Theorien, die Armen sind der Gabe nicht würdig, konform gehen. (http://www.mahabharata.pushpak.de/buch13/mahabharata_b13059.html, Zugriff 03.03.2014. Marcel Mauss (wie Anm. 2) 106, Anm. 48.

³⁵ Heim 75. Königliche Gaben an die Öffentlichkeit wie Brunnen, Wassertanks, Gärten und Tempel, Nahrungsausgaben und Gästehäuser für Reisende sind Ausdruck des königlichen Paternalismus und, Heim zufolge, nicht zu verwechseln mit der römischen *caritas* oder der christlichen *agape* (Heim 122), die die ‚Mühseligen und Beladenen‘ zum Gegenstand einer neuen Bewertung macht (Lk. 6,20ff; !4,21ff.) – auch wenn dies nicht immer zu einer Besserung der Lage der Notleidenden geführt hat, wie Jean Starobinski bemerkt. Jean Starobinski, Gute Gaben Schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt/M 1994, 93.

Der buddhistische Pfad beginnt mit der Ethik für Laien und die Ethik für Laien mit dem *dana*-Thema. Die Gabe ist der erste Schritt ‚an das andere Ufer‘. Im Geben wird das Loslassen geübt.³⁶ Mithin ist *dana* der Eckstein für ein buddhistisches Leben. Allerdings thematisieren die frühen Texte nicht den Aufbau einer gerechten Gesellschaft.

Die Klöster bedürfen der Mittel einer vermögenden Gesellschaft und die Laien einer religiösen Verortung. Mönche und Ordensfrauen sind abhängig von den Ressourcen, die die Laien ihnen geben und der Fortschritt, den die Laien in ihrem Verständnis für die Wirkzusammenhänge ihres Daseins machen, wiederum von der Präsenz der Ordensleute, die an der Haustür ein Modell der Erfüllung einer spirituellen Suche geben. Der buddhistische Laie ist als Geber ein Hörer der Lehre; die Lehre des Buddha wiederum vermag Motivationen freizusetzen, freigiebig zu sein, statt in sinnlichen Vergnügungen verhaftet zu bleiben.³⁷ Der Gedanke der Würdigkeit der Empfänger wird neu gefasst. Die Gabe richtet sich nicht mehr vornehmlich an sozial Höhergestellte. Vielmehr lässt die buddhistische Unterweisung über das Geben (*danadhamma*) die Laien und die, die dem weltlichen Leben entsagt haben, ihre gegenseitige Abhängigkeit verstehen.

Die Nahrungsspende für die von Tür zu Tür ziehenden Mönche, *pinda* genannt, hat vedische Verknüpfungen. Im Kontext der vedischen Begräbnis- und Ahnenriten bezeichnet *pinda* die Reiskügelchen, die geformt werden, um den vorerst körperlosen Verstorbenen (Vater) im Jenseits rituell den Aufbau eines Körpers und damit die Reise zu den Ahnen zu ermöglichen.³⁸ Zugleich baut der für das Ritual verantwortliche Sohn damit seine Identität in der patriarchalischen Familie auf. Im frühen Buddhismus hingegen bezeichnet *pinda* die Nahrungsspende, die an der Haustür, meist von der *Hausfrau* als autonomer Spenderin für die Ordensleute gegeben wird. *Pinda* wird aus dem Zusammenhang ‚Identitätskonstruktion im paternalistischen Familienzusammenhang‘ in ein familiäre Zusammenhänge transzendierendes Beziehungsgeflecht eingebracht. Frauen treten als autonome Spenderinnen auf.³⁹

Es entwickelt sich so etwas wie ein Vertragsverhältnis zwischen den Gebern, deren gesellschaftlicher Status nicht mehr geburtsständig definiert ist und denen, die der Welt entsagt haben.⁴⁰ Die Wechselseitigkeit mündet in ein *win-win* Spiel für die Laien

³⁶ Gerhard Köberlin, Die erste Fähre ans andere Ufer. Warum ist ‚das Geben‘ im Buddhismus die erste der zehn ‚Fähren ans andere Ufer‘? In: Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion FS Th. Ahrens, hg. Amélie Adamavi-Aho Ekué und Michael Biehl, Frankfurt/M. 2005, 81-83.

³⁷ Banks Findly (wie Anm. 28), 64, 84.

³⁸ Michaels (wie Anm. 43), 152ff. vgl. ders. Wohin mit den Ahnen? Totenritual und Erlösung in indischen Religionen, in: Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meier (Hg.) Der Tod im Leben, München/Zürich 2004, 269-292, dort 272-280.

³⁹ Banks Findly, 131-136, vgl. 232-235.

⁴⁰ In unserer Zeit haben der bekannte Mönch und Anreger eines sozial engagierten Buddhismus, Buddhadasa und andere die Gabe relation zwischen Mönchen und Laien zum

wie für die Weltentsagenden. Die einen versorgen die Ordensleute mit Nahrung, Kleidung, Unterkunft und Verpflegung; im Gegenzug unterstützen die Angehörigen des Sangha die Laien in deren Suche nach Spiritualität. Unter allen verdienstvollen Handlungen ist *dana* die einzige Aktivität, bei der es nicht nur auf die Intention, sondern auch auf das Objekt und die Art der Handlung ankommt.⁴¹ Das Geben behält einen soteriologischen Wert.⁴² So gesehen gibt es in der *dana* Theorie, jedenfalls wenn das Karmamotiv nach vorne geschoben wird, ein utilitaristisches Element.⁴³ Verdienste können geradezu wie ein Guthaben angesehen werden. Von da ist es nicht weit zu der Vorstellung, dass Verdienste übertragen werden können. Im Amida-Buddhismus wird dieser Gedanke zum Anker einer Gnadenreligion.

Die buddhistische *dana* Lehre spiegelt die Strategie einer jungen religiösen Bewegung, ihr Überleben zu sichern, die Aufmerksamkeit der Spender zu erhalten, die Institution zu sichern und schließlich, eine Soteriologie zu formulieren, in der das Geben eine zentrale Rolle spielt.⁴⁴

Tauschen – Schenken – Korrumpieren – Wo bleibt die Gabe in der Marktgesellschaft?

Gelegentlich wird der Gabentausch in ein evolutionäres Schema eingestellt. Am Anfang war der Krieg; der Austausch von Wertsachen beendet den Krieg, schließlich folgt der Markt und mit ihm die Totalität der Geldwirtschaft. So betrachtet verschwindet das Moment der Gabe im Markt. In der Tat kann man gelegentlich den Eindruck gewinnen, dass mittlerweile nahezu alles austauschbar, d.h. käuflich geworden ist – Grund und Boden, Güter, Produktionsmittel, manuelle und intellektuelle Arbeitsergebnisse, Gerichtsurteile, Gedanken- und Religionsfreiheit, politische Ämter, akademische Ehren, kurz, die alltäglichen wie die kostbaren Dinge, die heiligen Sachen, die jedem Tausch entzogen sein sollten, selbst die Gnadenerweise der Götter können zu Handelsobjekten werden, zwar nicht überall und nicht jederzeit, doch kommt so etwas immer wieder vor.⁴⁵ Annette Weiner hat auf eine ‚vergessene Dimension‘ des Gabegeschehens aufmerksam gemacht, den Umstand nämlich, dass den an einem konkreten Tauschvorgang Beteiligten in der

Ansatzpunkt und Zentralbegriff einer buddhistischen Sozialethik als Weg zu einer „dhamma gemäßen Gesellschaft“ gemacht. Gerhard Köberlin, Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte, Weltmission heute 23, Hamburg 1996, 7-23, sowie weitere Beiträge in dem dort genannten Heft.

⁴¹ Banks Findly, 249-257.

⁴² Banks Findly, „some degree of salvific value“, 4.

⁴³ Banks Findly (wie Anm. 28), 196. Gerhard Köberlin unterstreicht das Moment des ‚Umsonst‘ im Gabegeschehen. „Das Geben unterbricht ... die Tauschbeziehung.“ Das Geben „hat seinen Zweck in sich selbst.“ Köberlin wie Anm. 84)

⁴⁴ Banks Findly, 181.

⁴⁵ Unter der Überschrift „Blockierte Tauschgeschäfte“ versichert uns Michael Walzer – im Modus eines Imperativs! – der Unverkäuflichkeit bestimmter Güter und Werte in der US-amerikanischen Gesellschaft. Vgl. ders. Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/N.Y., 2006, 156-161.

Regel bewusst ist, dass bestimmte Dinge dem Tausch grundsätzlich entzogen bleiben.⁴⁶ Es sind die Dinge, für die es keinen Preis gibt, Kostbarkeiten, *inalienable possessions*, die man behalten muss, heilige Gegenstände, Identitätsmarker, die die Eigenständigkeit und Zukunft der Geber symbolisieren und die darum unveräußerlich sind. Allerdings verschieben sich im Lauf der Zeiten die Kriterien für das, was gegeben oder auch verkauft werden darf und jenen Wertsachen, die unbedingt behalten werden sollten; sie unterscheiden sich auch von Situation zu Situation. Verschwindet im Zuge der gesellschaftlichen Umbrüche die Gabe? Verdunstet das Moment des Umsonst in der Hitze des Marktes?

Was uns hier in Hamburg angeht, wäre zu berichten, dass der Utilitarismus des Marktes das Moment des Umsonst oder – um das Wort wieder aufzugreifen – die Gabe keineswegs völlig verdrängt hat. Zu denken wäre zunächst an das Schenken anlässlich festlicher Gelegenheiten – Weihnachtsfest, Hochzeiten, Geburtstagen. Jenseits des Privaten wäre zu denken an das manchmal augenfällig, oft aber auch diskret praktizierte Mäzenatentum wohlhabender Bürger und Firmen zur Förderung sozialer, religiöser, wissenschaftlicher und kultureller Vorhaben. In solchen Initiativen dürften Eigeninteressen durchaus eine Rolle spielen; dennoch dienen sie, auch wenn derartige Zuwendungen zusammen genommen einen erheblichen ökonomischen Faktor ergeben, nicht hauptsächlich einer ökonomischen Logik. Eigeninteresse und Uneigennützigkeit, Freiwilligkeit und das Empfinden einer Pflicht nachkommen zu müssen, bleiben wie Cailé geltend machte, gleichzeitig im Spiel. Natürlich werden Zuwendungen manchmal auch eingesetzt, um Macht und Einfluss zu sichern oder zu kaufen. Nicht weniger beachtenswert ist das Engagement vieler Bürger in Vereinen, das ehrenamtliche Mitwirken an Projekten zugunsten des Gemeinwesens, der Austausch von Informationen zwischen Wissenschaftlern. Nachbarschaftshilfen sind ein weithin unsichtbares, gleichwohl beachtenswertes Feld, in dem das Umsonst lebendig ist. Kirchen und andere wohltätige Organisationen fördern eine Kultur des Gebens.

In der früheren DDR waren jenseits der Kontrolle des Staates flexible Netzwerke gegenseitiger Hilfestellung entstanden, um Engpässe und Versorgungsdefizite staatlicher Planwirtschaft so weit wie möglich auszugleichen. In der Bundesrepublik erleben Tauschringe gegenwärtig eine gewisse Konjunktur und zwar speziell in dem gesellschaftlichen Segment, das in der boomenden Marktwirtschaft nicht mithalten kann. Manche Kirchengemeinden unterstützen solche Initiativen.

⁴⁶ "In each exchange, participants remain aware of what is not being exchanged and their actions are directed not only to the immediate events but to these events in relation to the ownership of inalienable possessions and the power they differentiate." Annette B. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley Los Angeles, Oxford 1992, 42, vgl. 23ff. Der zweite Punkt, den A. Weiner in ihrer Analyse nach vorne schiebt, betrifft die bei Mauss unterschätzte Bedeutung von Frauen bzw. des weiblichen Prinzips bei der Verteilung von Gütern und der Konstruktion von Macht.

Vergleichbare Phänomene in China diskutieren Mayfair Mei-hui Yang⁴⁷ und Yunxian Yan.⁴⁸ Der von Mayfair Yang gewählte Bildausschnitt erfasst urbane Milieus, die Studie von Yunxian Yan die Praxis des Gebens in einem dörflichen Kontext Chinas. Yan nimmt die Frage nach einer spirituellen Dimension des Gabegeschehens, die Marcel Mauss so sehr beschäftigt hatte, in der Weise auf, dass er, statt vom Geist der gegebenen Sache vom Geist der beteiligten Menschen spricht, der Geber und Empfänger verbindet.⁴⁹ In einem differenzierten Netzwerk verwandtschaftlicher und nachbarschaftlicher Loyalitäten und Verpflichtungsverhältnisse vollzieht sich das Geben in Konformität mit überlieferten Formen und Normen. Während westliche Anthropologie ihr Augenmerk vorzugsweise auf das Prinzip der Reziprozität richtet, übersieht sie leicht die Emotionen, die das Geben in diesem Milieu begleiten: Anteilnahme, Zuneigung, Dankbarkeit und Teilnahme am Leid der Anderen.⁵⁰ Die Praxis des *guanxi* impliziert eine kontextuelle, relationale Ethik. Das meint auch Mayfair Yang:

Sie beschreibt ein System urbaner sozialer Beziehungen, das mit der staatlichen Ökonomie zwar verflochten und doch von ihr zu unterscheiden ist: ein praktisches, von der offiziellen Ideologie abweichendes, offiziell missbilligtes Verhalten,⁵¹ eine Kunst des Verbindungen-Herstellers, in der taktische, formelle und ethische Faktoren verknüpft werden, um Chancen und Ressourcen zu erschließen, Transaktionen in die Wege zu leiten und die Manövrierfähigkeit der Akteure in ihrer Gesellschaft zu vergrößern.⁵² Yang vermutet, dass ein unabhängiger Bereich des Sozialen, zivilgesellschaftliche Formen in China am ehesten aus einer Fortentwicklung der *guanxi* Netzwerke entstehen könnten.⁵³

Was die historischen Wurzeln der revitalisierten *guanxi* Kultur angeht, verweist sie zunächst auf das Erbe konfuzianischer Wertschätzung persönlicher Beziehungen und kultivierter Formen des Umgangs, sodann auf die Tradition der Loyalität wie sie z.B. in Bruderschaften gepflegt wurde und heute in Bürokratien weiterlebt, sowie auf buddhistische Vorstellungen über Retribution. Über den ‚buddhistischen Faktor‘ lässt sich Yang allerdings nicht aus.

⁴⁷ Mayfair Mei-hui Yang, *Gifts, Favours & Banquets. The Art of Social Relationships in China*, Cornell University Press 1994. In einem Anhang (312f) verweist Yang unter der Überschrift „Back to the Source“ kurz auf dörfliche Formen des Gabentausches in China.

⁴⁸ Yunxian Yan, *The Flow of Gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford California 1996.

⁴⁹ Y. Yan: „...it is not the spirit of the gift but the spirit of the people that ties the gift transactors together...“(216). Ähnlich äußert sich Paul Ricoeur: „Das ursprüngliche Rätsel der in der Sache selbst vermuteten Kraft löst sich, wenn man das gegebene und das wiedergegebene Ding als Unterpfänder und Substitute der Anerkennungsprozesse sieht – als Unterpffand des Engagements des Spenders in der Gabe, als Substitute des Vertrauens darauf, dass die Geste des Erwiderns stattfinden wird.“ (Ricoeur, 294f)

⁵⁰ Y. Yan, 219.

⁵¹ Yang, 54ff.

⁵² Yang, 109, 123, 129ff.

⁵³ Yang, 291f.

Wenn ich mich, vielleicht etwas leichtsinnig, über den Tellerrand unserer Situation hinausgewagt haben, dann nur, um zu erkunden, ob in den folgenden Fragen ein gemeinsames Interesse angesprochen wird: Wie weit reichen Tauschsysteme? Erfassen sie das Individuum in seinen sozialen, religiösen und kulturellen Bezügen? Wie steht es um den Stellenwert des Umsonst?

Das Moment des Umsonst lebendig halten

Aus meinem Blickwinkel dazu folgendes: Das *Umsonst*, die Kernthese der Reformation, bleibt das Zentrum ihres Unternehmens. Unabhängig von Kultur und Zeit hat dieses *Umsonst* immer extrem befremdliche, jedes menschliche Handeln durchkreuzende Qualität und muss darum immer neu gesagt, geglaubt, gelernt, angeeignet werden.

Ein Kernproblem für die Vermittelbarkeit des reformatorischen Grundimpulses für unsere Gesellschaft heute dürfte darin liegen, dass das einst kritisierte Geben und Nehmen, der Tausch zeitlicher Güter gegen das ewige Heil kaum noch für eine nennenswerte Zahl von Menschen von Belang ist. Ob man nun in der Zweitwohnung auf Sylt oder in einer Aussteigerklause in Goa (Indien) ein Unterpfand gelungenen Lebens sieht oder nicht – Jenseitsvorstellungen wird so oder so mit Misstrauen begegnet. Der Gegenwert ewigen Heils scheint seinen Gegenwert verloren zu haben, lohnt die Investition nicht mehr. Infolge dessen kommt es zu einem Transfer der *do-ut-des* Religiosität ins Hier und Jetzt – anscheinend auch in protestantischen Kirchen! In Gemeinschaften, die ein Wohlstandsevangelium predigen, ist das selbstevident. Eine großzügig bedachte Kollekte wird Gott lohnen – wenn nicht postwendend, dann doch in absehbarer Zeit. Diese Logik der Reziprozität hat ihr säkularisiertes Gegenstück in protestantischen Großkirchen: Ein Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wird (vielleicht, vermutlich, hoffentlich) gelohnt werden – wenn nicht sogleich mit dem ‚Reich Gottes‘, der restituierten Schöpfung, so doch mit einer Welt, in der menschliche Destruktivität zumindest zurückgedrängt, der Pegelstand des Bösen abgesenkt, gerechtere Verhältnisse geschaffen wurden. Sozialethische Zielvorstellungen markieren den Verifikationshorizont des Christlichen. Mit diesen Mutmaßungen ist die Situation der Kirchen in der Marktgesellschaft gewiß nicht hinreichend ausgelotet, wohl aber ein Strang protestantischer Frömmigkeit bezeichnet.

Ein wichtiger Raum des Gebens, Nehmens und Erwiderns sind gegenwärtig für viele, nicht nur junge Menschen, die sog. sozialen Netzwerke wie Facebook, Twitter etc. Dort spiegelt sich das Grundphänomen der Ambivalenz des Gebens, Nehmens und Erwiderns nochmals, radikal, weltweit und in Echtzeit. Menschen „teilen“ (!) Fotos, Ansichten, Erlebnisse, auch religiöse, Videos, Aussprüche. Selbstdarstellungen, Staunen über Höchstleistungen Anderer, Mitteilung erlebter Glücksmomente und putzige Tierbildchen stehen nebeneinander. Das neue Forum, indem über

Anerkennung oder Nichtanerkennung solcher „Gaben“ entscheiden wird, ist nicht mehr der himmlische Thronsaal von einst, sondern die *weltweite community* der *user*, die mit ihren *likes* scheinbar Äquivalente vormaliger göttlicher Rechtfertigung beschert.

Auch bei uns gibt es eine Ideologie des Gebens nur an die würdigen Empfänger: Ein einfaches Indiz ist die Gabe des Spenders an einen Obdachlosen in der Fußgängerzone vielleicht verbunden mit der Empfehlung: „Aber nicht versaufen...“. Empfänger staatlicher Transferleistungen müssen bestimmte Bedingungen überprüfbar einhalten. Eine analoge Mentalität ist den Zusammenhängen weltweiter kirchlicher Wohlfahrtspolitik virulent: Die würdigen Empfänger sollten bestimmte Spielregeln überprüfbar einhalten – ansonsten steht der weitere Fluss der ‚Gaben‘ in Frage. Tendenziell wird das Moment des *Umsonst* in den ökumenischen Beziehungen der Kirchen damit still gelegt. Die Frage, in welchen Zusammenhängen und in welchem Umfang kirchliche Weltsozialpolitik auf der Basis rechtlicher Normen abgewickelt wird bzw. wann und wo die Spontaneität des Gebens und das Interesse der Empfänger selbstständig mit den ihnen anvertrauten Mitteln umzugehen, zum Tragen kommen, ist immer neu auszuhandeln.

Verdunstet also das *Umsonst* in unserer Gesellschaft? Wohl nicht. Eine der Ursprungserfahrungen des *Umsonst* dürfte – wenn es gut läuft – die Eltern-Kind-Beziehung sein. Eltern geben ohne Ende – eine umfassende leiblich-seelische Versorgung ‚für nichts‘. Die Kehrseite dieses Tatbestandes ist allerdings auch nicht zu übersehen: Die Zumutung elterlichen Gebens wird abgeglichen mit der Frage: Was bringt mir das? Die Antwort schlägt sich nieder im Rückgang der Geburtenraten.

Dennoch bleibt die Gabe in einer wohlhabenden Gesellschaft ein wichtiges Symbol; das Geben ein Ereignis, das soziale Beziehungen geschmeidig hält. Dies beginnt bei den Einzelnen: Sie machen Vorgaben und damit wagen sie etwas. Sie grüßen und danken, sie geben Zeit, nehmen Anteil am Geschick der Hausnachbarn, helfen ohne Erwartung einer Vergütung, sie verzeihen – immer mit der Möglichkeit, dass dies ohne greifbare Resultate bleiben kann – eben umsonst.

Dies *Umsonst* wird in den Kirchen aufgenommen und gepflegt. Für die Gabe des eigenen Lebens, die Gabe der Welt als Schöpfung, der Freiheitlichkeit und Würde eines jeden Menschen, nicht zuletzt für die Gaben des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung verweisen die Kirchen auf Gott als Geber, den sich öffnenden und verbergenden Fels, dem das Leben schenkende Wasser entspringt (Num. 20,8-13). Die Kirchen schaffen Zeit und Raum, um auf diesen Geber, den verkannten Grund menschlicher Verhältnisse,⁵⁴ den ansonsten unauffindbaren Quellgrund des

⁵⁴ „Dies zu verstehen und zu akzeptieren fällt schwer in einer Welt, die sich als Resultat der Selbst-Produktion des Menschen versteht und in der das Prinzip des Tausches alle sozialen Sphären durchdringt.“ Klaus Michael Kodalle, Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, München 2013, 11, vgl. 10.

Verzeihens, kurz, das unbekannte Subjekt der Gabe, zu verweisen. Sie segnen und zwar nicht nur kollektiv am Ende des Gottesdienstes, sondern auch die Einzelnen, Momente der Zuwendung und Berührung und antworten so auf die immer mitlaufende Frage, was der Mensch eigentlich wert ist. Als Anwälte einer Kultur des Gebens verdeutlichen die Kirchen ihren Stand in der Zivilgesellschaft.⁵⁵ Sie kultivieren das „Umsonst“. Vor Ort, im Nahbereich achten sie auf die Kleinen und das Kleine. Diese gehören dazu. In ihren Gottesdiensten und ihrer Wohlfahrtspolitik loten sie die Tragfähigkeit dieser Perspektive ortsnah und weltweit aus.

Abstract: This paper, submitted to a Sino German workshop of religious scholars in Hamburg 2014, discusses the workshop's general theme Critique of Tradition from the special point of view of the event of giving. The verbs to give, to take and to reciprocate underpin relationships that shape human life in all cultures. At the same time giving, accepting and reciprocating take place within a particular cultural context. Nevertheless, religions in general and Christianity in particular have, out of their own resources, something to contribute towards the understanding of the gift event. The paper takes note of some key points of the current anthropological debate and focuses on two landmarks in the history of religions that show how gift as a root metaphor became a focal point of critique of tradition and of religious praxis. One landmark is Martin Luther's critique of late medieval theology and religious practices; the other concerns the adaptation of Hindu theories of gift giving during the early years of Buddhism. Theologically the paper is concerned with the question of how far the notion of exchange covers the bodily, spiritual and social needs of individuals. The paper argues that a notion given for free (gratuitously) hints at a dimension which is indispensable for the well-being of society.

⁵⁵ Dazu: Justus Freytag, Das Gabeereignis im kirchlichen Entwicklungsdienst. Einige Erwägungen, in: Amélé Adamavi-Aho Ekué/ Michael Biehl (Hg.) Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion. FS. Theodor Ahrens, Frankfurt/M. 2005, 61-71.

Was ist mit unseren Toten?

