



DISKUSSIONSBEITRAG

Die Macht der Religionen

Herausforderung für Kirche und
Gesellschaft in Afrika

Impressum

Herausgeber

Brot für die Welt - Evangelischer
Entwicklungsdienst
Evangelisches Werk für Diakonie
und Entwicklung e. V.

Caroline-Michaelis-Straße 1
10115 Berlin, Germany

Telefon +49 30 65211 0
info@brot-fuer-die-welt.de
www.brot-fuer-die-welt.de

Autoren Hans Spitzeck,

Hans Spitzeck/Jürgen Klein (Kapitel 5)

Redaktion Jürgen Klein, Maïke Lukow

V. i. S. d. P. Klaus Seitz

Layout János Theil

Fotos Jörg Böhling (Titel, 10, 30, 32),

Alfredo Caliz/Panos (S. 20),

Gerd-Matthias Hoeffchen (S. 16),

Florian Kopp (S. 41, 45),

Christof Krackhardt (S. 23, 49),

Thomas Lohnes (S. 34),

Christoph Püschner (S. 6, 27, 28, 36),

Claudia Warning (S. 8)

Druck SpreeDruck, Berlin

Art. Nr. 139 500 470

Spenden

Brot für die Welt - Evangelischer
Entwicklungsdienst
IBAN DE10 1006 1006 0500 5005 00
Bank für Kirche und Diakonie
BIC GENODED1KD

Februar 2017

DISKUSSIONSBEITRAG

Die Macht der Religionen

Herausforderung für Kirche und
Gesellschaft in Afrika

Inhaltsverzeichnis

	Vorwort	5
	Einleitung	6
1	Entwicklung: Den richtigen Ansatzpunkt finden	8
2	Kirchen in Nigeria: Geschichtliche Perspektiven	9
3	Nigeria: Ein religiöser Konflikt?	19
4	Religionsfreiheit und gute Nachbarschaft: Vernachlässigte Dimensionen der Entwicklungspolitik?	22
5	Die gesellschaftspolitische Rolle des Islams in Afrika	25
6	Christlich-muslimische Zusammenarbeit	29
7	Das Feuer der Pfingstkirchen	34
8	Das Salz der Erde - eine theologische Reflexion	39
	Literaturverzeichnis	53

Vorwort

Die immense Bedeutung der Religion und der Religionen für die Entwicklungszusammenarbeit hat im letzten Jahrzehnt Regierungen und Hilfsorganisationen weltweit bewogen, das Verhältnis neu zu definieren. Nachdem beide Bereiche sich voneinander distanziert hatten, entdecken sie sich derzeit wieder neu.

Angesichts der steigenden Bedeutung von Religionen erscheint die Publikation der Beiträge von Hans Spitzreck, Theologe und promovierter Politikwissenschaftler, zum richtigen Zeitpunkt. Im Blick auf Afrika bringt er seine Erfahrungen und Reflektionen in die Diskussion ein. Den Rahmen hierfür bildet das religiöse, politische und gesellschaftliche Umfeld Afrikas. Brot für die Welt richtet sich mit dieser Publikation an Afrika-Interessierte, an Einrichtungen des kirchlichen Entwicklungsdienstes, an die Landes- und Freikirchen, an Bildungseinrichtungen, an Interessierte der Fachbereiche Afrika und Theologie sowie an Regierungs- und Nichtregierungsinstitutionen, die sich am Diskurs „Religion und Entwicklung“ beteiligen.

Wer Hans Spitzreck als langjährigen Mitarbeiter des Evangelischen Entwicklungsdienstes und Brot für die Welt kennt, weiß seinen basisorientierten und befreiungstheologischen Ansatz zu schätzen. Diese Publikation versammelt acht unterschiedliche Beiträge und Reflektionen aus seiner Beratung der Kirchen in Afrika. Sie beschreiben die gesellschaftliche Rolle von Kirchen und Religionen in Afrika mit einem Schwerpunkt auf christlich-muslimische Beziehungen. Die Publikation reagiert auf aktuelle Herausforderungen durch religiöse Extremisten und Gewalt in Afrika. Brot für die Welt beschäftigt sich intensiv mit den Veränderungen auf dem afrikanischen Kontinent, wo Religion eine zentrale Rolle im Leben der Menschen und somit auch im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit spielt.

Hier ist ein multiperspektivisches Kaleidoskop entstanden, das die bunte Realität der Religionen sowohl im christlichen, im intrareligiösen als auch im interreligiösen Kontext beschreibt. Ob es um die kirchliche Situation in Nigeria, das Wachstum und die Herausforderungen durch die Pfingstkirchen oder um das konfliktreiche Verhältnis von Christen und Muslimen geht, immer geht es um ein Verständnis, in dem sich theologische und religiöse Fragen mit gesamtgesellschaftlicher Realität verbinden. Der Beitrag zur Diskussion im Themenfeld „Religion und Entwicklung“ ist dabei so angelegt, wie es dem Autor in seiner praktisch-reflektierten Tätigkeit wichtig

war: als offener Prozess, als Beziehungsgeschehen, das an der Würde und am Wohl des Menschen nicht nur in Afrika zielorientiert ist.

Brot für die Welt lädt zum Dialog über die Rolle von Religionen und die Rolle der Kirchen ein. Wir teilen gerne unsere Erfahrungen und stellen uns kritischen Anfragen. Angesichts der religiösen Aufladung von gesellschaftlichen Konflikten wissen wir, dass es keine einfachen Antworten gibt. Sie müssen gemeinsam gefunden werden: im interkulturellen und interreligiösen Dialog, damit die Tür zu Frieden und Entwicklung geöffnet wird. Dazu leistet Brot für die Welt seinen Beitrag. Zunächst aber wünsche ich eine anregende Lektüre.

PROF. DR. CLAUDIA WARNING

Vorstand Internationale Programme und
Inlandsförderung, Brot für die Welt

Einleitung

Für viele Menschen in Afrika sind die Religionen präsent und prägend. „Die Götter“ segnen und trösten, sie versprechen Heil und Gerechtigkeit. Die Religionen bei der Suche nach Frieden und Demokratie auszublenden, ist ein Fehler, in der Theorie wie in der Praxis. Die grundlegenden Annahmen der internationalen Beziehungen sind in Folge des