Auf alten Grabsteinen können wir gelegentlich noch lesen „Hier ruht in Gott“. Die Hinterbliebenen wussten ihre Toten in Gott geborgen. In solcher Zuversicht konnten sie die Verstorbenen in Ruhe lassen – und hoffen, von ihnen in Ruhe gelassen zu werden. Eine Kommunikation mit den Toten ebenso wie rituelle Interventionen zugunsten der Dahingegangenen, erübrigen sich – jedenfalls unter solchem Vorzeichen¹ Darin äußert sich eine – vielleicht typisch protestantische – Frömmigkeit, wie sie sich heute weder in Deutschland noch in protestantischen Kirchen des Südens von selbst versteht. Viele Menschen wissen sich ihren Toten über den Tod hinaus im Guten verbunden oder auch verhängnisvoll verhaftet. „Die Beziehung zu den Verschiedenen ist mit deren Tod nicht zu Ende“ konstatiert Hans-Martin Gutmann.² Wie steht es also um ein ‚Leben mit den Toten‘ in evangelischer Perspektive? Das Thema hat interkulturelle Reichweite.³ Im Folgenden beschränke ich mich auf missionsgeschichtliche Konkretionen, kulturanthropologische Beobachtungen und theologische Problemanzeigen. Sie beziehen sich auf den melanesischen Raum.

Verabschiedung der Toten

Zu Beginn die Stimme eines gewissen Bamatengnuka – christliche Erstgestalt der Frühgeschichte lutherischer Mission (1960) im Westlichen Hochland Papua-Neuguineas: Das Verbatim trägt die Überschrift *Verabschiedung der Geister der Verstorbenen*:

¹ „Das Wesen des Todes ist Verhältnislosigkeit“ urteilt Eberhard Jüngel. Vgl. ders. *Tod*, Stuttgart/Berlin 1971, 171.

² Gutmann nimmt allerdings Abstand von einer früher behaupteten ‚wechselseitigen‘ Beziehung zwischen den Hinterbliebenen und ihren Toten. Hans-Martin Gutmann, *Mit den Toten leben. Eine evangelische Perspektive*, Hamburg 2011, 2. Auflage, 9, andere Akzentsetzungen in der Erstauflage, Göttingen 2002, 156ff.

³ Für eine kulturanthropologische Umschau vgl. Philippe Descola; *Mit den Toten leben*, in: *Der Tod im Leben* hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meier, München-Zürich 2004, 235-268 (Lit.), sowie Axel Michaels, *Wohin mit den Ahnen? Totenritual und Erlösung in indischen Religionen*, 269-292 ebenfalls bei Graf/Meier. Für Afrika sei verwiesen auf die exemplarische Studie von Heinrich Balz zur Religion der Bakossi in Kamerun: *Where the Faith has to Live. Studies in Bakossi Society and Religion*, Part 2, Berlin 1995, Kap 1 (Tod, Bestattung, Trauern, 31-146) und Kap. 2 (Das Ahnenfest, 155-410). Ergänzend seien genannt: Rainer Neu, *Die lebenden Toten und der tote Gott. Tod und Jenseitsvorstellungen in den Philippinen*, Münster 1997. Eine ausgezeichnete Untersuchung zum Umgang mit den Toten bei den Sora in Orissa, Indien bietet Piers Vitebsky, *Dialogues with the Dead. The discussion of mortality among the Sora of eastern India*, Cambridge 1993.

„Zu der Zeit als das Wort Gottes die Herzen der Menschen in der Gegend von Alkena mit Beschlag belegte, kamen die Leute zu den Evangelisten, die unter ihnen lebten und fragten: ‚Freunde, hört! Wir möchten das Wort Gottes annehmen. Aber bevor wir das tun möchten wir unsere alten (Toten-) Geister verabschieden. Tatsächlich würden wir gerne die Verehrung der Ahnen mit der Anbetung Gottes kombinieren, aber dies ist nicht mehr möglich.‘ Die Evangelisten widersprachen nicht, aber sagten: ‚Dies ist völlig eure Angelegenheit. Wenn ihr das Wort Gottes wertschätzt, dann tut es.‘ Dann begannen die Vorbereitungen. Zuerst wurden die Schweine, die zu schlachten waren, zu dem großen Platz gebracht und das folgende Gebet wurde gesprochen: ‚O ihr Väter, ihr habt alle Früchte der Felder zum Wachsen gebracht, und ihr habt uns Schweine und Hühner gegeben. Ihr habt uns Nachfahren gegeben und Nachbarschaft, Power und Gesundheit. Wir danken euch.‘ Dann wurden die Schweine getötet. Danach brachten sie die Schädel der Väter und Großväter, und segneten die Schweine ein letztes Mal. Kein Laut wurde gehört. Die Stille hielt für zehn Minuten an. Erst danach wurden die Schweine und die Hühner zerlegt und gekocht. Während dieser Zeit gingen einzelne Männer fort mit Fleischportionen und brachten sie an die Orte der Geister. Dort legten sie diese zusammen und verabschiedeten die Ahnengeister mit folgenden Worten: ‚O Väter und Großväter, bis jetzt haben wir Opfer für euch dargebracht, und ihr habt davon gegessen und uns euren Segen gegeben. Heute nun ist es das letzte Mal, dass wir ein Fest für euch geben. Nun sind der große Gott und sein Wort zu uns gekommen, und er untersagt solche Opfer. In Zukunft werden wir nicht mit euch kommunizieren noch werden wir versuchen, eine Verständigung mit euch in Gang zu bringen, weil Gott uns gerufen hat und sagte: ‚Kommt zu mir in Zukunft!‘ (Kommt mit mir ins Morgen). Wir wollen diesem Ruf folgen. Darum esst jetzt, und dann geht fort an euren Platz.‘“

‚Was tun die da?‘ – die Einheimischen, die Evangelisten, die Missionare? Generell haben insbesondere protestantische Missionare eine Abkehr von der traditionellen Religion, nicht zuletzt von der Verehrung der Ahnen gefordert und gefördert. Dies Zeugnis betont allerdings, m.E. glaubwürdig, dass die Einheimischen diese Kehre aus eigenem Antrieb inszeniert haben. Sie sind es, die die Geister der Toten verabschieden. Vielleicht haben die Akteure in Alkena damals Folgendes verstanden: Das Evangelium löst den Blick von der Verhaftung auf vergangene Zeiten. Die Zukunft ist offen – eine ebenso verheißungsvolle wie erschreckende Erkenntnis.

Übrigens konnte eine Verstoßung der Ahnen auch in vorchristlicher Zeit – mithin ohne Einwirken der Missionen – gelegentlich vorkommen. Ich erinnere, ohne diese Information zeitlich und örtlich noch genau bestimmen zu können, einen Bericht aus Nordostneuguinea, dem zufolge Hinterbliebene, weil Schutzkraft und Wohlwollen ihrer Verstorbenen versagt zu haben schienen, deren Schädel

⁴ Gernot Fugmann (Hg.), *The Birth of an Indigenous Church. Letters, Reports and Documents of Lutheran Christians of Papua New Guinea*, Point No. 10, Revised Edition, The Melanesian Institute, Goroka 2008, 165f. (Übersetzung T.A.)

zertrümmerten und ins Meer warfen. Pragmatisch wie diese Entscheidung scheint, ohne ‚Furcht und Zittern‘ dürfte sie nicht zustande gekommen sein.

Wie dem auch sei – das Verhältnis zu den Toten war jedenfalls in vorchristlicher Zeit durchaus ambivalent. Zur Veranschaulichung ein Märchen, das auf Graged Island in Nordostneuguinea erzählt und von Otto Dempfwolff, Begründer des Hamburger Instituts für Südseesprachen aufgezeichnet und aus der Gragedsprache übersetzt wurde.

Eine Gespenstergeschichte...⁵

„Ein Mann verabredete sich mit seinem Vetter und sprach: ‚Wir beide wollen heute Nacht Fische fangen.‘ Sein Vetter antwortete ihm: ‚Ja, ich bin einverstanden.‘

„Darüber wurde es Nacht. Während sie schliefen, bekam jener erste Mann Fieber. Da erhob sich seine Seele⁶ in der Nacht, ging hin, weckte den anderen und sprach: ‚Vetter, steht auf, es wird Tag, wir wollen Fische fangen.‘ Da stand der Mann auf, beide schifften sich ein und fuhren in die Mitternacht.“

Unterdessen, so wird weiter erzählt, verstarb im Dorf der fiebernde Mann. Man schminkte dessen Leiche mit Ocker. Zur gleichen Zeit legte auch seine Seele im Kahn Leichenschmuck an. Draußen auf dem Meer saß vorn im Bug des Kahns der lebende Vetter, nicht ahnend, dass im Heck nur die Seele seines gerade verstorbenen Gefährten den Kahn ruderte. Erst nachdem sie ihre Plätze getauscht hatten, *„wurde er gewahr, dass es ein Gespenst war, und er dachte: ‚Das Gespenst ist darauf aus, mich zu fressen.‘“*

Als sie nahe an einem Felsenriff entlangfuhren, legte der lebende Vetter sacht das Paddel hin, sprang leise auf den Felsen und machte sich in Richtung seines Dorfes davon. Das Gespenst fuhr allein im Kahn weiter. Als nun die Seele des verstorbenen Vetters, Dempfwolff übersetzt an dieser Stelle mit ‚Gespenst‘, den vermeintlich noch an Bord befindlichen Vetter aufforderte beizudrehen und daraufhin nichts geschah, *„schaute das Gespenst sich um; der Mann war verschwunden, es war ganz allein. Das Gespenst sprang auf den Felsen Es folgte dem Mann auf der Witterung seines*

⁵ Otto Dempfwolff, Eine Gespenstergeschichte aus Graged Deutsch Neuguinea (Zeitschrift für Kolonialsprachen VIII-IX, 1917-1919, 129-131) hier zitiert nach Dempfwolffs maschinenschriftlicher Vorlage, gekürzt und bereinigt um kleine Schreibversehen.

⁶ Was Dempfwolff hier mit Seele wiedergibt, entspricht im Graged Original *nitun*, dessen Bedeutung John F. Mager mit „soul, separate in nature from the body“ wiedergibt, sodann als „Shadow of the *ninon* reality“, verwandt mit *anitu* ‚the departed soul‘. *Ninon* wiederum bezeichnet „[t]he substance, that underlies all outward manifestations, ... the meaning of a thing.“ John F. Mager, Gedaged-English Dictionary, Columbus Ohio 1952, 225, 224. Die ‚Seele‘ *nitun* kann den Körper jedenfalls zeitweilig verlassen. Hans Fischer schlägt für diese in Ozeanien weit verbreitete Seelenvorstellung die Bezeichnung „Traumego“ vor. Es gehört zu jedem Menschen, ist aber vom Körper relativ unabhängig, bleibt in der Regel unsichtbar, entspricht, wenn es sichtbar wird, dem Aussehen des betreffenden Menschen und ist, wenn es anderen Menschen erscheint, „immer ein Vorzeichen für seinen baldigen Tod.“ Hans Fischer, Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien, München 1965, 394.

Leibes. Aber der Mann war bereits in das Haus gestiegen, hatte die Tür verschlossen und blieb drinnen.“

„Zuerst stieg das Gespenst in das Dorf und suchte ihn dort, aber ohne Erfolg. Dann kehrte es um und ging an seinen Ort, in das Geisterdorf. Da brachte man hinterher seinen Leichnam hinaus und legte ihn in das Grab.“

„Da sprach der Mann: „Du hast mich überlisten wollen, aber deine Seele hat mich nicht fressen können. Ja, so ist es gut, geh du nur mit leeren Händen in dein Dorf.“

Die Erzählung hält für die folgenden Generationen fest: Kürzlich Verstorbene neiden den Hinterbliebenen deren Leben. Sie sind gefährlich. Man sollte sie sich vom Leibe halten. Es ist möglich, ihnen zu entkommen!

Szenenwechsel: Vier Wochen nach der Beisetzung eines Mannes im Dorf Bongu (Nordostneuguinea) nahm ich an einer Zeremonie, *wasim han* genannt, teil – einem Essen, bei dem alle Angehörigen, Nachbarn und Freunde des Verstorbenen dabei sein sollten, nicht zuletzt, um zu bekunden, dass sie für dessen Tod nicht verantwortlich waren. Am Schluss der Mahlzeit wurde eine kleine Kokoschale, gefüllt mit einem lokal gebrauten alkoholischen Getränk, im Kreise gedreht und der Dahingegangene mit folgenden Worten angesprochen: „Sende deiner Witwe keinen Zorn, lass deine Familie nicht im Stich. Wir senden dich jetzt endgültig an den Ort der Verstorbenen.“⁷ Bei dieser Zusammenkunft ging es darum, den Verstorbenen, der während einer für seine Hinterbliebenen gefährlichen Übergangszeit in den Bäumen und Winkeln des Dorfes umhergeistert war, über eine Schwelle zu bringen, an den Ort, zu geleiten, an den er gehörte, mithin auf Distanz zu bringen.

In diesen Zusammenhang passt eine Bemerkung von Abudj Gulom, damals Vorsitzender des Kirchenkreises Bongu/Astrolabe Bay. Anlässlich einer Beisetzung auf dem dorfnahe Friedhof überraschte er mich mit der Bemerkung: „Die wichtigste Neuerung, die das Christentum gebracht hat, war der Friedhof! In vorchristlicher Zeit begruben wir unsere Toten in Hockstellung beim Hause, nahe der Feuerstelle, die Fontanelle eben unter der Erde.“ Abudj fuhr fort: „Ein Jahr nach der Beisetzung entnahmen wir die Kinnlade des Vaters, um sie als Talisman/Schutzkraft in einem Täschchen bei uns zu tragen.“ Ob sich damit die nachholende Aneignung eines ‚Modells‘ ankündigt, demzufolge „die Orte der Toten im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung aus dem Zentrum an den Rand der Sozialität umgesiedelt werden“ – „Modell für alle späteren gesellschaftlichen Ausgrenzungsprozesse“ wie Hans-Martin Gutmann im Anschluss an Jean Baudrillard urteilt, bleibt abzuwarten.⁸ Während Abudj Gulom diese, dem

⁷ Übersetzer: Koum aus Bang, Astrolabe Bay, 22.2. 1973. Zu ausgearbeiteten Formen des Geleits der Dahingegangenen in indischen Religionen vgl. Michaels (Anm. 3) 270ff, 285f. ders: Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 148-175.

⁸ Vgl. Hans-Martin Gutmann (wie Anm. 2), 149ff. Von einer gegenläufigen Tendenz berichtet die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, nämlich dass entgegen den gesetzlichen Vorschriften, Verstorbene oder deren Asche auf Friedhöfen oder eigens dafür ausgewiesenen

Christentum zugeschriebene Umsiedlung der Toten an den Rand des Dorfes als eine für seine Gemeinschaft positive Entwicklung würdigte, lassen sich seit den 1980er Jahren, insbesondere im Hochland von Papua Neuguinea gegenläufige Entwicklungen beobachten. Aufwändige Grabmale, oft in unmittelbarer Nähe der Häuser der Hinterbliebenen, manchmal als kleine Wohnhäuser stilisiert, verändern das Erscheinungsbild vieler Dörfer.

Zu einer touristischen Berühmtheit wurden die *smoked bodies* in Aseki, einem Hochlandtal etwa 200 km inlands der Hafenstadt Lae. Leichname wurden geräuchert und mumifiziert und dann in einem Bambusgestell hoch über dem Tal so in einer offenen Höhle platziert, dass sie ihre Nachfahren unten im Tal ständig ‚im Blick‘ hatten. Die Toten dort, nah und fern, fern und nah, bleiben anders, eben als die *Verschiedenen*, präsent. Die Hinterbliebenen führten ihr Leben unter ständiger Beobachtung der Toten – ein Fixpunkt alltagsweltlichen Orientierungswissens! Die Gegenwart der Toten bildet den Horizont des Gewissens der Hinterbliebenen.

Die Toten verpflichten die Lebenden auf die von ihnen hinterlassenen Wertvorstellungen. So tragen sie zur Mehrung der Lebenskraft, der Sicherheit⁹ und des Wohlstands ihrer Hinterbliebenen bei. Bei Verstößen gegen die von ihnen hinterlassenen Werte und Ordnungen wiederum können sie Lebenskraft entziehen – z.B. indem sie *depressive Stimmungen ausschütten*,¹⁰ *Krankheiten senden* oder auch *Zerwürfnisse* stiften. Lebende und Tote bleiben sich in gegenseitiger Verpflichtung verbunden.

In der traditionellen Kultur repräsentierten die im Klubhaus der Männer aufbewahrten Masken¹¹ die Ahnen, die im Maskentanz „lebend und handelnd dargestellt“¹² werden. Im Tanz der Masken gilt es den Glauben an die Ahnen neu zu stärken und die alte Ordnung mit ihren Werten und Normen symbolisch zur Geltung zu bringen.¹³ Die Maske als Gestalt einer Ahnen- oder mythischen Persönlichkeit ist Autorität, flößt Schrecken ein, erteilt Befehle, stabilisiert die Stellung der einflussreichen Männer. Diese öffentliche Repräsentanz der Toten dient als Mittel,

Plätzen zu bestatten, es neuerdings häufiger vorkommt, dass Angehörige Urnen mit der Asche ihrer Verstorbenen im eigenen Wohnzimmer oder Garten unterbringen. FAS 2.11.2014.

⁹ Die Verschiedenen, in Bongu, Astrolabe Bay in der Lokalsprache als *gulad*, Beistand und Wächter bezeichnet, erscheinen im Traum oder nach einem Pfeifton auch als Stimmen, die ihre Hinterbliebenen warnen und steuern. Ihre Botschaft wird als *kalibalan*, eine aus dem Wissen der Verstorbenen gespeiste Warnung, also gute Nachricht bezeichnet. (Tanok Galopi 13.3. 1975, Iragu Yago 14.3. 1975 an Vf.)

¹⁰ Pidgin: *Les i karamapim bodi bilong mipela, em ol daiman i salim.*

¹¹ Für eine differenzierte, religionskritische Interpretation der Maskenrituale in Melanesien vgl. Hermann Schulz, Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewußtseins, Berlin 1993, 61ff, 68ff, bes. 90-165.

¹² Maurice Leenhardt, Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt, Frankfurt/M. Berlin Wien 1983 [franz. 1947], 170.

¹³ „Die Maske ist die wandelnde Gestalt des Helden, des Ahnen oder der Götter.“ Leenhardt ebd.

um Zusammenhalt und Identität einer Gruppe zu definieren.¹⁴ Die Gegenwart wird festgelegt auf die Muster der Vergangenheit, insbesondere herkömmliche Autoritätsverhältnisse und Wertvorstellungen.

Zwischenbilanz. Die Toten müssen einerseits auf Abstand, an ‚ihren Ort‘ gebracht werden, andererseits erreichbar bleiben, um für Schutz und Gedeihen der Nachfahren zur Verfügung zu stehen. Im Austausch für Loyalität gewähren die Toten Leben und Fruchtbarkeit. Zugleich spiegelt sich in den Maßnahmen, mit denen die Dahingeschiedenen auf Distanz gebracht werden ein Interesse, die Kontrolle der Toten über ihre Hinterbliebenen einzuhegen, vielleicht sogar der geheime Wunsch sie loszuwerden. So oder so, in der Gestaltung der Beziehung zu den Toten geht es nicht um eine Randerscheinung, sondern um Grundlagen des Gemeinschaftslebens.

Die Gemeindeältesten in Astrolabe Bay interessierte durchaus wie Christen in Europa es mit ihren Toten halten. Waga Miridj, Gemeindeältester und ehemals Initiationsmeister im Dorf Lalok/Astrolabe Bay fragte mich eines Tages unversehens: „Hast du schon mal deinen verstorbenen Vater gesehen?“ „Nein“, war meine Antwort, „habe ich nicht. Du denn?“ „Vorgestern habe ich meinen verstorbenen Großvater am Fluss gehen sehen, halbverdeckt hinter dem Schilf am Ufer. „Hat er etwas gesagt“ fragte ich? „Nein, er zog schweigend vorüber. Sprecht ihr Weißen mit euren Toten?“¹⁵ „Nein, das tue ich nicht“, antwortete ich. Das war zutreffend und vielleicht typisch protestantisch,¹⁶ aber nicht repräsentativ für andere Milieus, in denen die Frage nach einer wechselseitigen Beziehung zwischen den Lebenden und ihren Toten virulent bleibt.

Eine junge Witwe aus Deutschland schreibt: "Merkwürdig, aber ich habe jetzt - nach der Beerdigung - das Gefühl: Gerd ist verreist. Er ist unterwegs, wie sonst auch. Er kommt zurück. Es ist eine etwas längere Reise, aber wir werden uns wiedersehen. Ob das Gottes Art ist mich zu trösten?"¹⁷ Andere richten in ihrer Trauer Briefe an ihre schmerzlich vermissten Toten. Wiederum Anderen gelingt es nicht, sich von ihren Toten nicht behelligen zu lassen. Sie bearbeiten zu Lebzeiten unabgegoltene Beziehungsprobleme mit Hilfe von Psychotherapeuten, Seelsorgern oder in Familienaufstellungen, in denen der Platz der Toten von Stellvertretern eingenommen wird. Für die in Therapie aufzuarbeitenden Beziehungsprobleme ist es oft gerade nicht entscheidend, ob die zu besprechenden Personen leben oder nicht. Die mit dem christlichen Glauben, insbesondere in seiner protestantischen Ausprägung, gegebene Unüberschreitbarkeit der Grenze zwischen den Lebenden

¹⁴ Derartige Vorstellungen sind zwar in vielen Gesellschaften Ozeaniens und Afrikas verbreitet, aber keineswegs universal. Vgl. Descola (Anm. 3) 250ff.

¹⁵ Waga Miridj aus Lalok, Astrolabe Bay an Vf. (6.9.1974)

¹⁶ Neben der Verlagerung der Gräber aus den Bereichen alltäglicher Verrichtungen dürften protestantische Frömmigkeitstraditionen dazu beigetragen haben, dass „die Vorstellung von einer möglichen Kommunikation zwischen Lebenden und Toten aus dem Arsenal alltäglicher Plausibilitäten verbannt wurde“ - so Hans-Martin Gutmann (wie Anm. 2), 199, vgl. auch 205.

¹⁷ Hanna Ahrens, Das Leben leise wieder lernen, Gießen 1996, 29.

und ihren Toten beginnt anscheinend auch bei uns (wieder?) zu bröckeln. Früher wurde der Trauer Zeit gegeben. Nach einer angemessenen Phase der Trauer dann ein Loslassen der Dahingegangenen und die Rückkehr zum Leben. Heute schieben sich, vielleicht als Kompensation für einen verbreiteten Fortfall von Trauerritualen bzw. der Einbettung der Trauer in christliche Deutungszusammenhänge, andere Momente nach vorn – z.B. eine langfristige Bindung an die Toten, das Bewahren einer inneren Beziehung zu nahestehenden Verstorbenen, kurz, eine Präsenz der Toten als Teil des Lebens der Hinterbliebenen.

So oder so, wir sind hier und dort mit der Grunderfahrung befasst, dass zwischen den Hinterbliebenen und ihren Dahingegangenen Verhältnisse neu geordnet werden sollten. Das geschieht – freilich vor dem Hintergrund unterschiedlicher Vorstellungen vom Menschen, vom Leben und vom Tod.

In Westeuropa sind wir gewohnt, zwischen dem Selbst und den Anderen, dem Subjekt und dem Objekt, der Person und den Sachen, zwischen den Lebenden und den Toten, zwischen Gott und Mensch, zwischen Mythos und Geschichte, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu unterscheiden. Die Abgrenzung zwischen dem autonomen, freiheitlichen Individuum und dem Anderen wird betont. Im kulturell in sich durchaus differenzierten melanesischen Raum wurden die anthropologischen Grundbestimmungen traditionell anders getroffen; das Christentum hat in dieser Hinsicht erhebliche Veränderungen nach sich gezogen.

Anthropologische Grundbestimmungen – kontextspezifisch

Ein instruktives Beispiel gibt Maurice Leenhardt (1878-1954), der von 1902-1926 als Missionar und Ethnologe in Neu-Kaledonien,¹⁸ seit 1942 als Nachfolger von Marcel Mauss an der Sorbonne in Paris tätig war. Leenhardt stellte, als er einmal den nach Jahren des Unterrichts „erreichten Fortschritt ermessen“ wollte, einem ehemaligen Holzschnitzer und Wahrer der Tradition, „eine Suggestivfrage“, nämlich: „Im großen und ganzen ist es doch die Vorstellung vom Geist, die wir in euer Denken getragen haben?“ Der erwiderte: „Der Geist? Bah! Ihr habt uns nicht den Geist gebracht. Wir kannten schon das Vorhandensein des Geistes. Wir verfahren nach dem Geist. Aber was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper.“ – „Eine verblüffende Antwort“, kommentiert Leenhardt, verblüffend, weil sie eine durchaus andere Art des In-der-Welt-Seins spiegelt. In seinem großen Buch *Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt* spürt Leenhardt der Struktur der Erfahrung nach, aus der so ein Satz erwuchs. Drei Facetten seien hervorgehoben:

¹⁸ Zu Leenhardt vgl. James Clifford, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, Los Angeles London 1982, 172ff, 176ff sowie Marc R. Spindler, Maurice Leenhardt, in: Gerald H. Anderson et al., eds, *Mission Legacies*, 1994, 494-499.

Zunächst: Selbstverständlich gab es auch im vorchristlichen Neukaledonien Körper – *karo*. Doch es gab keine klare Abgrenzung zwischen Selbst und Welt – eine Auffassung, die auch in unseren Breiten in Versuchen einer Aufarbeitung des als schmerzlich empfundenen Subjekt-Objekt Grabens und seiner Folgen, wieder zum Trend wird. Doch hier geht es um die traditionelle Sicht auf den Menschen in Neukaledonien: Körper waren austauschbar z. B. mit dem Onkel mütterlicherseits, mit dem Ahn, dem Baum. In Bäumen, Steinen, Pflanzen pulst dieselbe Substanz, wie im menschlichen Körper.¹⁹ Die Liane im Wald ist nicht *wie* die Eingeweide, und die Rinde eines Baumes nicht *wie* die Haut des Menschen, sondern sie sind identisch. Das Leben der Menschen fluktuiert zwischen den Bäumen, Bergen, Tieren. Der Körper ist Teil aller kosmischen Prozesse. Es gibt keine gefühlte Distanz zwischen Subjekt und Objekt.

Ein Mensch kann dieser oder auch ein anderer sein. Der Begriff Mensch fehlt überhaupt, und Gott ist vorerst „eine unbestimmte Vokabel“.²⁰ Der *Kamo*, *ka* = *derjenige* und *mo* = *lebend*, derjenige Lebende ist nicht gebunden an die Umrisse eines Körpers – *karo*, den Rahmen sozusagen. Das Menschliche – *kamo* – geht über das physische Bild des Menschen, den Umriss des Körpers – *karo* – hinaus. In der Ausstrahlung, nicht in der äußeren Zeichnung besteht der Mensch – eine fluide Weise des In-der-Welt-Seins. Sie wird strukturiert durch den Mythos. Der Mythos wird nicht als eine Geschichte erzählt. Vielmehr schafft er einen Raum, in dem gelebt wird.²¹ Das Wort *kamo* also erlaubt dem Melanesier „dem Lebenden durch alle diese Metamorphosen hindurch zu folgen“, eine Sichtweise, die uns mit unserem Begriff ‚Mensch‘ nicht zugänglich ist.²²

Sodann: Es gab, berichtet Leenhardt, im vormodernen Neukaledonien „keinerlei Vorstellung der Vernichtung im Tod.“²³ Der *kamo* stirbt nicht, sondern verscheidet. Der Tod, das veranschaulicht auch das oben erzählte Märchen der beiden fischenden Vettern, erscheint als ein „Negativzustand des Lebens und eine andere Form der Existenz.“²⁴ Der *bao*, der Verschiedene, beginnt seinen Weg im Moment des letzten Atemzuges des Lebenden.²⁵ Was ist der *bao*? Zunächst der Körper des toten Menschen, der Leichnam. Er verrottet und vergeht. Während der Übergangsperiode der Verwesung des Leichnams bleibt er der Verschiedene, ein vorläufiger Status. Er ist ... ein außer Betrieb Gesetzter, der unter neuen Bedingungen einen Platz in Bezug auf die Gesellschaft und die Wohnstatt der Verschiedenen finden muss.²⁶

¹⁹ Leenhardt 42ff, 49, 215f.

²⁰ Leenhardt 56.

²¹ Leenhardt 51-63.

²² Leenhardt 57.

²³ Leenhardt 69.

²⁴ Leenhardt, 70.

²⁵ Leenhardt, 64.

²⁶ Der „*defunctus* muss zum *refunctus* werden“. Leenhardt 67, vgl. 66-70.

Der gesuchte Vorfahr wird zum *bao*. An besonderem Ort, am Fels, am Baum gewinnt er seinen Ort, an dem die Lebenden ihre Altäre errichten, um den *bao* „um Rat zu fragen. An diesem Ort vollzieht sich vor unseren Augen das Werk der Vergöttlichung.“²⁷ Die Melanesier in Kanaky/Neu-Kaledonien zählen etwa vier Generationen. Man wendet sich in steigender Reihenfolge an die verschiedenen Schichten der *bao*-Generationen mit Bitten um Segen. „Der *bao* beherrscht die Gesellschaft, er trägt sie, er sorgt für ihre Existenz. Er, der uns so stark an den Greis, den Leichnam gebunden schien, er nimmt eine Göttergestalt an. Die Gesellschaft setzt sich aus den Lebenden und den Göttern zusammen und die einen und die anderen befinden sich in ständigem Austausch.“²⁸ Die Vorstellung von der Endlichkeit eines Menschen, Korrelat des Gedankens der Geschöpflichkeit, kurz der Tod, ist eine kulturelle Innovation.²⁹

Schließlich, drittens: Auf dem Feld anthropologischer Grundbestimmungen erfolgen, urteilt Leenhardt, die entscheidenden Übergänge vom Archaischen zur Moderne. Die feste Verankerung des Ich im eigenen Körper war der entscheidende und notwendige Individuationsfaktor.³⁰ Das psychologische Ich, „das man überall fern vom Körper hat umherirren sehen, ist schließlich festgemacht: Ich habe einen Körper. Mit einem Mal gewahrt der Kanake die Unabhängigkeit seiner körperlichen Existenz und bereichert seine Sprache, indem er in ein altes Wort, *karo*, den Inhalt des neuen Begriffes füllt: Körper.“³¹

Die Entdeckung, dass das Ich, das Selbst nicht mehr diffus, sondern fest im eigenen Körper verortet ist, zieht „augenblicklich die Unterscheidung zwischen dem Körper und der mythischen Welt nach sich“ und damit eine neue Sicht auf die Welt.³² Die Raum- und Zeitvorstellungen wandeln sich. Im Geographieunterricht sind die Schüler erstaunt zu erfahren, dass es nicht nur Sydney, sondern auch Jerusalem wirklich gibt – Jerusalem kein mythischer Ort, sondern eine Hauptstadt auf dieser Erde und Jesus kein mythisches Geistwesen, sondern Mensch, der dort und damals gelebt und gewirkt hat. Die Person entdeckt ihren Ort und ihre Zeit als Forum einer

²⁷ Leenhardt 68.

²⁸ Leenhardt 68. Leenhardt´s Rekonstruktion hat Affinitäten zu Lucien Lévi-Bruhl´s These der mystischen Partizipation. Zur Beziehung zwischen Leenhardt und Lévi-Bruhl vgl. James Clifford (wie Anm. 18), 200ff, sowie 145ff.

²⁹ Leenhardt 69. Dazu grundsätzlich Ernst Cassirer: „Es gibt für das mythische Denken keinen bestimmten, klar abgegrenzten Moment, bei dem das Leben in den Tod oder der Tod in das Leben übergeht.“ ...Wenn somit auf der Stufe des *Denkens*, auf der Stufe der Metaphysik, der Gedanke sich abmühen muß, ‚Beweise‘ für die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu erbringen, so gilt im Fortgang der menschlichen Geistesgeschichte vielmehr das umgekehrte Verhältnis. Nicht die Unsterblichkeit, sondern die Sterblichkeit ist dasjenige, was hier ‚bewiesen‘, d.h. was theoretisch erkannt, was erst allmählich durch Trennungslinien, die die fortschreitende Reflexion in den Inhalt der unmittelbaren Erfahrung hineinlegt, herausgestellt und sichergestellt werden muß.“ S. 49 bzw. 50 in: Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken, Darmstadt [1964]

³⁰ Leenhardt 217 unter Berufung auf Emile Durkheim.

³¹ Leenhardt 216f.

³² Leenhardt 216.

unverwechselbar eigenen Geschichte, und zwar aufgrund eines gewählten Bezuges zu der in den Evangelien erzählten Gottesgeschichte zwischen Bethlehem und Jerusalem. In Relation zu jenen Orten und jener Zeit entdeckt der *kamo* sich als eine Person mit einer eigenen Geschichte mit dem Gott der Bibel. Der Gott, der dort damals so große Dinge getan hat, wird entdeckt als ein Gott, mit dem heute große Dinge unternommen werden können. Im Respons auf dieses ‚evangelische Wort‘ findet der noch junge Glaube Stützpunkte in dieser Welt, ist ‚lokalisiert‘.³³ Kurz, mit der festen Verankerung des Ich im individuellen Körper verändert sich das Verhältnis zur Vergangenheit, zur Zukunft, zu den Toten, zu den Göttern.

So weit diese Bildausschnitte – der eine aus Papua Neuguinea, der andere aus Neukaledonien. Das sind gewiss unterschiedliche, aber was das Menschenbild angeht, affine Situationen. Es ging mir in diesem Zusammenhang nur darum, anhand von Beispielen aus dem in sich gewiss differenzierten melanesischen Raum auf die kulturspezifischen Prägungen anthropologischer Grundbestimmungen aufmerksam zu machen. Damit schärft sich die Frage, welche anthropologischen und theologischen Perspektiven protestantische Missionare ins Spiel brachten.

Theologische Erwägungen

Ich beschränke mich auf einige Beobachtungen zu Konversionsprozessen, sodann auf die Frage, von welchem Gott die Missionare eigentlich redeten und, drittens einige pastoraltheologische Aspekte unseres Themas.

Zum missionsgeschichtlichen Kontext unserer Problematik:³⁴ Das eingangs zitierte Votum des Bamatengnuka bezeugt für die nachfolgenden christlichen Generationen die Erfahrung eines entscheidenden Augenblicks: Er wird konstituiert durch ein überraschendes Angesprochensein von Gott her. Der Entdeckung dieser Gegenwart eingedenk wird – mit ‚Furcht und Zittern‘ (Phil 2,12) – die Verabschiedung der Ahnen eingeleitet. Neben den bislang in den Tiefen des gesamtgesellschaftlich verankerten Mythenraums schlummernden Figuren, den verinnerlichten Bildern der Dahingegangenen und der eigenen Lokalnumina tauchten andere, biblische Figuren und Bilder auf, hier ein ‚Himmelskind‘, dort ‚Jesus als Lichtkreuz vom Himmel‘, in anderen Situationen die Figur des Stephanus u.a.m. Die beschützenden Geister des Landes und der Gewässer, auch die Figuren der Ahnen verschwinden nicht völlig, doch allmählich verändert sich die innere religiöse Landschaft. Diese Entwicklung geht einher mit der Emergenz des einen Gottes Israels und der Heiden, von dem das Evangelium sagt, dass er sich im Leben Jesu, seinem Tod und seiner Auferweckung

³³ Leenhardt 225ff, 232-236.

³⁴ Vgl. dazu: Theodor Ahrens, Konversionen. Christwerden – Christsein in den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen im pazifischen Raum, in: ders. Mission nachdenken. Studien Frankfurt/M. 2002, 147-178.

für Alle schöpferisch zu erkennen gegeben hat – Anbruch der neuen Schöpfung (2 Kor 5,17).

Mit dem Kommen des Christentums und der kolonialgeschichtlich bedingten Einbeziehung der indigenen Bevölkerungen in eine nun unumkehrbar gemeinsame Geschichte wurde – ebenso erschreckend wie verlockend – die Erkenntnis unausweichlich, dass das Morgen nicht einfach eine Fortsetzung des Vergangenen, sondern, anders sein dürfte – offene Zukunft. Eschatologie wird zum Thema.³⁵ Eben dies kann, was das Verhältnis der Lebenden zu den Toten angeht, eine durchaus befreiende Eröffnung sein,³⁶ jedenfalls ändern sich die Verhältnisse – anfänglich scheinbar abrupt, wie der Fortgang der Geschichte zeigt aber nur allmählich. Die Möglichkeiten der Verschiedenen, zugunsten der Lebenden zu wirken, nehmen tendenziell ab. Ob die ‚damals‘ getroffenen Entscheidungen durchgehalten und deren geistliche Konsequenzen ausgehalten und ausgelotet werden, wird zur Frage und Aufgabe für die nächsten christlichen Generationen. Immer bleibt die Option einer Regression in den Mythos – wie die nach wie vor virulenten Cargo-Kulte, die auf eine rituelle Mobilisierung der schöpferischen Kraft der Toten zugunsten eines guten Lebens im Morgen setzen, belegen.

Übrigens führt das missionarische Christentum in diese Umbruchssituation ja nicht nur den Gott Israels und aller Heiden, sondern darüber hinaus auch ‚fremde Ahnen‘ als neue Identitätsmarker ein. Schon Paulus macht den Anfang, als er den jungen Gemeinden in Galatien (Gal 3,6) und in Rom (Rm 4,1ff) Abraham, eine Figur aus einem gänzlich anderen Kulturkreis als Urvater der Glaubenden ans Herz legt.³⁷ Die mit der Taufe gewährte *Geistgemeinschaft* überlagert familiäre und ethnische Zugehörigkeiten (Gal. 3,26-29). Die röm.-katholische Kirche führte die Lösung der Alten Kirche fort, die anstelle des antiken Toten- und Heroenkults die auf der Ebene der Volksreligion praktizierte Verehrung der Märtyrer offizialisierte. Nunmehr als Heilige anerkannt, duften sie um Beistand und Fürbitte angerufen werden – wie vordem die Ahnen.³⁸ Protestanten steuerten zur Reihe der vorbildlichen geistlichen Ahnen ihrerseits je nach Konfession Namen wie Martin Luther, Johannes Calvin, John Wesley, und viele andere bei. Eine Anrufung dieser Stifterfiguren stand selbstverständlich außer Frage. Außerdem wurden die ersten europäischen Missionare gelegentlich zu Kulturhelden der neuen, ‚christlichen Zeit‘ stilisiert –

³⁵ So schon Hans Jochen Margull, *Aufbruch zur Zukunft. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Ozeanien*, Gütersloh 1962,36, 84ff.

³⁶ So auch Hans-Martin Gutmann (wie Anm. 2), 201.

³⁷ Dietrich Ritschl spricht in diesem Zusammenhang von ‚adoptierten Ahnen‘. Dietrich Ritschl, *Neue, fremde Ahnen. Zur Wahrnehmung zentraler Persönlichkeiten aus Bibel und Kirchengeschichte in der aussereuropäischen Theologenausbildung*, in: ders. *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?* Münster 2003, 209-217, 213.

³⁸ Auf der Ebene der Volksreligion verbindet sich der Kult der Heiligen gerne mit dem Reliquienwesen. Vor dem Hintergrund dieser Praxis legt sich die Frage nahe, *warum* die Ostererzählungen als Gründungslegenden der christlichen Geistgemeinschaft ergänzend zu den Erscheinungsberichten (1 Kor 15,5ff) vom leeren Grab erzählen.

Vorgaben, die später in kontextuellen Theologien kontrovers diskutiert werden sollten.

Sodann – wie steht es mit Gott und den Ahnen? Nicht nur für Gott, sondern auch für die Schöpfung der Welt gab es in der traditionellen melanesischen Weltsicht keine Entsprechungen. Die Welt war immer schon da, sozusagen *ready made*. Zur religiösen Bühnenausstattung der melanesischen Welt gehörten die Kulturheroen (Stifter der lokalen Zivilisationen, *tibuds*), sodann bewahrende Mächte (*masalai*, sie schützten Eigentumsrechte an Wald, Gärten und Gewässern) und nicht zuletzt die Geister der Toten (*tewel*), die im Klubhaus der Männer (*tambaram*) für Ordnung im Gemeinwesen sorgten – ein für Außenseiter unübersichtliches Feld geteilter Zuständigkeiten. In ihrer Vernetztheit dürften diese Figuren, denen Macht (*mana*) zugestanden wird, zu den Anfängen der Gottesidee gerechnet werden, eine Vorstufe in der Entwicklung einer „Gewißheit über Gott“.³⁹

Anut(u), zur Klasse der Kulturheroen der unvordenklichen Tage (*tibud*) gehörig,⁴⁰ wurde von lutherischen Missionaren in Nordostneuguinea als der Gott der Bibel, *Jahwe Elohim Zebaoth* identifiziert, der sich in der Geschichte Jesu Christi als Gott aller Menschen zu erkennen gegeben hat, eine Übersetzungsentscheidung, die ebenso einleuchtend wie problematisch erscheint.⁴¹ Sie war problematisch, weil sie eine Figur, die nur geringe Gegenwartsbedeutung hatte und als der Welt abgewandt galt, herausgriff und als den in der Bibel bezeugten Gott identifizierte. Außerdem dürfte die sprachliche Nähe von *anitu*, Geist der Verstorbenen, und *anut*, Name eines nahezu vergessenen Kulturheroen (aus der Klasse der *tibuds*), die Unterscheidung und Zuordnung von 1. und 4. Gebot für die jungen Gemeinden schwierig gemacht haben.⁴² Andererseits hatte die Entscheidung für *anut* auch einen Vorteil, nämlich den, sich auf eine mit nicht allzu vielen Inhalten besetzte Figur mit der Versicherung zu beziehen: ‚Der bei euch als *anut* undeutlich Erinnerung ist uns bekannt als der Jahwe Zebaoth. Er hat sich in Weg und Geschick Jesu von Nazareth deutlich zu erkennen gegeben. Euer Gott ist unser Gott und umgekehrt. Euer Gott ist unser Gott, Schöpfer und Geber allen Lebens.‘

³⁹ Nathan Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig 1926, 342, vgl. 90f. Zu Söderblom vgl. Hermann Brandt, *Religionswissenschaft, Ökumene, Mission. Ihr Zusammenhang bei Nathan Söderblom*, in: Ders., *Vom Reiz der Mission, Thesen und Aufsätze*, Erlangen 2003, 235-273, bes. 249ff.

⁴⁰ Vgl. John F. Mager, (wie Anm. 6), 7, 224f.

⁴¹ Vgl. Rufus Pech, *The Name of God in Melanesia*, *Melanesian Journal of Theology* I, 1, 1985 mit Bezug auf Hellmut Rosin, *The Lord is God. The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church*, Amsterdam 1956. Zum Folgenden vgl. auch meine Studie: *Zur Diskussion einer Gotteslehre. Missionswissenschaftliche Erwägungen*, in Th. Ahrens, *Gegebenheiten*, Frankfurt/M. 2005, 111-154.

⁴² Sinn und Notwendigkeit dieser Unterscheidung waren auch den frühen Christen in der Astrolabe Bay nicht klar. Das vierte Gebot schien nicht nur Raum für Achtung, sondern auch für eine Anrufung der Toten zu gewähren, während *Anutu*, zur Klasse der Kulturheroen (*tibuds*) gehörig, traditionell nie als Vater angerufen worden war, nun aber Adressat des ‚Unser Vater‘ wurde. Die Lage war verwirrend. So Malang aus Lalok. Astrolabe Bay, am 14.4. 1976 an Vf.

Als die Missionare also eine Figur aus der Vielzahl der *tibuds*, eben den *Anut* mit dem in der Bibel bezeugten Gott identifizierten, implizierte dies – auch wenn Missionare dies durchgängig anders gesehen und entsprechend gehandelt haben – dass das Evangelium nicht eine weitere Religion neben all den anderen ins Feld führt, wohl aber beansprucht, die hinter *anut(u)* bzw. dem *bao* verborgene Wahrheit, ihre *ninon* Wirklichkeit⁴³ ans Licht zu bringen (vgl. Röm 1,20) – ein Ansinnen, das an die Strategie erinnert, die Lukas in seiner Areopagrede dem Apostel Paulus unterstellt (Apg. 17, 22ff): *Jahwe*, Herr des Himmels und der Erde, Vater Jesu Christi, die Offenbarung des obskuren Netzes von *Geist*-Wesen (*masalai*, *tambaram*, *tewel* und *tibud*), mit denen Melanesier seit unvordenklichen Tagen schon interagierten.

Das Christentum schreibt dem Evangelium die Kompetenz zu, eine jede Person auf dem Weg zur Wahrheit des eigenen Lebens weiter und tiefer zu führen. Das Zeugnis, *Anutu* habe sich in Jesus Christus, gestorben und auferstanden, für alle und endgültig zu erkennen gegeben, enthält ja nicht mehr und nicht weniger als die Aufforderung, die eigene Religion so in Ordnung zu bringen, dass sie einem Leben im Geiste Jesu entspricht. Auf einem in dieser Richtung eingeschlagenen Weg warten neue Erkenntnisse, auch über den alten *Anut*, vormals Stifter der lokalen Kultur, der nun als Schöpfer der Welt und Geber allen Lebens bekannt gemacht wurde und über die *anitus*, die Ahnengeister.

Drittens: An der Frage, was ein gutes Leben miteinander hindert oder fördert, geraten Loyalitätsverpflichtungen gegenüber den Toten und der Glaube an Gott in Christus aneinander. Wohl greift das Evangelium den Wunsch nach Leben auf; doch ein Leben im Geiste Jesu fällt nicht in eins mit der Gabe prallen, satten und geschützten Lebens, wie es von den Verschiedenen erwartet und durchaus auch eingehandelt wird. (Joh 6,26)⁴⁴

Weil die reziproke Beziehung zwischen den Lebenden und ihren Toten in einem Symbolzusammenhang ruht, der religiöse, aber auch soziale und politische Dimensionen hat, bleiben Versuche, diesen Symbolzusammenhang als Teil eines theologischen Kontextualisierungsprojektes an Bord zu nehmen m. E. problematisch. Denn die Hinterbliebenen werden, wie wir oben gesehen haben, auf traditionelle Beziehungsmuster, Belohnungs- und Strafschemata und Rechtsverhältnisse verpflichtet. Im Austausch für emotionale und soziale Sicherheit favorisiert die kulturelle Tradition die Unterwerfung unter die Autorität der Toten. Die Bindung an die Ahnen legitimiert die Vorherrschaft des Alters, insbesondere den Vorrang der Männer und setzt die alten Strukturen der Macht in Kraft. Die biologische Gemeinschaft wird stärker gewichtet als eine weiter greifende

⁴³ Vgl. zu *ninon* oben Anm. 6.

⁴⁴ Benezett Bujo, um nur ein Beispiel ähnlicher Entwürfe zu nennen, hat eine Christologie anvisiert, die Jesus in einer Art Überbietungsgestus als den exemplarischen Ahnen einführt. Vgl. ders. *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, 79ff.

Geistgemeinschaft, wie die christliche Verkündigung sie ansagt. Christliche Seelsorge wird daher zur Auseinandersetzung mit dem vermeintlichen soteriologischen Potential und der unterstellten Autorität der Toten raten.⁴⁵ Das geschieht nicht in einem luftleeren Raum.

In der Reibungshitze gesellschaftlicher und kultureller Umbrüche wird die Identitätsfrage ‚wer sind *wir*?‘ trotz des nach wie vor starken Einflusses der Tradition heute oft anders gestellt als zuvor, nämlich: ‚Wer kann *ich* morgen sein?‘ Die erweiterten Horizonte und die Vielfalt neuer Kontakte und Konflikte verschieben die Rahmenvorgaben, innerhalb derer die Fragen ‚Wer waren wir, wer können wir?‘, ‚Wer kann ich morgen sein?‘ ausgelotet werden. Das in den kleinteiligen, vormodernen Gesellschaften mit Hilfe der Ahnenriten stabilisierte Grundvertrauen in die moralische Ordnung des familiär-tribalen Universums und die Ideologie des Familismus sind brüchig und in manchen, nicht nur in urbanen Milieus, mittlerweile zur bloßen Fiktion geworden. Erledigt der gesellschaftliche Wandel gleichsam nebenbei ein Problem, mit dem die Kirchen sich lange herumgeschlagen und auf das sie unterschiedlich reagiert haben? Wohl kaum.

Das protestantische Missionschristentum hat die Verehrung der Ahnen in der Regel kritisiert – systematisch als Verletzung des ersten Gebots, moralisch, im Lichte des vierten Gebots, als übertriebene Achtung der Altvorderen. Nicht selten haben sie an dieser Stelle einen scharfen Bruch mit der Tradition eingefordert. Pfingstlerische und evangelikale Missionen tun das auch und können manchmal, jedenfalls in der ersten und zweiten Generation, starke Gemeinschaftsformen bilden, die den geforderten Bruch für eine Weile durchhalten. Eine liturgisch-seelsorgerliche Bearbeitung der Problematik wurde allerdings durchweg vernachlässigt. Vermutlich wurde schlichtweg damit gerechnet, dass sich Überhänge von ‚Aberglauben‘ im Laufe weniger Generationen verflüchtigen.

Eine solche Haltung führt allerdings in ein spirituelles Dilemma und ein theologisches Vakuum. Die aus den protestantischen Missionen des 19. Jh. hervorgegangenen Kirchen können die scharfen Diskontinuitäten des Anfangs, teils in eigener Regie vollzogen, teils missionarisch auferlegt, ebenso wenig durchhalten wie die Pfingstkirchen, die Evangelikalen oder auch die Unabhängigen Kirchen Ozeaniens und Afrikas. In der Praxis ergibt sich daher oft eine Dualität, in der ein nach wie vor gepflegter Umgang mit den Toten im Milieu gelebter Alltagsreligion belassen und kirchenoffiziell beschwiegen wird.

⁴⁵ In diesem Zusammenhang könnte Barmen II aufgegriffen werden – durch Jesus Christus „widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt.“ Evangelische Bekenntnisse, Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Teilband 2, im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union hg. von Rudolf Mau et.al. Bielefeld 1997, 261.

Die katholischen Missionen reagieren flexibler. Das hat eine Vorgeschichte: Das Problem, wie die Ahnenverehrung zu bewerten sei – paradigmatischer Ort ist der sog. chinesische Ritenstreit – wurde gern mit der Alternativfrage angegangen, ob es sich bei der Ahnenverehrung vorwiegend um kultische Akte *oder* um Einlösung sozialer Verpflichtungen handelt. Auf der Grundlage einer solchen Unterscheidung hat das katholische Lehramt liturgische Spielräume für eine kirchliche Gestaltung des Umgangs mit den Verschiedenen geschaffen. Diese Spielräume werden in katholischen Ortskirchen manchmal liturgisch genutzt, z.B. wenn vorgeschlagen wird, die Ahnen als Mittler der Opfer und Gebete zur Gottheit zu verstehen. Das spirituelle Moment traditioneller Religiosität wird nach vorne geschoben. Die Diskussion der sozialetischen Implikationen wird vertagt.⁴⁶

Eine theologische Bewertung der Ahnenverehrung auf der Basis Kult oder soziale Verpflichtung beruht allerdings auf einer unechten Alternative. In der Praxis kann eine solche Unterscheidung selten stringent getroffen werden. Bei der fälligen liturgischen, seelsorgerlichen und systematischen Bearbeitung der Problematik ist zunächst zu berücksichtigen, dass sich viele Menschen ihren Verstorbenen nach wie vor verbunden wissen – so oder so. Es gilt liturgisch-seelsorgerliche Wege zu finden, den Toten im eigenen Bewusstsein einen ehrenden Platz zu geben und mit der Schulderfahrung der Nachgeborenen umzugehen, ohne die Reinheit des Glaubens an Gott als den Quellgrund alles Guten zu verletzen.

Es wäre schön, wenn ich an dieser Stelle auf einen gelungenen Versuch, eine solche Balance herzustellen, verweisen könnte. Das ist leider nicht der Fall. Als ich damals den Gemeindeältesten in Bongu vorschlug, die oben kurz beschriebene, *wasim han* genannte Verabschiedung der Toten mit einer Abendmahlsfeier zu verbinden, um anlässlich der Verabschiedung der Dahingegangenen durch die Hinterbliebenen den Gesichtspunkt versöhnter Unterschiedenheit zum Tragen zu bringen, lehnten diese den Vorschlag nach längerer Diskussion mit der Begründung ab: „Bei dieser Gelegenheit (des *wasim han*) sind wir nicht rein, darum lassen sich die beiden Riten nicht verbinden.“ Die genannte Zeremonie beendet den Zustand der Unreinheit, der für die Angehörigen des Verstorbenen mit dessen Tod eingetreten ist. Das Abendmahl setzt nach Auffassung der Gemeindeältesten einen Status kultischer Reinheit voraus – Reflex einer von den Missionaren etablierten Tradition, die Teilnahme am Abendmahl an eine vorhergehende Einzelbeichte zu knüpfen. Im Verständnis der Gemeindeältesten diene die Einzelbeichte der Herstellung kultischer Reinheit als Vorbedingung zur Teilnahme am Abendmahl.⁴⁷

Auf katechetischer Ebene wäre Folgendes zu bedenken: Die evangelische Botschaft von der Auferstehung als Rettung aus dem Tod wurde in der missionarischen

⁴⁶ Diese Politik wird allerdings kritisch beurteilt bei Joseph J. Spae, Ahnen, Heranwachsende und das Absolute: Eine Einführung in die Kontextualisierung, Pro Mundi Vita Bulletin 68, 1977.

⁴⁷ Diese strengen Zulassungsbedingungen sind mittlerweile weitgehend verblasst.

Verkündigung wohl durchgängig in der Form verbreitet, wie sie das frühe Christentum nach seinem Eintritt in die griechische Geisteswelt erarbeitet hatte: Die biblische Vorstellung von der Seele als von Gott eingehauchter Lebenskraft wurde verknüpft mit dem platonischen Gedanken, dass beim Tode die Seele dem als Gefängnis gedachten Körper entweicht. Im Tod erfolgt die Trennung der Seele von Körper. Die Seele ist unsterblich⁴⁸ und erhält in der Auferstehung einen neuen Leib. Eine Auferstehungsbotschaft, die die Seele als eine unabhängig vom Körper existierende Substanz versteht, war mit traditionellen melanesischen Seelenvorstellungen durchaus kompatibel, bedeutete aber auch keine Neuigkeit im Kontext bisherigen Weltwissens.

Wenn aber das ewige Leben nicht nach dem Tode anfangen kann, weil es dann kein ewiges Leben wäre, wenn ein Mensch nicht einen Leib und dazu eine Seele hat, sondern beseelter Leib ist, und als solcher stirbt, wie ist das Verhältnis der irdischen Person und ihrer Neuschöpfung durch Gott zu denken? Kurz: Was bleibt? Es bleibt, was jetzt im Geist Gottes, wie bruchstückhaft auch immer, gelebt wird und zuinnerst zu mir als dieser im Glauben lebenden Person gehört (Gal. 2.20) – also statt der scharfen Entgegensetzung ‚hier zuerst das Leben, dann später nach dem Sterben das ewige Leben‘, ein Perspektivwechsel: Es gibt ein ewiges Leben, hier im zeitlichen Leben eingeschränkt und überschattet und jenseits des Sterbens befreit aus jeder Zweideutigkeit.⁴⁹ Um das alltägliche Sterben zu bestehen gilt es starke Bilder des Lebens zu verinnerlichen. Der Glaube, so der Reformator, als tagtägliches Sterben in das Leben hinein, das Gott ist und das Gott schenkt.⁵⁰

Wir Heutigen gedenken nicht mehr der Ahnen, sondern *for good or for worse* unserer Toten. Was ist also mit unseren Toten? Am Ende dasselbe wie mit uns Lebenden: Sie gehören, ich zitiere Traugott Koch, über ihren Tod hinaus zu Gott. In ihrer eigenen, zeitlebens oft verdeckten, entstellten oder auch verratenen, nun aber aufgedeckten und heilsam gewordenen Wahrheit *leben* die Dahingegangenen bei Gott, „ganz eins mit Gott ... im wahrhaft, im untrüglich Guten, das Gott selbst ist. Alles Ungute, Lieb- und Gottlose ist ihnen vergeben.“⁵¹

⁴⁸ So das V. Laterankonzil (1512-1517), Denzinger, Enchiridion Symbolorum 31, Ausgabe Freiburg 1958, Zi. 738, 272.

⁴⁹ Traugott Koch, Das ewige Leben und der Tod, Stuttgart 209, 19, 71f, 97. Vgl. auch Karl Barth: „Der Mensch als solcher hat also kein Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn Gott ist sein Jenseits. Daß er, Gott, als des Menschen Schöpfer, Bundesgenosse, Richter und Retter sein schon in seinem Leben und endgültig, ausschließlich und total in seinem Tode treues Gegenüber war, ist und sein wird, das ist des Menschen Jenseits“ Kirchliche Dogmatik III,2, Zürich, 1959, 2. Aufl., 770.

⁵⁰ Dazu Martin Luther, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519) sowie Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe (1519), in: Martin Luther, Ausgewählte Schriften Band 2, Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie hg. Von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling Frankfurt/M. 1983, 15-34 bzw. 35-51. Zu Luthers Theologie des Sterbens Otto Hermann Pesch, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung II, Ostfildern 2010, 951-957.

⁵¹ Traugott Koch (wie Anm. 49), 106.

Im dritten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses bekennen Christen miteinander den, der „kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten.“ Das hat Konsequenzen für den Status der Toten. Auch sie werden gerichtet. Eine Überraschung! Die Verschiedenen sind nicht mehr die Richter, die Gewissensinstanz, die ihre Hinterbliebenen auf die Regeln und Wertvorstellungen der Altvorderen festlegen könnten und *vice versa*: Die Hinterbliebenen werden entlastet von einem letztinstanzlichen Gericht über ihre Toten. Für die christliche Bekenntnisgemeinschaft gilt daher: Wir brauchen sie nicht mehr anzuklagen, zu richten oder in eine Nichtwelt zu verbannen, haben von ihnen nichts zu befürchten, allerdings auch nichts mehr von ihnen zu erhoffen.

Insofern bleibt die Überwindung der Verhältnislosigkeit zwischen den Dahingegangenen und ihren Hinterbliebenen wie die Befreiung aus verhängnisvollem Verhaftetsein – ebenso übrigens wie jenes zwischen Lebenden untereinander – als „Ruh in Gott“ eine Gabe des lebendig machenden Geistes Gottes.

Abstract: 'The dead are dead and departed for good'. This is, what some say, while others insist that the dead may have departed, yet mutual interaction continues between those who have gone and those who are left behind. So what is the matter with our dead? This question, far from touching a marginal issue, does, as a matter of fact, concern self-definitions of communities and self-understanding of individuals as well. As a case in point the paper discusses materials from communities in Melanesia which have been, for longer or shorter periods of time, under the influence of Protestant missions and then turns to concerns of a more general pastoral nature. What happened – as far as a relationship between the living and the dead are concerned – in terms of religious practice, what changes occurred in the world of religious imagination?

Erwägungen zur neuen Missionserklärung des ÖRK¹

Das Papier

Die „Landschaften“ verändern sich weltweit. Nicht nur wirtschaftlich, finanzpolitisch oder ökologisch. Als Teil dieser Wandlungsprozesse und zugleich als Antwort auf sie legt die Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK (CWME) – rechtzeitig vor der kommenden Vollversammlung des ÖRK Jahr in Busan, Südkorea, – den Entwurf einer neuen Erklärung zum Verständnis und zur Praxis von Mission vor: „Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. Proposal for a new Affirmation on Mission and Evangelism Submitted by the Commission on World Mission and Evangelism (CWME).“ Allerdings bestehen unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) unterschiedliche Auffassungen im Blick auf das Thema. Bei den protestantischen Kirchen des Nordens hat Mission als Zeugnisauftrag der Kirchen an ihrem jeweiligen Ort und bis an die Enden der Erde ihre Selbstverständlichkeit weitgehend eingebüßt. In vielen Kirchen des Südens hingegen gehört sie zum Kern ihres Auftragsbewusstseins und ihrer gelebten Praxis. Der Text hält fest, was die ÖRK-Kirchen im Jahr 2013 über Grund, Ziel und Sinn ihres Weltbezuges gemeinsam sollten sagen können. Die Erklärung zielt darauf, „... eine enge anthropozentrische Sichtweise [scil. der Mission] zu überwinden und uns auf Formen der Mission einzulassen, die unsere versöhnte Beziehung mit allem geschaffenen Leben zum Ausdruck bringen“ (19). Der Text greift theologische Motive partikularer kirchlicher Traditionen auf, z.B. der Orthodoxie, des Zweiten Vatikanums, insbesondere befreiungstheologische und ökologische Anliegen, und nimmt sich aus wie ein Kaleidoskop des Inhaltsverzeichnisses der im *International Review of Mission* während der beiden letzten Jahrzehnte geführten missionstheologischen Debatte,² um sie zu einem neuen Leitbild christlicher Mission zu verknüpfen, das unter den Mitgliedskirchen zustimmungsfähig zu sein verspricht. Dieses Leitbild geht einher mit einem universalistischen und normativen Anspruch.

¹ In: <http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/weltmission-und-evangelisation/gemeinsam-fuer-das-leben-mission-und-evangelisation-in-sich-wandelnden-kontexten.html> (20.02.2013).

² Merkwürdigerweise wird der Genderdiskurs überhaupt nicht aufgenommen, ebenso wenig die Debatte um distanzierte Kirchlichkeit in Europa.

Missio Dei: Der universalistische Anspruch

Der universalistische Anspruch (15, 17) ist mit dem hier vorgeschlagenen Grundverständnis von Mission gegeben: Es besagt, dass das Schöpfungshandeln Gottes und sein fortdauerndes Wirken in der Geschichte das eigentliche Geschehen der Mission sind – die Transformation seiner Schöpfung in das Reich Gottes (105). Gott ist sein eigener Missionar. Die missionarische Aktivität der Kirchen wird nicht (mehr) über den Sendungsauftrag der 2. oder 3. Person der Trinität mit der göttlichen Mission verbunden, sondern – innertrinitarisch – mit dem Leben Gottes selbst.³ Die Mission des dreieinigen Gottes zieht die Menschheit und die ganze Schöpfung in die Gemeinschaft mit Gottes eigenem Leben. Es wird also jenes Leben, das die innertrinitarischen Beziehungen erfüllt, in die Schöpfung vermittelt. Der ‚Gott des Lebens‘ ist Ursprung, Inhalt und Legitimation lebensdienlicher Mission. Mit der Verankerung des Missionsverständnisses in den innertrinitarischen Beziehungen wird ein normativer Ansatz für die Bestimmung des Weltverhältnisses der Kirchen gewählt und eine universalistische, heilsgeschichtliche Perspektive zur Geltung gebracht. Alles, was einem ‚Leben in Fülle‘ förderlich ist, insbesondere der Befreiung unterdrückter Völker, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften, einer ‚Überwindung des Marktes‘ und der Wiederherstellung der Schöpfung, ist Mission (102, 105) – eine enorme Ausweitung des Missionsbegriffs.⁴ Die Missionspraxis der Kirchen ist als Beitrag zu dem weltweiten Wirken Gottes als Schöpfer und Heiliger Geist zu erhellen (24, 27). Der dreieinige Gott beteiligt alle Menschen, insbesondere die Kirchen, als geistbewegte, entschiedene Aktivisten an dem, was Gott in seinem Wirken als Heiliger Geist zugunsten eines Lebens in Frieden und Gerechtigkeit und letztendlich der Transformation seiner Schöpfung in sein Reich wirkt.

Es bleibt ein „gewagtes Unterfangen aus Sätzen über die immanente Trinität direkte Sätze über das Zusammenleben der Menschen abzuleiten. ... Es fragt sich, ob hier nicht aufs neue eine ‚deduktive‘ Theologie, ... eine Trinitätslehre ‚von oben‘ entworfen wird“⁵ – nicht weniger triumphal als vorherige Entwürfe.

Der Text privilegiert eine direkte Verknüpfung von Schöpfungstheologie und Pneumatologie. Der zweite Glaubensartikel tritt in den Hintergrund. Damit wird der trinitarische Ansatz ein Stück weit zurück genommen und Raum geschaffen für mystische Weltfrömmigkeit (23) und, auf der Basis der Annahme einer göttlichen

³ Der trinitarische Ansatz nimmt Anliegen der orthodoxen Tradition auf und hat Parallelen in der Missionserklärung des Zweiten Vatikanums. Allerdings zielt *Ad Gentes* zufolge die *Missio Dei* auf Evangelisierung und Einpflanzung der Kirche (AG 5).

⁴ Diese war schon angelegt in der Missionserklärung des ÖRK von 1982. Vgl. Joachim Wietzke, in: *Auswertender Rückblick*, in: Ders. (Hg.), *Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992*, Leipzig 1993, 425-443, dort 427.

⁵ Dietrich Ritschl/Werner Ustorff, *Ökumenische Theologie-Missionswissenschaft*, Stuttgart 1994, 39, vgl. 37-43. Vgl. *Kritische Erwägungen zum Missio-Dei-Theologumenon bei Theodor Ahrens, Mission unter Missionen*, in: Ders., *Zwischen Regionalität und Globalisierung, Studien zum Mission, Ökumene und Religion*, Ammersbek/Hamburg 1997, 15-51, dort 25-30.

Inspiration aller Kulturen,⁶ ein Gefälle in Richtung auf eine Theologie der Kulturen angelegt.

Was die Verortung des Geistwirkens im Zusammenhang eines trinitarischen Ansatzes angeht, fasst der Text zwei Optionen ins Auge: Wird der Heilige Geist als Geist „von Christus“ (16), mithin als Vergegenwärtigung des abwesenden Jesus verstanden, führt das, der Erklärung zufolge, „zu einer Missiologie, die sich auf die Aussendung und das Hinausgehen in die Welt konzentriert“ (16). Wird hingegen auf das kosmische Wirken des Geistes abgehoben, das auch als „Ursprung Jesu Christi verkündet“ wird (17), dann lässt sich von einer relativen Selbständigkeit des Geistes reden. – Im Hintergrund steht die alte *filioque* Problematik.⁷ – Im weltweiten Wirken des Geistes kündigt sich das Reich Gottes an. Missiologie wird von der Pneumatologie her aufgebaut.⁸ Das ist die Option, die unser Text favorisiert. Mit Hinweis auf Joh 16,13 wird der Geist Christus vorgeordnet – „der Heilige Geist als Ursprung Christi“, die Fortsetzung in 16,14 hingegen – „aus dem Meinigen wird er es nehmen und euch verkündigen“ ignoriert (17).⁹

⁶ Vgl. z.B. 27: „Der Geist inspiriert menschliche Kulturen und weckt Kreativität; daher ist es Teil unserer Mission in jeder Kultur und in jedem Kontext Leben spendende Weisheit anzuerkennen. ...“

⁷ Sie wird in 16 und 17 angesprochen. Die orthodoxe Tradition bestreitet nicht, dass der Geist innerhalb der Heilsgeschichte auch vom Sohn gesandt wird, „bestreitet aber, dass dieser ‚ökonomische‘ Sachverhalt ebenfalls für die immanent-ewige Trinität gelte“. (Wolf-Dieter Hauschild, Art. Geist/Heiliger Geist, in: TRE 12, 203). Zur Orientierung vgl. Ökumenisch den Glauben bekennen. Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses (ÖSTA) des DNK/VELKD, in: Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Texte aus der VELKD 139/2007, Amt der VELKD, Hannover. Henning Wrogemann hat in seinen „Überlegungen zur Notwendigkeit und Problematik einer trinitarischen Begründung der Mission“ gezeigt, (ZMiss 23, H. 3, 1997, 151-165) wie unterschiedlich das orthodoxe Anliegen in der protestantischen Tradition missionstheologisch aufgenommen worden ist. Jürgen Moltmann (Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 69-73) argumentiert, dass die innertrinitarischen Verhältnisbestimmungen auch für die Trinität *ad extra* gelten. So auch der Text der VELKD, 23. Dietrich Werner (Mission für das Leben – Mission im Kontext, Rothenburg, 1993) sieht das weltweite Wirken des Geistes im Schrei der Geschaffenen nach Leben, während das Wirken des Sohnes Gottes Zukunft in Wort, Sakrament und Gemeinschaft konkrete Gestalt werden lässt (Werner, 451). Wrogemann plädiert dafür, das Wirken des Geistes nicht nur negativ im Schrei der unerlösten Schöpfung zu orten, sondern, im Anschluss an Claus Westermanns Unterscheidung vom stetigen, segnenden Handeln und dem in Ereignissen konkret werdendem Rettungshandeln Gottes, auch positiv zu fassen. Der Geist wirke in ‚relativer Eigenständigkeit‘ (163) auch in den Religionen Segen und ermögliche „dadurch Menschen Leben, Frieden und konviviales Miteinander“. (163) „In anderer Weise“ wirke der Geist jedoch, „indem er das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus vergegenwärtigt und zu erkennen lehrt“. (163) Das läuft auf die vertraute Unterscheidung von *creatio continua* und *gubernatio* einerseits und Erlösung und Vollendung andererseits hinaus.

⁸ Für solche Ansätze vgl. z.B. Anna Maria Aagaard, *Missiones Dei*. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis von Mission, in: *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche*, hg. v. Vilmos Vajta, Göttingen 1973; Hendrikus Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1988; John V. Taylor, *Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt*, Düsseldorf 1977.

⁹ Dies Beispiel veranschaulicht zugleich den durchgängig merkwürdigen Schriftgebrauch der Erklärung.

Die damit vollzogene Weichenstellung ist m.E. von folgenden Prämissen getragen: Es wird stillschweigend vorausgesetzt, dass eine Variante, die den Verkündigungsauftrag ins Zentrum rückt, unzureichend ist, um in den Krisen der globalisierten Welt adäquate Antworten zu erarbeiten, und dass eine christologisch fokussierte, kerygmatisch geprägte Mission der Kirchen geeignet sein dürfte, religiöse Konflikte zu verschärfen.¹⁰ Das ist selbstverständlich immer möglich, aber keineswegs unvermeidlich. Sodann: Die Interdependenzen der global vernetzten Gesellschaften zwingen alle Menschen in eine Schicksalsgemeinschaft. Von christlicher Seite erfordert dies eine Antwort, die auf übergeordnete, am gemeinsamen Überlebensinteresse aller ausgerichtete Werte abstellt. Statt *einer* religiösen Tradition die Kompetenz zuzuschreiben, die von Gott gewährte Versöhnung der Welt zu bezeugen (2Kor 5), geht es in dieser erweiterten Missio-Dei-Perspektive um eine Spiritualität und Ethik, die im Verein mit den Beiträgen aus anderen Religionen dem gemeinsamen Leben dient.

Wenn Mission „mit Gottes Schöpfungsakt beginnt und in der Neu-Schöpfung durch die lebendig machende Kraft des Heiligen Geistes *fortgesetzt* wird“ (103, Hervorhebung TA), dann wirft diese Formulierung die Frage nach dem Stellenwert des Gekommenseins Jesu auf. Wenn um das Kommen des Reiches Gottes nicht gebetet werden kann ohne Rückbezug auf das Reich, das mit Jesus gekommen bzw. auf die Fülle des Lebens, die im Glauben an ihn schon erschlossen ist (vgl. Joh 3,15.36; 6,47 ‚*Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben*‘, 20,31), dann bleibt das Verhältnis von Pneumatologie und Christologie wechselseitig und die Kirche – als Glaubensgemeinschaft – eine von der Welt unterschiedene Gemeinschaft.

Die unterschiedlichen sozialen und intellektuellen Gestalten des Christentums beziehen sich alle auf ein- und dasselbe Ereignis, durch das es begründet wurde: das Gekommensein Jesu Christi. In der Formulierung eines ebenso evangeliums- wie zeitgemäßen Missionsverständnisses geht es um Treue und Differenz gegenüber *diesem* Gründungsereignis. Das unter den Bedingungen des Bösen vor Gott und zugunsten aller Menschen gelebte Leben Jesu, seit Ostern Wort geworden, seit Pfingsten in allen Sprachen vermittelbar, verändert das Arsenal eingespielter Wahrnehmungen und des Verstehens und lässt einen anderen Typ des Weltbezugs zu. Ein Leben im Geiste Jesu steht allen Menschen offen – als ‚Angeld‘. In der Offenheit und Unbestimmtheit einer gegebenen Situation, in der Zeichen des Reiches Gottes in Natur und Geschichte keineswegs offenkundig sind, lenkt der Geist die Aufmerksamkeit auf den inkarnierten Logos, den Sohn. In der Arbeit am Erzählzusammenhang der Evangelien, insbesondere der Passionsgeschichte, geht den Gläubigen auf, was ein Leben im Geiste Jesu bedeuten und wie es Gestalt gewinnen könnte. Die Grenzen der Teilhabe am Geist werden reflektiert in den

¹⁰ Vgl. 80ff. Dem Plädoyer für eine kerygmatisch orientierte Missionspraxis, das im wesentlich evangelikale Anliegen und Terminologie aufgreift, folgt 86-90 ein entsprechendes Caveat, das die Gefahren und Gefährdungen dieses Zugriffs benennt.

Polaritäten von ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘, ‚neuem Leben‘ und ‚altem Adam‘, ‚schon‘ und ‚noch nicht‘, Gesetz und Evangelium. Dem Entwurf fehlt eine Reflexion auf den Glaubensbegriff, um klarzustellen, dass der Messias gekommen ist, und in welcher Hinsicht sein Kampf mit den Mächten der Finsternis den Gläubigen zugutekommt. Der Begriff wird zwar angesprochen (8, 84) und in Gegensatz zum Glauben an den Mammon gestellt (7), allerdings bleibt dies ohne Konsequenzen für die Erklärung insgesamt. Die Besonderheit des christlichen Glaubens ist die Bezogenheit auf Jesus als seinen Grund. Das Leben wird dadurch radikal verändert, dass es seine Ortsbestimmung außerhalb seiner selbst erhält als Teilhabe am Leben, das in Christus erschienen ist (Phil 1,21). Der mitten im zeitlichen Leben gelebte Glaube ist die Partizipation am Ewigen Leben Gottes.¹¹ Das zu bezeugen ist das Alleinstellungsmerkmal christlicher Mission.

An die Stelle des für die Vermittlung von Pneumatologie und Christologie zentralen Glaubensbegriffs rückt das Wort Spiritualität – begreiflich, wenn das Wirken des Geistes in die Polarität von Schöpfungstheologie und Eschatologie eingestellt wird. Was die Verfasser unter Spiritualität verstehen wollen, bleibt unbestimmt. Spiritualität wird zu einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Kategorie. Mit dieser terminologischen Verschiebung wird Missionstheologie zu einer Hermeneutik gelebter Religiosität, die die Antworten auslotet, die in anderen Kulturen auf den Anruf des Geistes gegeben wurden (27, 94) – doch von welchem Erkenntniszentrum herkommend? Die Alternative wäre eine Hermeneutik der Kommunikation des Evangeliums. Wie findet ein Mensch in seinen Beziehungsfeldern und mit seinen Lebensgeschichten zu einem verantwortlichen ‚Ja‘ zum Leben, zur Beziehung mit Gott und anderen Menschen? Was ist Glaube? Die Fähigkeit zu einer eigenen Antwort und damit zu einem eigenen Wort kann aus der gegenseitigen Resonanz der eigenen Lebensgeschichten und der biblischen Erzählungen erwachsen!¹² Das Verhältnis von Pneumatologie und Christologie ist nicht zu explizieren ohne Rekurs auf den Begriff des Glaubens.

Fülle des Lebens

Die Mission des dreieinigen Gottes zielt auf ein Leben in Fülle für alle und alles. Das ist der Cantus Firmus der Erklärung. Welche Voraussetzungen werden gemacht, um der Frage nach einem ‚richtigen Leben im falschen‘ (Theodor Adorno) Substanz zu verleihen? Zunächst wird der Begriff des Lebens im Spannungsfeld des ersten und des dritten Glaubensartikels verortet. „Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes. Gottes Mission beginnt mit dem Schöpfungsakt. Das

¹¹ Vgl. dazu Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, 105-110; und Traugott Koch, Das ewige Leben und der Tod, Stuttgart 2009, 71ff.

¹² Ich greife zurück auf Formulierungen von Elisabeth Parmentier, vgl. Dies., Praktische Theologie als Resonanz auf die Wirkungskraft der biblischen Offenbarung. Ein Beitrag aus der französischsprachigen Theologie; in: EvTh 72, 4-2012, 306-320, 307, vgl. bes. 313f.

Leben der Schöpfung und das göttliche Leben sind miteinander verflochten. Die Mission des Geistes Gottes schließt alle ... ein.“ (19). Sodann wird die Metapher ‚Fülle des Lebens‘ fast ausschließlich ausgerichtet an ethischen Themen wie Befreiung der Unterdrückten, Gerechtigkeit und Umweltethik. Die Erklärung nimmt damit Fäden des seit Vancouver 1983 angestoßenen Studienprozesses des ÖRK ‚Theologie des Lebens‘ und des Konziliaren Prozesses ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ auf. Damit sind die Kernbegriffe bezeichnet, auf die hin ein ‚Leben in Fülle‘ gelebt werden sollte.¹³ Der Fokus liegt auf einem Leben in solidarischen Gemeinschaften und mit ihrer Umwelt. Das ist insofern begreiflich, als menschliche Zivilisationen ein lebensdienliches Miteinander und ihr Verhältnis zur Natur in einem bislang nicht erreichten Ausmaß beschädigen. Vor der dunklen Kontrastfolie exzessiven Konsumverhaltens, der Ausbeutung der Schöpfung (23) und der globalisierten Marktwirtschaft (31) verweist das Dokument auf das Wirken des Heiligen Geistes in den Kulturen (27) bzw. Gottes in den Religionen (94).¹⁴ Demnach ist die Welt anscheinend voller für unzweideutig gehaltenen ‚Zeichen‘ dafür, dass alle miteinander unterwegs sind in das Reich Gottes: „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle und in all seinen Dimensionen eintreten, einschließlich der Befreiung der Unterdrückten, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung“ (24, vgl. 21). Dies erkannt, gilt es, „gemeinsam mit dem Heiligen Geist daran zu arbeiten, Gottes Reich der Gerechtigkeit herbeizuführen“ (25). Die Erklärung spricht mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit von den Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes in der Welt. Doch welche Kriterien gibt es für die Erkennbarkeit des Wirkens des Geistes? Das Papier verweist auf „Gottes Vision für die Welt, wie sie in Jesus Christus offenbart wurde“ (49). Reicht dieser Hinweis? Welche Gründe gibt es für die Annahme, Gott wirke schöpferisch und versöhnend in Natur und Geschichte? Die Schrecken dieser Welt stützen jedenfalls nicht ohne Weiteres die Annahme, dass in und über allem ein Gott waltet, der dabei ist, Natur und Zivilisationen in sein Reich zu überführen. Wenn Glaubende in den genannten ‚Zeichen‘ Hinweise auf das Wirken Gottes meinen erkennen zu dürfen, ist das – vorderhand – ein kontrafaktisches Urteil. Die Neuheit eines Lebens im Geiste Jesu erweist seine Neuheit jedoch wohl zuerst am Alten – als Freiheit von Selbstsucht, Gewalt und Gier. Das ist die eine Seite der Medaille. Die andere: Die Macht eingespielter Beziehungen, Verpflichtungen und Gewohnheiten und die Macht der

¹³ Vgl. dazu Uta André, *Theologie des Lebens. Die lutherische Kirche in El Salvador auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit*, Frankfurt 2005, 19ff., 294ff.

¹⁴ Im interreligiösen Dialog gilt es „Gott zu bezeugen, der bereits da ist“ (94). Das ist vorderhand die Aufgabe der Dialogpartner. Es wird nicht deutlich, ob die Erklärung den trinitarischen Ansatz auch religionstheologisch in Anschlag bringen will. Zur Leistungsfähigkeit trinitarisch orientierter Religionstheorien vgl. Michael Hüttenhoff, *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie? Kritische Überlegungen*; in: Christian Danz/Friedrich Hermann (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie* Neukirchen 2006, 67-92.

monetären Zwänge lassen das Neue wiederum verkümmern. Paulus spricht diese Erfahrung in Röm 8,4-11 als Konflikt zwischen Geist und Fleisch an, ein Konflikt, der schließlich – so hoffen wir mit Paulus – aufgehoben werden wird. Alles, was wir jetzt sehen, bleibt im Zwielflicht, auch die veränderten Zustände. Wer sich einlässt auf die vom Geist gewährten Gaben des Glaubens, der Liebe und der Zuversicht, bekennt, dass die Zukunft dem Wirken des Geistes gehört und wird künftig gerechtfertigt werden. Bis dahin bleibt dieser Konflikt bestehen – in jeder christlichen Existenz.

Die Metapher ‚Fülle des Lebens‘ legt ein Verständnis von Mission nahe, das die Beiträge, die andere aus ihren kulturellen und religiösen Ressourcen zu einem guten Leben miteinander beisteuern, als Teil der weltweit versöhnenden Mission des Dreieinigen Gottes anerkennen kann. Dabei konkretisiert sich diese Versöhnung insbesondere durch die Verwirklichung der Zielvorgaben des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte der Vereinten Nationen vom 19.12.1966. Allein, die Menschenrechte, der „geistige Kern der westlichen Kultur“, wiewohl aufgenommen in das ‚westliche Entwicklungsprojekt‘ und mittlerweile vollständig integriert in das Auftragsbewusstsein westlicher Kirchen, stehen in einem andauernden globalen Geltungskonflikt.¹⁵ Nicht nur, was ein gutes Leben miteinander ausmacht, sondern auch, was die Würde des Menschen ausmacht, ist nicht von vornherein klar, sondern interkulturell und interreligiös strittig. Die kontextuell vermittelten alltagsweltlichen Selbstverständlichkeiten unterscheiden sich. Die anthropologischen Grundbestimmungen werden unterschiedlich getroffen. Die Sinnhorizonte decken sich nicht. Die Fixpunkte kultureller Prägungen und eventuell auch religiöser Überzeugungen rahmen die Vorstellungen, auf die hin das menschliche Leben gelebt und Konflikte ausgefochten werden. Es mag, insbesondere wenn wir Biologie, Kulturanthropologie und Theologien befragen, schwierig sein, zu einer gemeinsamen Definition von ‚Leben‘ zu kommen. Dennoch ist es ebenso vernünftig wie evangeliumsgemäß, das soziale Handeln, das menschliche Miteinander, den Austausch also, für die Frage offen zu halten, was andere glauben, hoffen und lieben. ‚Deine Wahrheit könnte auch meine sein‘ – und umgekehrt! Ab und zu *durchbrechen* wir im persönlichen Austausch eingespielte alte Gewohnheiten in Richtung auf neue Möglichkeiten des Miteinanders.¹⁶ Lebenswelten, Kulturkreise, Milieus sind gewiss nicht völlig gegeneinander abgeschottet; es sollte wohl möglich sein, einander mitzuteilen, was das eigene Leben schwer oder gut macht und woraufhin gelebt wird. Dann kann etwas Verbindendes entstehen, das alte

¹⁵ Vgl. Aloysius Pieris, Die Sprache der Menschenrechte und die Theologie der Befreiung, in: Ders., Feuer und Wasser, Freiburg 1994, 51-68, 57.

¹⁶ Dazu Hans G. Ulrich, An den Grenzen der Verständigung. Oder: Was heißt es, den Anderen einzubeziehen?, in: Horst Steinmann et al. (Hg.), Zwischen Universalismus und Relativismus, Frankfurt/M. 1998, 221-239, 221ff., 227ff.; Theodor Ahrens, Vom Charme der Gabe, Theologie interkulturell, Frankfurt/M. 2008, 11-40.

Beziehungsmuster verwandelt. Die Frage, was ein gutes Leben miteinander in Wahrheit ausmacht, lebt neu auf.

Authentisches Zeugnis

Statt den Zusammenhang von ‚Glauben und Bekennen‘ zu explizieren, spricht die Erklärung von ‚missionarischer Spiritualität‘ und ‚authentischem christlichen Zeugnis‘ (29ff.)¹⁷ „Missionarische Spiritualität ist immer verwandelnd.“ Sie leistet „Widerstand gegen alle Leben zerstörenden Werte und Systeme, wo immer“ – in Wirtschaft, Politik „und selbst in unseren Kirchen“ (30). „Die Kirche ist aufgerufen, Gottes Vision für die Welt ... und seinem heiligen, lebensbejahenden Willen Raum zu geben. Das bedeutet, Werte und Praktiken, die zur Zerstörung von Gemeinschaft führen, zurückzuweisen“ (49, vgl. 30). Es gilt, die Werte des Reiches Gottes, die der Herrschaft des Mammons diametral entgegenstehen, „zu verkörpern“ (47, 31). Die Kirchen sind ‚herausgefordert‘ bzw. „aufgerufen“ – ein stereotypes Sprachmuster des Textes – „Machtstrukturen zu *verändern*“ (49). Diese Forderungen stehen unverbunden neben einem Hinweis auf die Unzulänglichkeiten kirchlichen Lebens.¹⁸ Statt diesen Hiatus auszuloten und sich gegen das im Text immer wieder durchscheinende Missverständnis der Kirche als *sacramentum mundi* abzusichern, tritt der Appell. „Das Kreuz ‚ruft auf zur Buße‘ angesichts von Machtmissbrauch und „zum kritischen Nachdenken über Machtsysteme“ (33).

Kernbegriffe, die in reformatorisch geprägten Missionstheologien tragende Bedeutung hatten, verblasen, z.T. werden sie, etwa das Umkehrmotiv, in der Passage, die evangelikale Missionsanliegen anspricht (80-84), noch mitgeschleppt und als Anliegen der ‚einen‘ verbucht (85), durchgängig aber – das ist der Cantus Firmus – abgekoppelt von ihrem ursprünglichen Bezug auf das Evangelium als das Wort vom Kreuz, das die Freiheit des Glaubens eröffnet, und eingestellt in die Appellstruktur des Textes – die Herausforderung zu Ökogerechtigkeit, nachhaltiger Lebensweise, Eintreten für eine neue Weltwirtschaftsordnung etc. – als der Option der ‚anderen‘. Man muss kein Evangelikaler sein, um das bedenklich zu finden. Wir suchen nach und arbeiten an einem Wandel der christlichen Sprache. Soweit kann ich die Stoßrichtung der Erklärung nachvollziehen. Eine aktuelle christliche Sprache wird aber nicht dadurch gewonnen, dass der Religion im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen die Rolle zugewiesen wird, alle möglichen gesellschaftlichen Bedürfnisse aufzugreifen und mit einer religiösen Kolorierung zu

¹⁷ Das kerygmatische Anliegen wird – in der Diktion der Lausanner Bewegung – in einer als Einschub wirkenden Passage zwar noch festgehalten (80ff.), aber umgehend (86-92) mit so vielen Kautelen versehen, dass deutlich wird: Der kerygmatische Grundkonsens, der die ökumenische Bewegung bis in die 1960er Jahre getragen hatte, hat sich aufgelöst.

¹⁸ „Die Realität ist ... dass Mission, Geld und politische Macht in strategischer Allianz verbunden sind. Obwohl wir in unserem theologischen und missiologischen Diskurs viel über das solidarische Engagement für die Armen als Mission der Kirche sagen, geht es in der Praxis manchmal sehr viel mehr darum, in den Zentren der Macht präsent zu sein“ (48).

versehen, während eben diese Bedürfnisse von vielen anderen Gruppen und Institutionen ohne Rekurs auf religiöse Begründungen plausibel vertreten werden. Was also will man sagen? Da die Reformationskirchen an der Erarbeitung dieses Textes beteiligt gewesen sind, kann es ja durchaus sein, dass deren Delegierte nicht zur Geltung zu bringen vermochten oder vielleicht auch selbst nicht zu sagen wussten, was denn die für die Zukunft festzuhaltenden Grundeinsichten der Reformation sein könnten.

Die Auskünfte zur Frage, was ein „authentisches christliches Zeugnis“ ausmacht, bleiben appellativ und daher notwendig folgenlos. Die Vorstellung von einer *Missio Dei* als Transformation der Schöpfung und der menschlichen Lebenswelten muss ebenso scheitern wie zuvor die früher leitende Vorstellung einer Verchristlichung der Welt. Die Realität des Bösen wird reduziert auf die globale Marktwirtschaft, die Fragen nach der Zwielfichtigkeit jeder menschlichen und jeder christlichen Existenz wie auch jeder kirchlichen Lebensform werden gar nicht erst angesprochen.

Ist es nicht so, dass das Glaubenszeugnis der Einzelnen und der Kirchen, auch die sog. Werte des Reiches Gottes, immer wieder verraten werden durch Unaufmerksamkeit, Befasstheiten mit sich selbst, durch Selbstdarstellungen, Ringen um Machtgewinne, Macht auch des Klerus über das Gottesvolk? Dennoch: Das skandalöse Verhalten anderer – seien dies nun Missbrauchs- oder Korruptionsskandale – unterminiert wohl deren Zeugnis, aber es unterminiert nicht den Wert des Glaubens, den sie bezeugen. Wir machen also unseren Glauben letztlich nicht abhängig von der Lebensführung anderer, sondern davon, ob das Wort die Lesbarkeit der Grundgegebenheiten des Lebens erschließt – mit Erfahrung gegen Erfahrung. Die Kirchen und ihre missionarischen Aktivitäten sind immer Zeichen und zugleich Gegenzeichen des Reiches Gottes.

Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Es kann keine Frage sein, dass Solidarität und Mitarbeit an der Verwirklichung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein unabdingbarer Teil christlicher Mission und nicht nur kirchlicher Wohlfahrtspolitik sind. Eine andere Frage ist allerdings, ob die Zielvorgaben der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte den Verifikationshorizont für die Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses abstecken. Wäre das so, dann würde Missionswissenschaft bzw. Interkulturelle Theologie zu einem Teilgebiet politischer Hermeneutik. Wir können uns nicht auf den Standpunkt zurückziehen, mit einem Einsatz für eine gerechtere Welt/Gesellschaft, der Schalomatisierung sozialer Beziehungen, hätten die Kirchen ihre Verantwortung für eine ebenso schriftgemäße wie kontextgerechte Bezeugung des Evangeliums eingelöst.

Kultur, Entwicklung, Transformation

Die Frage, wie die Mission des einen und einzigen Gottes Israels und der Heiden mit der Verschiedenheit kulturell geprägter Lebensräume und Wertsysteme zusammen gedacht werden kann, bleibt unbestimmt (19, 24, 46, 97).¹⁹ Gesellschaftliche Veränderungen vollziehen sich im Horizont eingespielter kultureller, d.h. partikulärer Selbstverständlichkeiten. Wo und wann Menschen sich auf die Verheißungen eines Lebens im Geiste Jesu einlassen, dort vollziehen sich diese Weichenstellungen an Punkten, die von außen betrachtet manchmal als nebensächlich erscheinen. Ein Weg wird angetreten, und zwar innerhalb der vor Ort gegebenen kulturellen und weltanschaulichen Fixpunkte. Kulturelle Selbstverständlichkeiten werden nicht durchweg annulliert. Die örtliche Gemeinde gewinnt ihr Selbstverständnis und ihre Eigenständigkeit, indem sie in ihrer Antwort auf das Evangelium Distanznahmen zum Alten mit ihrem Festhalten an örtlichen Selbstverständlichkeiten austariert. Wertefragen werden vor Ort ausgehandelt. In diesen immer neu zu erbringenden Interpretationsleistungen der Ortskirchen liegen Innovationen und Kontinuitäten ineinander. In der Offenheit und Unbestimmtheit der gegebenen Situation gilt es, eine eigene Antwort am Wort gewordenen Leben Jesu zu erarbeiten und zu der Bestimmtheit zu gelangen, um die es im christlichen Glauben geht.²⁰ Indem diese partikulären Antworten anderen Christen und Kirchen als Antworten auf das Wort der Versöhnung durchsichtig werden, gewinnen sie ökumenische Legitimität. Während die Gemeinde Differenz und Kontinuität zu traditionellen kulturellen Werten und gesellschaftlich gegebenen Fixpunkten immer neu ausbalanciert, bleibt sie Zeichen und Gegenzeichen der gewährten Versöhnung. Es ist also eine Theologie der Kultur nicht zu gewinnen, indem Schöpfungstheologie und Pneumatologie kurzgeschlossen werden, sondern nur so, dass die Pneumatologie in ihrem Zusammenhang mit der Christologie und Ekklesiologie bedacht wird.²¹

Erstaunlicherweise wird auf die Themen Kulturverfall, Destruktivität, die Frage nach dem Bösen gar nicht eingegangen – mit einer Ausnahme: Der Feind ist der globalisierte Markt. Unter Zi. 7 spricht das Papier die Ideologie des Marktes an und fragt, wie es möglich ist, die Werte des Reiches Gottes im globalen Markt zu vertreten „*or win over the spirit of the market*“? Sind die Kirchen ‚Global Players‘, die den ‚Markt‘ beeinflussen können und, wenn ja, wie soll dies „*win over*“ sich vollziehen? Sind die Kirchen, wenn auch in gewiss unterschiedlicher Weise, nicht

¹⁹ Die Pluralität der Kulturen „ist eine Gabe des Geistes zur Vertiefung unseres Glaubens- und gegenseitigen Verständnisses“ und das Evangelium soll „sich selbst treu bleiben und zugleich in der Kultur eines Volkes inkarniert ... sein“ (100) usf.

²⁰ Vgl. Michael Moxter, Kultur als Lebenswelt. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 2000, 394.

²¹ Es gilt, „den christlichen Glauben als die Transformation des lebensweltlichen Ineinanders von Vertrautheit und Fremdheit zu begreifen, das im Horizont des Versöhnungsglaubens modifiziert wird“. Moxter, Kultur als Lebenswelt, a.a.O., 389.

vielmehr selbst Teil des Marktes? Wenigstens sind sie, das liegt auf der Hand, z.B. durch Immobilienbesitz, Pensionsfonds und konjunkturabhängiges Kirchensteueraufkommen, mit dem Markt verflochten. Was Deutschland angeht, kommt dazu, dass die Missionswerke und Entwicklungsagenturen der Kirchen um Zuwendungen aus Steuermitteln des Staates für entwicklungsbezogene Vorhaben rivalisieren. Auch das ist ein Markt, und zwar ein für die Kirchen in Nord und Süd nicht unwichtiger Markt!

Die Rahmenvorgaben staatlicher Gesetzgebung – Stichwort: Fallpauschalen – nötigen die kirchlichen Sozialeinrichtungen in einen Konkurrenzkampf mit Einrichtungen in nicht-kirchlicher Trägerschaft mit den entsprechenden Folgen für Arbeitsbedingungen – Stichwort: Zeit- und Leiharbeit. Die kirchlichen Sozialeinrichtungen konkurrieren somit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt. Als kirchliche Arbeitgeber erwarten sie von ihren Arbeitnehmern zumindest förmlich Mitgliedschaft in der Kirche und eine Lebensführung, die mit kirchlichen Grundsätzen vereinbar ist. Derartige Loyalitätserwartungen sind, wenn die Kirchen den Umfang ihres diakonischen Engagements aufrechterhalten wollen, zunehmend schwer einzulösen. Die christliche Prägung kirchlich getragener Sozialeinrichtungen ist keineswegs mehr durchgängig erkennbar. Auf einer anderen Ebene spielen die Kirchen mit auf dem Markt religiöser Möglichkeiten. Sie sind auf mediale Präsenz angewiesen, um die Loyalität der distanzierteren Kirchensteuer zahlenden Mitglieder, die am gemeindlichen Leben nicht teilnehmen, zu stabilisieren und darüber hinaus ihre Akzeptanz in der Öffentlichkeit zu pflegen. Sie rivalisieren mit anderen Sinnanbietern – im Idealfall so, dass sie das Evangelium nicht einfach bloß vermarkten! Im Übrigen ist die Marktförmigkeit der Kirchen ein Problem nicht nur im Norden. Im Süden, wo das Christentum nicht selten pragmatisch geprägt ist, finden die Glücksversprechungen des ‚*Prosperity Gospel*‘ einen lukrativen Markt (vgl. 62). Der Wertverfall dieser religiösen Währung ist vorprogrammiert. Gegen derartig pagane Verzweckungen des Glaubens ist festzuhalten: Der Glaube trägt seinen Zweck zunächst einmal in sich selbst!

Fazit

Together towards Life – Gemeinsam dem Leben entgegen? Was der Titel des Papiers zu versprechen scheint und was das Leben der Menschen bestimmt oder was es bestimmen sollte, wird in ein grobes soteriologisches Kontrastschema gepresst. Einerseits die gute Welt der Unterzeichnenden hier – dynamisch, gerecht, vielfältig und selbstverständlich transformativ (11); andererseits dort die individualisierte, säkularisierte und materialistische Welt (8). Zwischenstufen oder Grautöne werden wegretuschiert. Hier die gute Schöpfung in Urzeit und Endzeit; dazwischen die ausgebeutete Welt von heute. Sodann die gute, sich spirituell-transformativ verstehende Mission von heute im Gegensatz zur schlimmen Missionsgeschichte

von früher mit ihrem Anthropozentrismus und ihren Eroberungsgelüsten (5). Das neue Verständnis und die erneuerte Praxis von Mission, zu der wir nur „zurückfinden“ müssen (Präambel und 3, 38) – Wo gab es die denn schon mal? – dort die schlechte Mission, von einem vermeintlichen ‚Zentrum‘ an die ‚Peripherie‘, ‚von oben‘ nach ‚unten‘ (6). Hier zeigt sich ein radikal dualistisches, negatives Weltbild, zudem ein a-historisches, einseitiges, negatives, simplistisches Verständnis der Missionsgeschichte. Zum Verständnis der „Komplexität der Dynamik von Machtverhältnissen, von globalen Systemen und Strukturen“ (37), das der Text annahmt, trägt er selbst nicht viel bei. Wie sollen, um nur eine zeitgeschichtlich naheliegende Konkretion anzusprechen, die Ereignisse der „Arabellion“ und die Rolle der neuen Medien als Beschleuniger dieser Prozesse verbucht werden – als Signale des Geistes (24), Berufung der Kirche zu einer neuen Vorstellung von Mission (37)? Die Art und Weise, wie von der Erkennbarkeit des Wirkens des Geistes in diesem Text gesprochen wird, verleitet dazu, die Schattenseiten und Ambivalenzen zu negieren. Vor diesem Hintergrund erscheint die Kirche als die „Gabe Gottes an die Welt, um die Welt zu verwandeln“ (10) – Sacramentum Mundi. Infolgedessen werden „Jesus Christus“, „Kirche“ und „Mission“ an vielen Stellen nahezu austauschbar. Der Gegensatz zur reformatorischen Grundüberzeugung, dass gewiss nicht die Kirche(n), wohl aber Jesus Christus Gottes Gabe an die Welt ist, wird hier nicht einmal als Problem empfunden. Dass die Kirche gleichzeitig Akteurin und Spielball ist, wird nicht thematisiert. Dies geht einher mit einem flachen Begriff des Bösen, der die Schöpfung nicht einbezieht, sondern einseitig idealisiert – infolgedessen werden die „Geister des Bösen“ durchgängig anderswo erblickt (102) und sich selbst das Böse konsequenterweise höchstens „bisweilen“ und im Modus des „Nicht-Erkennens“ zugeschrieben (37, 42, 48).

Der Text, zunächst gewiss für eine Verständigung innerhalb der Genfer Ökumenischen Bewegung gedacht, präsentiert – ungeachtet von Brüchen und Spannungen innerhalb des Papiers – eine Gesamtschau, als gäbe es keine Differenzen, auch innerhalb dieser Wir-Gruppe²². Die aber werden nicht auf den Tisch gelegt. Anregend und zukunftsweisend wäre es, Übereinstimmungen festzuhalten, Kontroversen zu benennen und dann Foki für zu führende Debatten zu markieren. Das Auftragsbewusstsein der im ÖRK vertretenen Kirchen stößt auf andere Akteure, die im gemeinsam geteilten Raum mit ihren Überzeugungen von dem, was das Leben trägt und ihm Sinn verleiht, unterwegs sind. Es stößt also Auftragsbewusstsein der einen auf ein Verantwortungs- und Auftragsbewusstsein der anderen vor dem Hintergrund der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen dieses Raumes, der wiederum in globalen Wirkzusammenhängen steht. Das Papier favorisiert zwar interreligiösen Dialog, koppelt sich aber ab von

²² Der Gebrauch des ‚Wir‘ in dem Papier lädt zur Frage ein, wer das eigentlich sein soll (vgl. 7, 22, 23, [86], 91, 91, 101-111 u.ö.), und steht in merkwürdigem Kontrast zu einer durchgängigen Subjektverschleierung durch Passivformulierung, wo Ross und Reiter benannt werden sollten (vgl. z.B. 5 und 6 mit 7, 97).

anderen, die ernsthaft darüber nachdenken, wie es weitergehen kann in und mit dieser Welt. Dies betrifft nicht nur wertvolle kirchliche Äußerungen aller Art, etwa aus dem Raum der EKD-Mitgliedskirchen, sondern auch bedenkenswerte Überlegungen von Seiten der als ‚Feinde‘ (7) ausgemachten Industrie.²³ Es gibt unter Führungskräften der Wirtschaft und unter ganz normalen Bürgerinnen und Bürgern ein gesellschaftliches Verantwortungsbewusstsein. Verschiedene Gruppen tragen bei zur Debatte über das, was der Fall ist und was zu tun notwendig, möglich und geboten erscheint.²⁴ Schauen wir in eine andere Richtung, dann wären z.B. die ATTAC- und die OCCUPY-Bewegungen ebenfalls zu nennen. Derartige Beiträge werden von dem Papier zwar nicht völlig ignoriert – „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle ... eintreten“ (24, vgl. 35) –, aber nicht als mögliche Gesprächspartner benannt. Sind die missionarischen Organisationen der Kirchen daran interessiert oder nicht? Wie wäre es, statt vorwiegend den Armen und Unterdrückten (der ‚Peripherie‘) missionarische Dignität zuzuschreiben, auch die Bemühungen und Ergebnisse solcher Organisationen zur Kenntnis zu nehmen? Die Beteiligten, auch die, die behaupten, in keinerlei Mission unterwegs zu sein, legen ihre Karten auf den Tisch und diskutieren miteinander ihre Übereinstimmungen und Differenzen, nicht zuletzt ihr spezifisches Selbstverständnis und Auftragsbewusstsein. So könnte das Thema Mission der Kirchen in den sich unbestritten verändernden „Landschaften“ auch der Kirchen vielleicht in die Zukunft weisen.

Abstract: A new affirmation on Mission and Evangelism prepared by the Commission for World Mission and Evangelism (CWME) of the World Council of Churches for its General Assembly 2014 in Pusan, South Korea, pleads for a new understanding of mission. The WCC declaration – in spite of frictions and inconsistencies within the text – claims to present some sort of ecumenical consensus on the understanding of mission, short circuiting – at the expense of the Second, Christological Article – the First and the Third Article of the Creed as if there were no differences of perspective and theological emphasis among those churches who are committed – as this author is himself – to the Ecumenical movement. The paper identifies common ground, controversial issues and foci for future debates.

²³ Ich nenne wiederum nur als Beispiel ein von der Quandt Stiftung veröffentlichtes Papier: Oliver Christopher Will, Haltung. Kooperationskompetenz in Gesellschaft, Wirtschaft und Staat im 21. Jahrhundert, in Gedanken zur Zukunft Nr. 22, hg. v. Herbert Quandt Stiftung, Bad Homburg 2012.

²⁴ Ich denke an das Engagement von Industriekapitänen und Mäzenen wie z.B. Bill und Linda Gates in Afrika, dessen Umfang den Beitrag wohl den aller kirchlichen Organisationen übersteigt, aber auch andere, die vielfältig dazu beitragen, dass Kinder nicht auf der Straße verkommen, dass Jugendlichen qualifizierte Berufsausbildungen ermöglicht werden oder auch Kirchenmusik finanziell gefördert wird.

Veröffentlichungen von Theodor Ahrens

Aufsätze

- „Die Entdeckung der jüngeren Kirchen. Der Ertrag der ökumenischen Studie über Kirchen in der Mission.“ Hg. Steven G. Mackie, Vorwort von H.J. Margull, Stuttgart 1970, 79 S.
- “Church and the New Creation. Towards a Theology of Liberation and Development”, in: *Catalyst*, Vol. 2, No. 4, Goroka 1972, S. 40-42.
- „Als Neuankömmling in Neuguinea“, in: *Breklumer Sonntagsblatt fürs Haus*, 97. Jg. von 1972, Nr. 3, S. 19-21.
- „Kennen Sie Baipa und Saipa?“, in: *Breklumer Sonntagsblatt fürs Haus*, 97. Jg. von 1972, Nr. 45, S. 358-359, und Nr. 46, S. 364-365.
- „Haben die Missionare uns betrogen?“ Interview mit Mr. Gau Jabile, Präsident des Local Government Council in der Astrolabe Bay im südlichen Madang District, Papua Neuguinea, in: *NMZ*, Nordelbische Nullnummer.
- „Säkularisierung in neuguineischen Dörfern“, in: *Breklumer Sonntagsblatt fürs Haus*, Mitteilungen aus dem *NMZ* 1973, Nr. 3, S. 22-25.
- “New Buildings on old Foundations? ‘Lo-bos’ and Christian Congregations in Astrolabe Bay”, in: *Point 1*, Goroka 1974, pp. 29-49.
- „Mission ohne Nimbus“, in: *Vorbereitungsheft für den Sonntag Rogate*, 27. Mai 1973, Missionstag in der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche (ohne Belegexemplar).
- “The “Lobos” Congregation in the Southern Madang District. A Case Study”, in: *Orientation Course Notes*, Melanesian Institute, Goroka, 9 S.
- „Predigtmeditation zu Markus 4,26-29“, in: *Gepredigt den Völkern*, Vol. 3, Breklum 1973, S. 241-244.
- „Missionarische Präsenz in einem synkretistischen Feld“, in: Rolf Italiaander (HG.), *Heißes Land Niugini. Beiträge zu den Wandlungen in PNG*, Erlangen 1974, S. 229-249.

- “A Journal for the Pidgin Speaking Church Worker. Special Report”, in: *Catalyst*, Vol. 4, No. 1, Goroka 1974, pp. 78-81.
- “Our encounter with Nativistic Millenarianism reconsidered”, in: *Point 1*, Goroka 1974 (The Church and Adjustment Movements. Eds.: Th. Ahrens/K. Murphy), pp. 187-195.
- “Editorial”, in: *Point 1*, Goroka 1974, pp. 1-3.
- “Christian Syncretism. A Study from the Southern Madang District of PNG”, in *Catalyst*, Vol. 4, No. 1, Goroka 1974, pp. 3-40. Wiederabdruck als: *Melanesian Institute Occasional Paper* No. 7 (Separatdruck 1991).
- “The Lutheran Church in the Bena Area”, unter Mitarbeit von H. Janssen/J. Knoebel, Goroka 1974, mimeo, 53 S., Pidgin Bericht, 40 S.
- “Mature Relationships between Churches”, in: *Catalyst*, Vol. 6., No. 2, Goroka 1975, pp. 102-115.
- ““Doing” Theology. The Work of a Minister as a Change Agent in Melanesia Today”, in: *Point 1*, Goroka 1976 (Theological Education in Melanesia Today), pp. 54-76.
- „Kirche, Volkschristentum und Volksreligion in Melanesien“, in: Th. Ahrens/W.J. Hollenweger (Hg.), *Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik. Wiederentdeckung des Mythos für den christlichen Glauben*. Lembeck, Frankfurt/M. 1977, S. 11-72.
- “Concepts of Power in a Melanesian and Biblical Perspective”, in: *Missiology. An International Review*, Vol. 2, No. 2, pp. 141-173; und in: Th. Ahrens/J. Knight (eds.), *Christ in Melanesia. Exploring Theological Issues*, Goroka 1977, pp. 71-86. Deutsch: „Melanesische und biblische Perspektiven in der Erfahrung von Macht“, in: H. Bürkle (Hg.), *Theol. Beiträge aus Papua-Neuguinea*, Erlangen 1978, S. 13-60.
- “Editorial”, in: Th. Ahrens (ed.), *Lukluk na Glasim, ol wok bilong ELC-PNG*, Goroka 1977, pp. 2-6.
- “Ol Kongrigesen na ol seket na ol distrik na nesenel sios I save wok wantaim Olsem wanem?”, in: Th. Ahrens (ed.), *Lukluk na Glasim, ol wok bilong ELC-PNG*, Goroka 1977, pp. 111-215.
- “Editorial”, in: Th. Ahrens (ed.), *The Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea. Report on a Fact Finding Survey*, Goroka 1977, pp. 2-8.
- “Cooperation between Congregations, Circuits, Districts and the Head Office of ELC-PNG”, in: Th. Ahrens (ed.), *The Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea. Report on a Fact Finding Survey*, Goroka 1977, pp. 112-179.
- “The Lutheran Fact Finding Survey”, in: *Catalyst*, Vol. 8, No. 2, Goroka 1978, pp. 134-141.

- “Local Church and Theology in Melanesia”, in: *Point 2*, Goroka 1978, pp. 140-158; Deutsch als: „Theologische Themen und Fragen in Melanesien“, in: *Ev. Missionszeitschrift*, Jg. V, H. 2, 1979, S. 90-104.
- “Melanesian Healing and Wholeness”, in: *Point 2*, Goroka 1978 (Challenges and Possibilities for the Study of Religion in Melanesia), pp. 30-41.
- “Melanesian Concerns in Interpreting the Bible”, in: *Catalyst*, Vol. 8, No. 3, Goroka 1978, pp. 145-164.
- „Gold und Silber haben wir“!, in: *Nordelbische Stimmen* 6, S. 129-131.
- „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. 1. Kor. 3,17“, in: *Nordelbische Mission*, Nr. 9, 1980, S. 3.
- „Ist die Zeit der klassischen Mission vorbei?“, in: *Zeitschrift für Religionspädagogik* 2, 1980, S. 43-45.
- „Ein Schiff wird kommen ... Melanesische Träume vom Glück“, in: *Träume von der Südsee. Anders leben, von den Menschen der Südsee sprechen lernen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, S. 82-85.
- „Das Gebet“. Mitschrift eines Dialogs über das Gebet während einer Kirchenkreis-Ältestenkonferenz in Papua Neuguinea (Aufzeichnung und Übersetzung), in: *Nordelbische Mission*.
- Meditation: „Die Freude des Herrn ist Eure Stärke. Nehemia 8,10“, in: *Nordelbische Mission*, Oktober 1981, S. 3.
- “Global Partnership - The View of a Foreign Mission Board”, in: *Catalyst*, Vol. 11, No. 2, Goroka 1981, pp. 109-119.
- „Ein Werk des Geistes Gottes - Christen im Kanton, Notizen“, in: *Nordelbische Mission*, Nr. 5, Mai 1983, S. 8-9.
- „Pastor Kaus in Memoriam. Erinnerungen an meinen Lehrer“, in: *Nordelbische Mission*, Nr. 7/8, 1983, S. 8-9.
- „Das Glück eindeutigen Lebens - Tanok Galopi zum Gedächtnis“, in: *Nordelbische Mission*, Nr. 1/2, Januar/Februar 1984, S. 8-9.
- „Auf der Suche nach eigenen Antworten. Überlegungen zu melanesischer Theologie“, in: *Nordelbische Mission*, 1985
- “‘The Flower Fair has Thorns as Well’. Nativistic Millennialism in Melanesia as a Pastoral and as a Missiological Issue”, in: *Missiology An International Review*, Vol. XIII, No. 1, January 1985, pp. 61-80.
- „Ein „christlicher“ Ozean. Aspekte einer theologischen Geographie des Südpazifiks“, in: *Der Überblick* 3, 1985, S. 42-46.

- „Nachdenken über gemeinsame Geschichte. Vom Sinn und Unsinn eines Missionsjubiläums“, in: *Nordelbische Mission*, Nr. 6, 1986, S. 11-13.
- Th. Ahrens/Andrew Strathern, “Experiencing the Christian Faith in Papua New Guinea. Interview with Andrew Strathern”, in: *IRM*, No. 297, Jan. 1986, pp. 59-69; Abdruck in: *Melanesian Journal of Theology*, Vol. 2, No. 1, April 1986, pp. 8-21; deutscher Text: „Das verwandelte Herz“, in: Th. Ahrens, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat*, Erlangen 1986, S. 229-262.
- „Response to Dr. McGavran’s call for a Giant Step in Christian Mission”, in: *Monthly Letter on Evangelism*, WCC/ÖRK, Geneva, Febr./March 1986, p. 6.
- „Religiöse Protest- und Anpassungsbewegungen in Melanesien als theologisches und ökumenisches Problem“, in: *WOK MISIN*, 100 Jahre deutsche Mission in Papua-Neuguinea. Dokumentation einer Tagung des Missionskollegs, Neuendettelsau 1986, S. 51-65; Abdruck von: „Religiös motivierte Protest- und Anpassungsbewegungen als theologisches und ökumenisches Problem“, in: *Strukturwandel im pazifischen Raum*. Veröffentlichungen aus dem Überseemuseum Bremen. Referate Jahrestagung des Arbeitskreises Pazifik vom 9.-11. Sept. 1987, Reihe G, Bd. 3, Bremen 1988 [?], S. 193-216; erneut abgedruckt in: G. Rinschede/Karl Rudolph (Hg.), *Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung II*, Zweiter Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt 5.-8. Mai 1988. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1989, S. 43-64.
- „Was hat „einheimische Theologie“ mit der Selbständigkeit der Kirche in Papua-Neuguinea zu tun?“, in: *Ährenlese* 3, Nachrichten aus der Ev.-Luth. Mission, 1986, S. 7-10.
- „Melanesische ‚Cargo‘-Kulte“, in: *Neuguinea. Nutzung und Deutung der Umwelt*, Bd. I, hg. v. Mark Münzel, Museum für Völkerkunde, Frankfurt/M. 1987, S. 143-160 und S. 399-400.
- „Die Aktualität Christian Keyssers. Eine Fallstudie protestantischer Mission“, in: *ZMiss* 2, 1988, S. 94-110.
- „Einige Randbemerkungen zur Frühgeschichte lutherischer Mission im Hochland von Papua Neuguinea“, in: *ZMR* 73 (1989) 4, S. 284-302.
- „Replik zum Entwurf von Niels-Peter Moritzens Brief im Auftrag einer Gruppe Neuendettelsauer Missionare“, in: *ZMiss* 2, 1989, S. 102-103 (stark gekürzt).
- Mit Niels Hasselmann: „Gegen alle Hoffnung auf Hoffnung. Notizen nach einer Brasilienreise“, in: *Lateinamerikanische Theologie der Befreiung als Herausforderung an lutherische Theologie*. Ein Reader auch zur Vorbereitung auf die VIII. Vollversammlung des LWB in Curitiba, Brasilien, 1990, hg. v. ökumenischen Studienausschuss der VELKD und des DNK/LWB, S. 4-17; Abdruck in: *Lutherische Monatshefte* 28, H. 12, Dez. 1989, S. 543-549; erneuter Abdruck

in: *LWB Studien*. Berichte und Texte aus der Studienabteilung, März 1989, S. 42-55. Englische Übersetzung: “... To Hope Against all Hope ...” Notes on a Visit to Brazil in April 1988”, in: *LWF Studies*, Geneva Nov. 1989, pp. 42-55.

- „Stichwort ‚Strukturelle Sünde‘“, in: *Lateinamerikanische Theologie der Befreiung als Herausforderung an lutherische Theologie*, op. cit., S. 102-116.
- „Land und Selbstbestimmung“, in: *EMW Informationen* Nr. 83, hg. v. H. Gänßbauer, Hamburg, April/Mai 1989, S. 23-26.
- „Auf dem Wege zu erneuerten Gemeinschaften in der Mission“, in: *Dein Wille geschehe*. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, hg. v. Joachim Wietzke. Lembeck, Frankfurt/M., S. 107-125.
- „Frauen (und Männer) in den Modernisierungskonflikten Melanesiens“, in: *ZMiss* 4, 1989, S. 197-211.
- „Wie im Himmel so auf Erden. Notizen zur ‚Weltmissionskonferenz‘ in San Antonio“, in: *ZMR* 74 (1990), S. 19-34, und in: „Was heißt Mission?“, in: *Weltmission heute* Nr. 8, hg. v. J. Wietzke, Hamburg 1990, S. 39-52.
- „Vorwort zu: John D’Arcy May, Christus Initiator. Theologie im Pazifik“, in: *Theologie Interkulturell*, Bd. 4, Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, S. 7-8.
- „Salvation in a World of Living Religions“, in: Norman A. Hjelm (ed.), *I have Heard the Cry of My People*. Proceedings. The Eighth Assembly Lutheran World Federation. Curitiba, Brazil, January 29 - February 8, 1990, pp. 47-52. Deutsche Fassung: „Heil in einer Welt lebendiger Religionen“, in: Norman A. Hjelm (Hg.), *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört*. Curitiba 1990. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. LWB Report Nr. 28/29. Kreuz Verlag, Stuttgart 1990, S. 77-85. Abdruck der englischen Fassung in: *Current Dialogue*, Vol. 18, June 1990, pp. 12-20. Abdruck der deutschen Fassung: „Heilsverkündigung in einer Welt vieler Religionen. Überlegungen zu Dialog und Mission“, in: *Una Sancta* 45, Jg. 1, 1990, S. 20-27.
- „Sola Structura? Nach der Vollversammlung des LWB, 30. Jan. - 8. Febr. 1990“, in: *ÖR* 2, April 1990, 39. Jg., S. 218-225.
- „Verantwortung des Glaubens“, in: *Die Weltmission* Nr. 9 (Miteinander reden - miteinander teilen), EMW, Hamburg 1990, S. 45-49.
- „Missionstheologische Kommentierung zu dem Beitrag von Holger Jebens, Cargo-Kulte und Holy Spirit Movements. Zur Veränderungs- und Widerstandsfähigkeit der traditionellen Religion im Hochland von Papua Neuguinea“, *Anthropos* 85, 190: 403-413, in: *Anthropology and Mission*, H. 3, Anthropos Institute, St. Augustin 1991, S. 7-9.

- „Ein Diplomat mit Prinzipien“, in: Th. Ahrens (Hg.), in Zusammenarbeit mit Joachim Wietzke/Hans Joachim Kosmahl, *Vom Gehorsam des Glaubens. Paul-Gerhardt Buttler zum 60. Geburtstag*, Hamburg August 1991, S.11-15.
- „Bethlehem, Jerusalem und die Entdeckung des eigenen Körpers. Zum Beitrag polynesischer Missionare in der Christianisierung Ozeaniens“, in: Th. Ahrens (Hg.), in Zusammenarbeit mit Joachim Wietzke/Hans Joachim Kosmahl, *Vom Gehorsam des Glaubens. Paul-Gerhardt Buttler zum 60. Geburtstag*, Hamburg August 1991, S.17-27.
- “Women (and Men) in the Transition to Modern Melanesia”, in: *South Pacific Journal of Mission Studies*, Feb. 1991, pp. 21-26.
- „Zum Synkretismus melanesischer Volkskultur“, in: Hermann P. Siller (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*. Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, S. 62-83.
- „Probleme gegenseitiger Wahrnehmung. Einige Überlegungen zum Damaskuspapier“, in: *ZMR* 76 (1992) 1, S. 1-15.
- „Vorwort“, in: Th. Ahrens (Hg.), *Hans Jochen Margull: Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*, Perspektiven der Weltmission, Nr. 13. Verlag an der Lottbek, Hamburg 1992, S. 1.
- Zusammen mit Lothar Engel: „Passion der Mission. Einige Hinweise zu den missiologischen Aufsätzen von H.J. Margull“, in: Th. Ahrens (Hg.), *Hans Jochen Margull: Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*, Perspektiven der Weltmission, Nr. 13. Verlag an der Lottbek, Hamburg 1992, S. 16-22.
- „Der Konflikt mit der Volksreligion (Acta 14,8-18)“, in: *Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt*, 10. Jg., H. 3, Mai/Juni 1992, S. 34-36 (Predigt).
- „Die theologische Szene in Ozeanien“, in: *Verkündigung und Forschung* 37, H. 2, 1992, S. 67-91.
- „Der fremd gebliebene Freund. Ein HOMO NOVUS des 19. Jahrhunderts in Ozeanien“, in: *Studien zum Verstehen fremder Religionen*, hg. v. Jan Assmann/Theo Sundermeier, Bd. 5: *Den Fremden wahrnehmen*, Gütersloh 1992, S. 30-44.
- „Die Religion der Leute und das Evangelium. Einige Überlegungen zur Kontextualisierungsproblematik“, in: *Norddeutsche Mission*, Rundbrief Nr. 14, 1992, 23 S.
- “Probleme gegenseitiger Wahrnehmung. Einige Überlegungen zum Damaskuspapier“, erneut als: „Südafrika – die Konflikte der Welt in einem Land. Das ‚Damaskusdokument‘. Stimmen zu einer ökumenischen Anfrage der Armen an die Reichen“, in: *Dienste in Übersee* (Hg.), *dü Texte* 53, Hamburg 1993, S. 171-187.

- „Das Versprechen neuen Lebens. Zur Dynamik des Christentums in Ozeanien“, in: *ZMR* 77 (1993) 4, S. 263-287.
- „Von der Kontextualisierung des Christentums und der Synkretisierung seiner Botschaft in Ozeanien“, in: J. Wietzke (Hg.), *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1994, S. 79-88.
- Mit W.V. Lindner: „Kirche im Spannungsfeld von Ethnizität und moderner Lebenswelt. Notizen nach einer Reise nach Papua Neuguinea“, in: *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1994, S. 291-323.
- “Ecumenical Springtime. A personal look-back at MI as an ecumenical endeavour”, in: *Point* 19, Goroka 1994, pp. 70-77.
- „Christentum im Dialog der Kulturen. Eine westeuropäische Perspektive“, in: *ZMR* 79 (1995) 1, S. 27-42; und in: „Das Christentum und andere Religionen in Europa“, in: *LWB Dokumentation* Nr. 37, Genf 1995, S. 57-81; engl. Übersetzung in: “Christianity in a Multiplicity of Cultures. The European Context”, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien IKO*. Verlag für interkulturelle Kommunikation, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Aachen 1995, S. 52-76; (1988) koreanische Übersetzung (gekürzt), hg. v. Kim, Eun-soo, Jeon-ju University, *Institute of Christian Studies* 1998, No. 3, pp. 17-26; und in: “Christianity and Other Faiths in Europe”. Documentation from the Meeting: “Christianity and Other Faiths in Europe Today” 25.-29. August 1994, in: *LWF Documentation* No. 37, Geneva 1995, pp. 53-81.
- “The Promise of New Life. Some Remarks on the Dynamics of Christianity in Oceania”, in: *Catalyst*, Vol. 25, No. 2, Goroka 1995, pp. 188-194.
- „Volkszugehörigkeit und Nationalismus“. Eine Herausforderung für die Kirchen. Colombo 15. bis 19. November 1994“, in: *Ökumenische Rundschau* 2, 1995, S. 234-241.
- „Die Kinder des Manup. Cargo Kulte in Papua Neuguinea“, in: *Magische Welten. Kirche und Kulturen in Papua Neuguinea*. Missio, München 1995, S. 10-11.
- Mit Ingo Lembke: „Kultur und Evangelium“. Zum Studienprozess des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vorbereitung der kommenden Weltmissionskonferenz, in: *ZMiss* 2, 1995, S. 82-92.
- „Ozeanien: Das Versprechen neuen Lebens“, in: Karl Müller/Werner Ustorff (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte*. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. Kohlhammer, Stuttgart 1995, S. 150-180.
- „Fundamentalismus und Enthusiasmus. Einige Anmerkungen aus missionstheologischer Sicht“, in: *Weltmission Heute*, Nr. 19, EMW, Hamburg 1996, S. 66-90.

- Mit W.V. Lindner: „Kirche im Spannungsfeld von Ethnizität und moderner Lebenswelt. Notizen nach einer Reise nach Papua Neuguinea“, überarbeitete Fassung, in: *Missionsgeschichte Kirchengeschichte Weltgeschichte*. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1996, S. 301-323.
- “The Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service as an Ecumenical Endeavor”. SVD Festschrift, St. Augustin 1995, in: *Divine Word Missionaries in Papua New Guinea 1896-1996*. Festschrift VERBUM, Vo.. 37, H.1-2, 258 S., Steyler Verlag, Nettetal 1996, S. 177-187.
- „Editorial“, in: ZMR 80 (1996) 3, S. 177-178.
- „Geleitwort“ zu: *Christianity in Melanesia*, by Fr. Theo Aerts. UPNG Press, Port Moresby 1996, XI-XIV, 4 S. ms.
- „Geleitwort“ zu: Sun Xiao-Ping, *Logos und Dao*. Verlag an der Lottbek, Ammersbek 1996, S. 17-19.
- “Mission and Dialogue: Contradictory or Complementary?”, in: *The Irish Theological Quarterly*, Vol. 62, No. 4, 1996/97, pp. 315-330.
- „„Mission“ und „missionarisch“. Eine Standortbestimmung“, in: *Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland*, hg. v. Eckhart Jaschinski. Steyler Verlag, Nettetal 1997, S. 113-153.
- „Vorwort“, in: Th. Ahrens (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*. (Perspektiven der Weltmission Nr. 25). Verlag an der Lottbek, Hamburg 1997, S. 9-11.
- „Mission unter Missionen. Die ‚Jesusstory‘ im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung – eine Standortbestimmung“, in: Th. Ahrens (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*. (Perspektiven der Weltmission Nr. 25). Verlag an der Lottbek, Hamburg 1997, S. 15-51.
- Mit Justus Freytag/Fred Gardiner/Tim Schramm: „Religion und Gewalt. Ein Seminarbericht“, in: Th. Ahrens (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*. (Perspektiven der Weltmission Nr. 25). Verlag an der Lottbek, Hamburg 1997, S. 369-408.
- “Millenarianism in Christian Missions. A few historical reminders”, in: Pamela J. Stewart/Andrew Strathern (eds.), *Millennial Markers*. Centre for Pacific Studies, James Cook University of North Queensland, Townsville/Australia 1997, pp. 19-34.
- „„Geistliche Säuberungen‘ als Strategie kirchlicher Identitätssicherung? Ein Beispiel aus Ozeanien als Beitrag zum Programm des Ökumenischen Rates der

Kirchen zur Überwindung von Gewalt“, in: Dieter Becker (Hg.), *Ohne Streit kein Frieden? Konflikte in Partnerkirchen in Indien, Indonesien und Ozeanien*. Lembeck, Frankfurt/M. 1998, S. 101-135.

- “Theology – A Tool for Mission? Probing the theology-praxis relationship”, in: LWF (ed.), *Into the Third Millennium: Together in God’s Mission*. LWF, Geneva 1999, pp. 55-72. Abdruck in: *Catalyst*, Vol. 29, No. 1, 1999, pp. 7-31.
- „Nationalismus – ethnische Konflikte – Religion: Auch eine ökumenische Herausforderung!“, in: *Nation im Widerspruch. Aspekte und Perspektiven aus lutherischer Sicht heute*. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des DNK/LWB, hg. v. Helmut Edelmann/Niels Hasselmann im Auftrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, S. 171-180.
- “Mission and Unity. Crosscurrents in the Missiological Debate. A Review”, in: *Catalyst*, Vol. 29, No. 2, Goroka 1999, pp. 236-263.
- „Editorial“ zu ‚Religion und Gewalt‘, in: *ZMR* 83 (1999) 4, S. 257-262.
- „„Wir haben seinen Stern gesehen!“ Predigt-Meditation zu Mt. 2,1-12“, in: „... und folgten dem Stern“, Festgabe für Christian Krause zum 6. Januar 2000. Radius Verlag, Stuttgart 2000, S. 23-29.
- Abdruck: “Theology – A Tool for Mission? Probing the theology-praxis relationship”, in: Gnana Robinson (ed.), *Challenges and Responses. Church’s Ministry in the Third Millennium: Implication for Theological Education*. Asian Trading Corporation, Bangalore/India 2000, pp. 422-448.
- „Fronten der Kontextualisierungsproblematik. Eine westeuropäische Perspektive“, in: Dieter Becker et al. (Hg.), *FS Theo Sundermeier*. Erlanger Verlag, Bd. 1, Erlangen 2000, S. 227-241; Übersetzung ins Koreanische: in: *Jahrbuch der Hanshin Universität*, Seoul 2001.
- „Mission des Dialogs?“, in : *ZMiss* 1, 2000, S. 62-76.
- „Missionswissenschaft. Forschungsbericht“. Teil 1 in: *ThR* 65, H. 1, Febr. 2000, S. 38-77; Teil 2 in: *ThR* 65, H. 2, Juni 2000, S. 180-205.
- „Ökumenisches Lernen. Einige Anmerkungen zu seinen Möglichkeiten und Grenzen“, in: „*Um der Hoffnung willen*“. FS Wolfgang Grünberg, hg. v. Friedemann Green et al., EB Verlag, Hamburg 2000, S. 268-280.
- „Mission – ‚Lobby des Glaubens‘“, in: *Nordelbische Mission*, Aug./Sept. 2000, S. 2 (Meditation).
- „Mission – die andere Globalisierung“, in: *Ökumene – die andere Globalisierung*, hg. v. Vorbereitungsausschuss Themensynode der Nordelbischen Kirche, NMZ, Hamburg 2000, S. 126-128.

- „Reimer Speck zum 90. Geburtstag“, 5 S., in: *FS „Reimer Speck“*. NMZ, Hamburg 2000.
- “Mission – Globalization with a Difference”, in: *ZMR* 84 (2000) 4, S. 286-296.
- “On Grace and Reciprocity. A Fresh Approach to Contextualization with Reference to Christianity in Melanesia”, in: *IRM* LXXXIX, No. 355, Oct. 2000, pp. 515-528.
- „Miteinander leben – aber wie?“, Editorial, in: *ZMR* 85 (2001) 1, S. 1-2.
- Mitmachen beim Gestalten interkultureller Collagen: „Zur Mission der Entwicklungsdienste und zum Entwicklungsbeitrag der Missionen“, in: *Die Hoffnung heißt Leben. Entwicklung, Mission, Ökumene*. Dokumentation einer Konsultation in der Missionsakademie, 11.-13. Dezember 2000. EED Dokumentation, edp Entwicklungspolitik Materialien Nr. 1, 2001, S. 33-52.
- “Crosscurrents in the Missiological Debate. A Review”, in: *Quest for Justice. Perspectives on Mission and Unity*. Eds. George Mathew Nalunnakkal/Abraham P. Athyal ISPC, Delhi/NCCI, Nagpur/Gurukul/Chennai 2001, pp. 1-24.
- “Response” (to E. Mantovani), in: *IRM* XC, No. 359, Oct. 2001, pp. 462-466.
- “Über Träume vom ‚Dort-Sein‘ und die Herausforderung ökumenischen Reisens“, in: *125 Jahre Breklumer Mission 30 Jahre NMZ*, hg. v. Nordelbisches Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst Breklum, Hamburg 2001, S. 309-315.
- „Vom Rand langsam zur Mitte ...“, in: *Dankschrift für Klaus Wilckens*, AGDF Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden e.V., S. 3-4.
- „Das gute Leben miteinander. Zum Verständnis des Heils in melanesischen Cargo-Kulten“, in: *KIRCHE weltweit* Mitteilungsblatt, H. 2/2002, hg. v. Evangelisch Lutherisches Missionswerk, Leipzig, S. 14-15.
- “Melanesian Christianity between the Local and the Global”, in: *EXCHANGE Journal for Missiological and Ecumenical Research*, Vol. 31, No. 3 (2002), pp. 239-251.
- „Zur Zukunft von Missionswissenschaft. Praktische und systematische Überlegungen“, in: *Jenseits der Festungsmauern. FS Olaf Schumann*, hg. v. Ulrich Dehn/Klaus Hock, Erlangen 2003, S. 15-48.
- „Wo Ausnahmen zur Regel werden“, in: *FS Klaus M. Kodalle*, hg. v. Claus Dierksmeier, Bd. 2. Königshausen und Neumann, Würzburg 2003, S. 269-278.
- “Multiculturalism and Multireligiosity”. Some missiological remarks ..., in: *Theology and the Religions. A dialogue*. Consultation Aarhus University, May 13-15 2002, ed. by Viggo Mortensen. William Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2003, pp. 26-30.

- „Wir predigen nicht und selbst‘. Zum missionarischen Selbstverständnis heute“, in: Klaus Schäfer (Hg.), *Menschen in Gottes Mission*. Personal-Entsendungen und personale Zusammenarbeit in der Weltweiten Mission, Weltmission heute, Nr. 50, Hamburg 2003, S. 37-59.
- „Konversionen. Christwerden-Christsein in den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen im pazifischen Raum“, in: Thomas Schreijäck (Hg.), *Religionsdialog im Kulturwandel*. Interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgesellschaft. Waxmann Verlag, Münster 2003, S. 213-238.
- „Zur Praxisrelevanz der Missionswissenschaft“, in: *ZMiss*, 29. Jg., 3/2003, S. 163-185.
- Abdruck von: „Crosscurrents in the Missiological Debate. A Review“, in: *Journeys of Faith and Ministry. Missions, Theologies, Ministries*, ed. by Nestor D. Bunda et al., Institute for Advanced Theological Studies, Iloilo City/Philippines 2003, pp. 48-68.
- „Fundamentalismus und Enthusiasmus. Einige Anmerkungen aus missionstheologischer Sicht“, in: *Pro Ökumene Informationsdienst* 1/2004, S. 7-8; Auszug aus: Weltmission Heute, Nr. 19, EMW, Hamburg 1996, S. 66-90.
- „Theologisches Lernen Interkulturell. Zum Projekt ‚African Theological Training in Germany‘ der Missionsakademie an der Universität Hamburg“, in: Gemeinsam lernen in der fremden Heimat, *Weltmission Heute*, Studienheft 56, hg. v. EMW, Hamburg 2004, S. 38-50.
- „Verstehen wir uns richtig?“, in: *VisionMission*, Zeitschrift des Missionsseminars Hermannsburg, Nr. 19, 2004, S. 3-11.
- „Lutherische Kreolität. Lutherische Mission und andere Kulturen“, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, S. 421-451 (Abdruck aus: Mission nachdenken. Lembeck, Frankfurt/M. 2002, S. 111-146).
- „Geleitwort“: „Der Geist weht wo er will“, in: Samuel D. Johnson, *Schwarze Missionare - weiße Missionare*. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841-1949). Onken Verlag, Kassel 2004, S. 9.
- „Wohin nur mit den *job descriptions*? Beobachtungen und Überlegungen zum Personaleinsatz evangelischer Missionswerke in deren Partnerkirchen“, in: *Hochseilakt Nord-Süd-Einsatz*, EMW Dokumentation, Nr. 2, Hamburg 2005, S. 8-21 (Vorabdruck aus: Gegebenheiten. Lembeck, Frankfurt/M. 2005).
- „Versöhnung in der ökumenischen Diskussion. Interdisziplinäre Aspekte“, in: *ZMiss* 3/2005, S. 162-173.

- „Weder naiv überheblich noch verzagt. Christen und Kirchen in der ökumenischen Dekade „Gewalt überwinden“, in: *Verstrickt - aber im Aufbruch*. Reader zur Themensynode der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche vom 22. bis 24. September 2005, Hamburg 2005, S. 31-34.
- „Religiös motivierte Protest- und Anpassungsbewegungen in Melanesien als missionstheologisches und ökumenisches Problem“, in: Andreas Heuser/Wolfram Weiße (Hg.), *Neue religiöse Bewegungen in internationaler Perspektive*, Aachen 2005, S. 15-28 (geringfügig bearbeiteter Abdruck aus: *WOK MISIN*, 100 Jahre deutsche Mission in Papua-Neuguinea. Dokumentation einer Tagung des Missionskollegs, Neuendettelsau 1986, S. 51-65).
- „Geistesgegenwart“, in: *FS Joachim Wietzke*, hg. v. Carola Kienel et. al, Frankfurt/M. 2005, S. 39-45.
- „A Social Activist“, in: *Living the Faith. Memorabilia of an Ecumenist Dr. K. Rajaratnam*, hg. v. Ella Sonawane/Enid Andrews, 2005.
- „Magie und Aufklärung. Überlegungen zur ökumenischen Beziehungsproblematik“, in: *Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*, FS Helmut Obst, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005, 176-184.
- „Vom Charme der Gabe“, *ZThK*, 103, H. 4, Dez. 2006, 568-594.
- „Satan ist wie ein böser Wind. Wahrnehmungen des Bösen in der protestantischen Mission“, in: *ZMiss*, 1-2/2006, Frankfurt/M.
- Chancen und Grenzen der Kirche im Umgang mit Gewalt, in: *Lernort Gemeinde*, H. 1, 2006, 9-12.
- „Lutheran Mission and Other Cultures“, in: *Missionalia* 55, 2006, 85-98, Gregoriana, Rom.
- Reconciliation - Leitmotiv of Christian Mission, in: *Ecumenics from the Rim. Exploration in Honour of John D'Arcy May*, Hamburg 2007, 345-353.
- „Christentum in Papua- Neuguinea - Geschichte und Gegenwart“, *Arbeitsbuch zum Weltgebetstag, Viele sind wir doch in Christus eins. Ideen und Informationen*, Aachen, 2008, 54-61.
- „Friedensarbeit in Stammesfehden. Ein Fallbeispiel aus Papua Neu-Guinea“. *Arbeitsbuch zum Weltgebetstag, Viele sind wir doch in Christus eins. Ideen und Informationen*, Aachen, 2008, 94-98.
- Rückblick und Ausblick, in: Werner Kahl/Michael Biehl/Daniel Chiquete/Sabine Förster (Hg.), *Mission interkulturell*, FS zum fünfzigjährigen Bestehen der Missionsakademie, Aachen 2008, 173-181.

- „Warum Mission? Thesen und Anstöße“, Mission. Studentexte Reportagen Hintergründe, Materialheft 1, Hg. Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2008, 9-10, Textheft Mission zu www.mission.de
- “Zum Antikorruptionsdiskurs in den evangelischen Missionswerken“, in: Interkulturelle Theologie, *ZMiss* 4/2009, 329-345.
- “Zum Antikorruptionsdiskurs in den evangelischen Missionswerken“, in: *Habari* 4, 2008, hg. Tanzania – Network e.V. Berlin 2009, 41-51.
- "Practical Steps Need to be Taken When Studying Issues of Sorcery and Witchcraft" in: *Catalyst* Social Pastoral Journal for Melanesia Vol. 40, No. 1, 2010, 123-130.
- “Das Versprechen eisgekühlter Coca-Cola. Rekontextualisierung moralischer Codes bei Migranten in Papua Neuguinea“ in: FS Wolfgang Grünberg, Theologie der Stadt. Zusammenleben als Fluch und Geschenk Gottes, hg. v. Christian Bingel/Hans-Martin Gutmann et al., Berlin 2010, 18-21.
- “Contextualisation in the Ecumenical Debate“, in: *Mizoram Journal of Theology* Vol 1, No. 3, July-December 2010, 62-82.
- "Zum Antikorruptionsdiskurs in den evangelischen Missionswerken", in: *Weltmission heute* Nr. 72, hg. v. Evangelisches Missionswerk in Hamburg, 2011, 26-41 Abdruck aus: Interkulturelle Theologie *ZMiss* 4/2009, 329-345.
- "Accusations of Witchcraft and the Formation of Death Squads. Considerations of a pastoral theological nature", transl. by Maurice McCallum and Cynthia Lies, *Catalyst* Vol. 41, No. 2, 2011, 122-143.
- "Interrupting Violence in a Postcolonial Society: A Case Study from Papua New Guinea", in: Andrea Biehler/Christian Bingel/Hans-Martin Gutmann (Hg.), *After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation*, Ev. Verlagsanstalt Leipzig 2011, 180-197.
- "Gewaltunterbrechung durch religiöse Verbundenheit? Zum Gespräch mit Hans-Martin Gutmann" in: *GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder* hg. mit Werner Kahl, *Beiheft Interkulturelle Theologie* NF 15, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2012, 67-97.
- "Gabentausch als Gewaltunterbrechung", in: *GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder* hg. mit Werner Kahl, *Beiheft Interkulturelle Theologie* NF 15, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2012, 98-125.
- "Hexereibeschildigungen und Hinrichtungsbündnisse im Kontext – pastoraltheologische Überlegungen", in: *GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder* hg. mit Werner Kahl, *Beiheft Interkulturelle Theologie* NF 15, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2012, 126-153.

- “Erwägungen zur neuen Missionserklärung des ÖRK: Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes, Proposal for a new Affirmation on Mission and Evangelism, submitted by the Commission on world Mission and Evangelism (CWME)”, in: *ÖR* 62, H. 2/2013, 200-214.
- Abdruck in: *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*, Theologische Impulse aus der Missionsakademie 4, Hamburg 2013, 13-26.
- Meditation Gen. 28,11f. in: "... und den Mond als Licht für die Nacht. Andachten zur Nacht im Kirchenjahr. FS für Hans-Martin Gutmann zum 60. Geburtstag hg. von Inge Kirsner, Ilona Nord, Harald Schroeter-Wittke, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 237-240.
- "Accusations of Witchcraft and the Formation of Death Squads. Considerations of a pastoral theological nature", transl. by Maurice McCallum and Cynthia Lies, Nachdruck aus: *Catalyst* Vol. 41, No. 2, 2011, S. 122-143, in: Werner Kahl/Gabriele Lademann-Priemer (Hg.), *Lebensstörungen und Heilungen. Traditionelle Verfahren des In-Ordnung-Bringens von Christus bis Mamie Wata*, Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie Bd. 1, Hamburg 2013, 110-132.
- “Probleme des Verstehens über kulturelle ‚Grenzen‘ hinweg. Vier erfahrungsnahe Schlaglichter“, in: *ZMiss - Zeitschrift für Interkulturelle Theologie* 40, 1/2014, 8-30.
- "Zur Entstehung und zu den Anfängen von ATTiG" in: *Gemeinsam Kirche-Sein: Wohin führt die Reise, Theologische Impulse der Missionsakademie* No. 7, hg. v. der Missionsakademie an der Universität Hamburg 2014, 13-20.
- „Hexenwahn“ in: *weltbewegt* März/Mai 2015, 24-27.

Bücher und wissenschaftliche Textausgaben

- *Die Ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961. Darstellung und Kritik.* Diss. maschinenschriftlich, Hamburg 1969, 297 S.
- *Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien.* Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 4, Erlangen 1986, 280 S.
- *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielficht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien.* LIT Verlag, Hamburg/Münster 1993, 179 S.

- *Grace and Reciprocity. Missiological Studies.* Melanesian Institute, Goroka. Point Book 26 Series, Melanesian Institute, Goroka 2002, 379 pp.
- *Mission nachdenken. Studien.* Lembeck, Frankfurt/M. 2002, 232 S.
- *Gegebenheiten. Missionswissenschaftliche Studien.* Lembeck, Frankfurt/M. 2005, 342 S.
- *Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell,* Frankfurt/M. 2008, 292 S.
- *Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge,* Lembeck, Frankfurt/M. 117 S.
- *Einwürfe. Missionswissenschaftliche Studien.* SITMA 6, Missionshilfverlag, Hamburg 2015, 148 S.

Herausgeberschaften

- Th. Ahrens (content editor)/Kevin Murphy, executive editor), *The Church and Adjustment Movements*, Goroka 1974, 216 pp.
- Th. Ahrens/W.J. Hollenweger (Hg.), *Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik. Wiederentdeckung des Mythos für den christlichen Glauben.* Lembeck, Frankfurt/M. 1977, 124 S.
- Th. Ahrens/J. Knight (eds.), *Christ in Melanesia. Exploring Theological Issues*, Goroka 1977. 262 pp.
- Th. Ahrens (ed.), *Lukluk na Glasim. Ol wok bilong ELC-PNG*, Goroka 1977, 229 pp.
- Th. Ahrens (ed.), *The Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea. Report on a Fact Finding Survey*, Goroka 1977, 230 pp.
- Th. Ahrens (ed.), *Sios I Laik Sut Long Mak. Ol Distrik bilong ELC-PNG I bung na toktok long rediim sios long wok bilong tumora*, Goroka 1977 (Pidgin), 77 pp.
- Th. Ahrens (ed.), *Sios I Laik Sut Long Mak. Ol Distrik bilong ELC-PNG I bung na toktok long rediim sios long wok bilong tumora*, Goroka 1977, English translation.
- Th. Ahrens (Hg.), in Zusammenarbeit mit Joachim Wietzke/Hans Joachim Kosmahl, *Vom Gehorsam des Glaubens. Paul-Gerhardt Buttler zum 60. Geburtstag*, Hamburg August 1991, 248 S.

- Th. Ahrens (Hg.), *Hans Jochen Margull: Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*, Perspektiven der Weltmission, Nr. 13. Verlag an der Lottbek, Hamburg 1992, 375 S.
- Th. Ahrens (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*. (Perspektiven der Weltmission Nr. 25). Verlag an der Lottbek, Hamburg 1997, 486 S.
- *GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder*, hg. mit Werner Kahl, *Beiheft Interkulturelle Theologie* NF 15, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2012, 220 Seiten.

Rezensionen

- Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation History, Politics and Salvation*. Orbis Books, Maryknoll/New York, 323 pp., in: *Catalyst*, Vol. 4, Nr. 4, Goroka 1974, pp. 75-78.
- Nihal Abeysingha, *A Theological Evaluation of Non-Christian Rites with a Foreword by Dom Cyprian Vagaggini, O.S.B.* Verlag: Theological Publications in India, in: *EMZ*, Jg. VI, 1980, H. 3, S. 188-189.
- Hal B. Levine/Marlene Wolfzahn Levine, *Urbanization in Papua New Guinea. A Study of Ambivalent Townsmen*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, in: *EMZ*, Jg. VI, 1980, H. 3, S. 189-190.
- Peter J. Hemenstall, *Pacific Islanders under German Rule. A Study of the Meaning of Colonial Resistance*. Australian National University Press, Eurospan LTD, 3 Henrietta St., London WC2E 8LU, England, in: *EMZ*, Jg. VI, 1980, H. 4, S. 252-254.
- Pauline Grützner, *Justice and Development for Papua New Guinea*, with an introduction by Fr. John Momis, MP, in: *ZMiss* IX, 1, 1983, S. 60-61.
- John Garrett, *To Live among the Stars. Christian Origins in Oceania*. WCC, Suva, 1982, in: *Jahrbuch Ev. Mission*, 1983, S. 170-173.
- John Garrett, *A Way in the Sea. Aspects of Pacific Christian History with Reference to Australia*. The J.D. Northey Memorial Lectures, 1980. Spectrum Publications, Melbourne 1982, 73 S., in: *Zeitschrift für Mission*, Jg. X, H. 2, 1984, S. 121-123.
- Donald McGregor, *The Fish and the Cross*, Point Series No. 1, Goroka 1982, 2. Aufl., 139 S., in: *Zeitschrift für Mission*, Jg. X, H. 2, 1984, S. 127.

- Wilhelm Fugmann (Hg.), Christian Keyßer. Bürger zweier Welten. Hänßler Verlag, Neuhausen/Stuttgart 1985, in: *Nordelbische Mission*, Nr. 4, April 1985, S. 14.
- Carl Loeliger/Garry Trompf, New Religious Movements in Melanesia. University of the South Pacific, University of Papua New Guinea, 1985, 184 S., in: *ZMiss* 2, 1987, S. 121.
- Gernot Fugmann (ed.), The Birth of an Indigenous Church: Letters, Reports, Documents of Lutheran Christians in Papua New Guinea. Point Series No. 10. Melanesian Institute, Goroka 1986, 276 S., in: *ZMiss* 3, 1987, S. 189-190.
- Garry Trompf, The Gospel is not Western. Black Theologies in the South-West Pacific. Orbis Books, Maryknoll 1987, 213 S.;
- John D'Arcy May (ed.), Living Theology in Melanesia: A Reader. Melanesian Institute, Goroka 1985, Melanesian Journal of Theology, Association of Theological Schools, Port Moresby (seit 1985), 310 S., in: *ZMiss* XIII, 1987, S. 247-249.
- Ralph R. Covell, Confucius, The Buddha And Christ. A History of the Gospel in Chinese. Orbis Books, Maryknoll/New York 1986, 285 S., in: *Jahrbuch Mission* 1988, hg. v. J. Wietzke, Missionshilfe Verlag, Hamburg 1988, S. 214-216.
- Eleonore Smith Bowen (Laura Bohannon), Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman. Rowohlt, Reinbek 1987, 347 S. (rororo) 5851, in: *ZMR* 73 (1989) 1, S. 95-96, und in: *Jahrbuch Mission* 1989, hg. v. J. Wietzke, Missionshilfe Verlag, Hamburg 1989, S. 198-200.
- Friedrich v. Krosigk/Günter Rath/Wolfgang Leidhold, Südsee - Inselwelt im Umbruch. Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften Bd. 44, Erlangen 1988, in: *ZMiss* 4, 1989, S. 249-251.
- Bernard Narokobi, Lo bilong yumi yet. Law and Custom in Melanesia, ed. by Ron Crocombe/John May/Paul Roche. The Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service and the University of the South Pacific, Suva/Fiji 1989, in: *ZMiss* 4, 1989, S. 250-252. Englische Übersetzung in: *Lutheran Theological Journal*, Adelaide 1990.
- Werner Kohler, Umkehr und Umdenken. Grundzüge einer Theologie der Mission, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 56. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M./Bern/New York 1988, mit einer Einleitung v. F. Hahn, hg. v. Jörg Salaquarda, 292 S., in: *ZMiss* 2, 1990, S. 119-120.
- Colin Mackerras, Western Images of China. Oxford University Press, Hongkong/Oxford/New York 1989, 337 S., in: *ZMR* 74 (1990) 3, S. 251.

- Herwig Wagner/Gernot Fugmann/Hermann Janssen (Hg.), Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch (Erlanger Taschenbücher 93), Freimund, Neuendettelsau, Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1989, 464 S., Bildanhang, in: *ZMR* 74 (1990) 3, S. 254-256.
- Rainer Hörig, Selbst die Götter haben sie uns geraubt. Indiens Adivasi kämpfen ums Überleben. Gesellschaft für bedrohte Völker, Göttingen 1990, 122 S., in: *Die Weltmission* Nr. 5, 1990, S. 33.
- Tony Swain/Deborah Rose (ed.), Aboriginal Australians and Christian Missions. Ethnographic and Historical Studies. Australian Association for the Study of Religions, Special Study No. 6, Adelaide 1988, 489 S.;
- Erich Kolig, Dreamtime Politics. Religion, World View and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1989, 161 S.;
- David Robie, Blood on their Banner. Nationalist Struggles in the South Pacific. Pluto Press and ZED Books, London 1989, 313 S.; in: *ZMR* 74 (1990) 9, S. 315-318.
- Yayori Matsui, Women's Asia. ZED Books LTD, London 1987, in: *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1991, S. 205-206.
- Günther Renck, Contextualization of Christianity and Christianization of Language. A Case Study from the Highlands of Papua New Guinea. Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 5, Erlangen 1990, 316 S., in: *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1991, S. 200-203.
- Sutarman Soediman Partonadi, Sadrach's Community and its Contextual Roots. A Nineteenth Century Expression of Christianity, Amsterdam/Atlanta 1990, in: *ThLZ*, 116. Jg., 1991, Nr. 9, Sp. 706-707.
- Hermann Strauss, The Mi-Culture of the Mount Hagen People Papua New Guinea. Translated by Brian Shields. Ed. by Gabriele Stürzenhofecker/Andrew Strathern, Dept. of Anthropology, University of Pittsburgh 1990, in: *South Pacific Journal of Mission Studies*, Herbst 1991.
- Jonathan J. Bonk, Missions and Money. Affluence as a Western Missionary Problem. American Society of Missiology Series No. 15, Orbis Books, Maryknoll/New York 1991, 170 S., in: J. Wietzke (Hg.), *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1992, S. 240-244.
- David Martin, Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. Basil Blackwell, Oxford 1990, 352 S., in: J. Wietzke (Hg.), *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1992, S. 253-254.
- William Jenkinson/Helen O'Sullivan (eds.), Trends in Mission. Towards the Third Millennium. Essays in Celebration of Twenty-Five Years of Sedos. Orbis

Books, New York 1991, 419 S., in: J. Wietzke (Hg.), *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1992, S. 237-238.

- Ludwig Bertsch (Hg.), Was der Geist der Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. Herder, Basel/Freiburg/Wien 1991, Bd. 15 der Reihe Theologie der Dritten Welt, 214 S., in: *ZMR* 76 (1992), S. 309-311.
- Klauspeter Blaser, Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer theologischen Erklärung. Ökumenische Existenz heute, Nr. 7. Chr. Kaiser Verlag, München 1991, in: *ZMR* 76 (1992), S. 311-313.
- Hermann Vierling, Hermeneutik Stammesreligion Evangelium. Interkulturelle Kommunikation bei den Kendayan. Missionswissenschaftliche Forschungen 23, Gütersloh 1990, 469 S., in: *ZMR* 76 (1992) 3, S. 238-239.
- Jörg Wassmann (Hg.), Abschied von der Vergangenheit. Ethnologische Berichte aus dem Finisterregebirge in Papua New Guinea. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1992, 262 S., in: *ZMR* 80 (1996) 3, S. 239-240.
- Charles Scriven, The Transformation of Culture. Christian social ethics after H. Richard Niebuhr, mit einem Vorwort von James H. McClendon. Jf. Herald Press, Scottdale/Pennsylvania/Kitchener Ontario 1988, 224 S.;
- Stanley Hauerwas/William H. Willimon, Resident Aliens. A provocative Christian Assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong. Abingdon Press, Nashville 1989 (1991 6. Aufl.), 175 S.;
- Charles R. Taber, The World is Too Much With Us. "Culture" in Modern Protestant Missions. Mercer Press, Macon/Georgia 1991, 208 S.;
- Kenelm Burrige, In The Way: A Study of Christian Missionary Endeavours. The University of British Columbia Press, 6344 Memorial Road, Vancouver BC Canada V6T 1Z2, 232 S., in: *ZMiss* 2, 1993, S. 123-126.
- Horst Rzepkowski, Lexikon der Mission. Geschichte Theologie Ethnologie. Verlag Styria, Graz/Wien/Köln 1992, 470 S., in: *ZMiss* 1993.
- Roger Schroeder, Initiation and Religion. A Case Study from the Wosera of Papua New Guinea. Studia Instituti Anthropos No. 46, Fribourg 1992, 326 S., in: *ZMR* 80 (1993) 2, S. 172.
- Josefina Huppertz, Ein Beispiel katholischer Verlagsarbeit in China. Eine zeitgeschichtliche Studie. Studia Instituti Missiologici, Societas Verbi Divini, Nr. 54. Steyler Verlag, St. Augustin 1992, 167 S., in: *ThLZ* 118, 1993, Nr. 9, Sp. 786.
- Theo Sundermeier/Volker Küster (Hg.), Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext. Studia Instituti Missiologici, Societas Verbi Divini, Bd. 51, 1991, 100 S., in: *ZMR* 78 (1994) 3, S. 244-245.

- John Garrett, *Footsteps in the Sea. Christianity in Oceania to World War II.* Suva/Geneva 1992, XII plus 514 S., in: J. Wietzke (Hg.), *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1994, S. 212-214.
- Garry W. Trompf, *Payback - The Logic of Retribution in Melanesian Religions.* Cambridge University Press 1994, XX and 545 pp., in: *ZMiss* 1, 1995, S. 61-62.
- Theo Aerts (ed.), *The Martyrs of Papua New Guinea. 333 Missionary Lives Lost During World War II.* UPNG Press, Port Moresby 1994, 276 pp., in: *IBMR*, Vol. 19, No. 3, July 1995, p. 139. Deutsch in: *ZMR* 80 (1996) 4, S. 294.
- José de Mesa, *Maginhawa - den Gott des Heils erfahren. Theologische Inkulturation auf den Philippinen.* Herder, Reihe Theologie der Dritten Welt, Bd. 17, hg. v. Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Ludwig Bertsch, Freiburg/Basel/Wien, 240 S., in: *ZMR* 79 (1995) 1, S. 176-179.
- Hans Fischer, Weiße und Wilde. Erste Kontakte und Anfänge der Mission. Materialien zur Kultur der Wampar Papua New Guinea, Bd. 1. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1992, 230 S., in: *ZMR* 79 (1995) 1, S. 69-70.
- Karl H. Federschmidt, *Theologie aus asiatischen Quellen. Der theologische Weg CHOAN SENG SONG'S vor dem Hintergrund der asiatischen ökumenischen Diskussion. Mit einem Vorwort von Konrad Raiser.* Beiträge zur Missionswissenschaft und interkulturellen Theologie, Bd. 7, LIT Verlag, Münster/Hamburg 1994, in: *ThLZ*, 120. Jg., 1995, Nr. 12, Sp. 1140-1142.
- Martin Üffing, *Die deutsche Kirche und Mission. Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche.* *Studia Instituti Missiologici* Nr. 60, Steyler Verlag, Nettetal 1994, 285 S., in: *ThLZ* 120, 1995, Nr. 9, Sp. 848-849.
- Heinrich Balz, *Where the Faith has to Live. Studies in Bakossi Society and Religion. Part II: The Living, the Dead and God*, in 2 Bänden, XV und 421 S. mit 3 Karten und XII und 430 S. mit 7 Karten: *Living Together*, in: *Jahrbuch Mission*, Hamburg 1995, S. 236-239.
- Jörg Wassmann (Hg.), *Das Ideal des leicht gebeugten Menschen. Eine ethnokognitive Analyse der Yupno in Papua Neuguinea.* Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1993, XIII plus 246 S., in: *ZMR* 80 (1996) 3, S. 239-240.
- Wolf-Michael Lüking, *Vom Unwesen der Magie. Annäherung an die Fremde. Über den sogenannten Todeszauber im Südwestpazifik.* LIT, Göttingen 1993, in: *ZMiss* 1, 1996, S. 58-59.
- *Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity.* Ed. by F.J. Verstraelen/A. Camps/L.A. Hoedemaker/M.R. Spindler/J.D. Gort. Eerdmans, Grand Rapids MI 1995, V, 498 S., in: *Theologische Revue* 93, 1997, Nr. 2, S. 154-157.

- Wilhelm Fugmann, Laß dein Brot übers Wasser fahren. Chronik einer wunderbaren Reise. Verlag Walter E. Keller, Treuchtlingen 1996, in: *Nordelbische Mission* 2, 1997, S. 30.
- Manfred Ernst, The Role of Change in the Rise and Development of Religious Groups in the Pacific Islands. Beiträge zur Missionswissenschaft und interkulturellen Theologie, Bd. 8, LIT Verlag, Hamburg 1995, XVII plus 355 S., (zuvor veröffentlicht als: 'Winds of Change'. Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands. Pacific Conference of Churches, Suva/Fiji 1994, XVII plus 357 S.), in: *ThLZ* 122 (1988), Nr. 2, 210-211.
- Friedrich Valjavec, Wege der Tradition. Aspekte kultureller Wechselbeziehungen in Vanuatu und Neukaledonien (Südpazifik). Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1995, 526 S., in: *ZMR* 82 (1998) 1, S. 74-75.
- John Garrett, Where Nets Were Cast. Christianity in Oceania since World War II. Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, in association with World Council of Churches, Suva and Geneva 1977, 499 S., in: *Jahrbuch Mission*. Hamburg 1988, S. 257-258.
- Gerald H. Anderson/Robert T. Cotte/Norman A. Horner/James M. Philips (Eds.), Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movements (American Society of Missiology Series No. 19). Orbis Books, New York 1998, XVII plus 654 S., in: *ZMR* 82 (1998) 2, S. 123.
- Maria Dlugosz SSPS: Mae Enga Myths and Christ's Message. Fullness of Life in Mae Enga Mythology and Christ the Life (Jn 10:10), Studia Instituti Missiologici, Societas Verbi Divini Nr. 66. Steyler Verlag, Nettetal 1988, XII plus 320 S., in: *ThLZ* 15 (2000) 3, Sp. 340-342.
- Felix Mabiala ma Kubula, Erlösung und Entwicklung der Völker. Die Problematik der Gewalt, der Inkulturationsprozeß in Schwarzafrika und die Neugeburt zum Leben in Fülle. Verlag Josef Duschl, Reihe Theologia Actualis, Bd. 1, Winzer 1998, 476 S., in: *ZMR* 85, H. 2/3 (2001) m S. 218, *ZMR* 85, H. 2/3, 216f.
- Numuc Z. Kemung, Nareng-Gareng. A Principle for Mission in Papua New Guinea. World Mission Script 5, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 1988, 228 S., in: *ZMR* 85, H. 2/3, 216 f.
- Werner Ustorf, Sailing on the next Tide. Missions, Missiology and the Third Reich. Peter Lang, Frankfurt/M. 2000, in: *ThLZ*, 127. Jg., H. 12, Dezember 2002, S. 1372-1375.
- Thomas Schreijäck (Hg.), Menschwerden im Kulturwandel. Kontext kultureller Identität als Wegmarken kultureller Kompetenz. Exodus, Luzern 1999, 528 S., in: *ZMR* 87 (2003) 4, S. 308-310.

- Giancarlo Collet, ‚... bis an die Enden der Erde‘. Grundfragen der Missionswissenschaft. Herder, Freiburg/Basel/Wien 2002, 284 S., in: *ZMiss* 1-2/2003, 29. Jg., S. 117-120.
- Francois Jullien, Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens. Merve Verlag, Berlin 2002, 194 S., in: Menschen mit einer Mission, *Jahrbuch Mission* 2003, hg. v. EMW Hamburg, Missionshilfe Verlag 2003, S. 249-250.
- Ilaita S. Tuwere, Vanua. Towards a Fijian Theology of Place. Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, College of St. John the Evangelist 2002, 245 S., in: *ZMiss* 3/2003, S. 260-263.
- Dieter Klein (Hg.), Jehova se nami nami – Die Tagebücher der Johanna Diehl. Missionarin in Deutsch-Neuguinea 1907-1913, Wiesbaden 2005, in: *ThLZ*, 101, H. 6, Juni 2006, 808.
- Roman Malek (Hg.), The Chinese Face of Jesus Christ, Vol. 2, Monumenta Serica Monograph Series L/2, Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, Sankt Augustin, Steyler Verlag, Vol. L/3a, Nettetal 2005, in: *ThLZ*, 131. Jg. H. 9, Sept. 2006, 1078-1083.
- Hans Reithofer, The Python Spirit and the Cross. Becoming Christian in a highland community of Papua New Guinea, in: *Göttinger Studien zur Ethnologie* Bd. 16, Lit Verlag Berlin 2006, in: *ZMiss* 1, 2006, 88-89.
- Artur Bogner, Bernd Holtwick, Hartmann Tyrell (Hrsg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Ergon Verlag, Reihe: Religion in der Gesellschaft, hg. v. Detlef Pollack, Hartmann Tyrell et al., Würzburg 2004, 760 S. *ThLZ*, 132. Jg. H. 6, Juni 2007, 726-729.
- Anke Draude, Der blinde Fleck der Entwicklungstheorie. Von der Unüberwindbarkeit der Modernisierungstheorie im Korruptionsdiskurs, Hamburg 2007, 103 S., *ZMiss* 2/2008, 234-235.
- Franco Zocca, Melanesia and its Churches, Past and Present Melanesian Institute Goroka, Papua New Guinea 2007, 218 S., in: *ThLZ* 133 (2008), 11, 1278.
- Delgado, Mariano u. Vergauwen, Guido (Hrsg): Interkulturalität Begegnung und Wandel in den Religionen, W. Kohlhammer, Stuttgart 2010, 357 S. ISBN 978-3-17-021033-2, Band 5 Religionsforum hg. v. Urs Altermatt/Mariano Delgado/Guido Vergauwen, *ThLZ* 136 (2011), 381-383.
- Michael Press: Kokosnuss und Kreuz. Geschichten von Christen im Pazifik. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2010, in: *ZMiss* 4/2011, 419-422.

- Dieter Becker, *Besseres aus Gewalt. Interkulturelle Studien aus Religion, Kirche und Gesellschaft*, hg. v. Moritz Fischer, ISBN 978-3-87476-616-6. Frankfurt/M. Lembeck 2010, *ZMiss* 1-2, 2012, 197-199.
- Bünker, Arnd/Mudanjohl, Eva/Weckel, Ludger/Suermann, Thomas (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern, 2010, 268 S. ISBN 978-3-7867-2850-4, in: *ThLZ* 137 (2012) 7/8, 876-´878.
- Fernando Enns, *Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie, Neukirchener Theologie. Theologische Anstöße Bd. 4*, hg. v. Michael Beintker et al., Neukirchen-Vluyn 2012, 391 S., ISBN 978-3-7887-2556-3, in: *ZMiss* 3/2012 (38 Jg.) 370-373.
- Oliver Herbert: *Todeszauber und Mikroben. Krankheitskonzepte auf Karkar Island, Papua-Neuguinea*, Dietrich Reimer Verlag Berlin 2011, ISBN 978-3-496-02829-1, 352 S., *ZMiss* 39, 1-2/2013, 141-145.
- Timothy Yates, *The Conversion of the Maori. Years of Religious and Social Change, 1814-1842*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2013, 150 S., 23, *Studies in the History of Christian Missions*, ISBN 978-0-8028-6945-6, Kart., *ThLZ* 139 (2014), 9, Sp 1092-1093.

Lexikonartikel

- „M e y e r, Heinrich Johann August“, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Neue Deutsche Biographie*. Dunker & Humblot, Berlin 1994, Sp. 349-350.
- „Chiliastische Missionen“, in: *LThK*, Bd. II (1994), Sp. 1049-1091.
- „Freikirchliche Missionen“, in: *LThK*, Bd. IV (1994), Sp. 116.
- „Evangelikale Missionen“, in: *LThK*, Bd. III (1995), Sp. 1032-1033.
- „Keysser, Christian“, in: *LThK*, Bd. V (1996), Sp. 1422.
- „Ahnen - Ahnenverehrung: Missionswissenschaftlich“, in: *RGK*, 4. Aufl., Bd. 1, Sp. 230-131.
- „Margull, Hans Jochen“, in: *LthK*, Bd. VI (1997), Sp. 1316.
- „Mott, John Raleigh“, in: *LThK*, Bd. VII (1998), Sp. 505.
- „Bergmann, Wilhelm“, in: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New Haven 1998, p. 56f.

- “Margull, Hans Jochen”, in: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New Haven 1998, p. 432f.
- “Strauss, Hermann”, in: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New Haven 1998, p. 646f.
- „Ozeanien: Missions- und Kirchengeschichte“, in: *LThK*, Bd. 7 (1998), Sp. 1242-1244.
- „Jensen, Christian“, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 4, Sp. 413.
- „Keysser, Christian“, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 4, Sp. 948f.
- „Lawes, William George“, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 5, Sp. 124f.
- „Papua-Neuguinea“, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 6, Sp. 904-906.
- „Schleswig-holsteinische ev.-luth. Missionsgesellschaft“, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 7, Sp. 923.
- „Mission/Missionswissenschaft“, in: *Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe*. Reclam, Stuttgart 2004, S. 202-205.
- „Volksfrömmigkeit/Volksreligion: Christentum, 3. Missionswissenschaftlich“, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 8, 2005, Sp. 1177-1179.
- „Traum - missionswissenschaftlich“, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 8, Sp. 572-573.
- "Kontext“, in: Beate-Irene Hämel/Thomas Schreijäck (Hg.) *Basiswissen Kultur und Religion, 101 Grundbegriffe für Unterricht, Studium und Beruf* Kohlhammer, Stuttgart 2007, 80-82.
- “Papua New Guinea, Religion Past and Present” (*Encyclopedia of Theology and Religion* Vol. 9, 515-516 (Übersetzung *RGG*, 4. Aufl.,))
- "Schleswig-Holsteinische evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft" (Mission Society of Schleswig-Holstein), in: *RPP*, Vol. 11, 493.

Übersetzungen

- Übersetzung (aus dem Englischen: „Can Churches be Compared?“, Research Pamphlet No. 7, WCC, Genf 1969).
- Übersetzung: „Erzählung des Tanok Galopi aus Bongu, Astrolabe Bay: Der Mythos von den ungleichen Brüdern Manuba und Kilibob“, in: *Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik*, op. cit., (aus dem neomelanesischen Pidgin). Lembeck, Frankfurt/M. 1977, S. 73-79.

Interviews

- „Wenn dieser Krieg vorbei sein wird – was dann?“, in: *Hamburger Morgenpost*, Redaktionsüberschrift: Ein Kampf Reiche gegen Arme, 6. Februar 1991, 34 (MKL).
- „Einstehen für das, was man sagt. Die Kirche zwischen Glücksreligion und dem Evangelium“, in: *Nordelbische Kirchenzeitung*, 17. März 1991, S. 6, Interview.
- „Die Begegnungsarbeit mit China soll lebendig bleiben“, in: *Aktuelle China Nachrichten*, Nr. 67, März 2004, S. 1-6.

Nachweise

- "Wo Ausnahmen zur Regel werden", in: *FS Klaus M. Kodalle*, hg. v. Claus Dierksmeier, Bd. 2, Würzburg 2003, 269-278. (überarbeitet)
- "Erwägungen zur neuen Missionserklärung des ÖRK: Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes, Proposal for a new Affirmation on Mission and Evangelism, submitted by the Commission on world Mission and Evangelism (CWME)", in: *ÖR* 62, H. 2/2013, 200-214 (Abdruck in: *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*, Theologische Impulse aus der Missionsakademie 4, Hamburg 2013, 13-26.)
- "Probleme des Verstehens über kulturelle ‚Grenzen‘ hinweg. Vier erfahrungsnahen Schlaglichter“, in: *ZMiss - Zeitschrift für Interkulturelle Theologie* 40, 1/2014, 8-30.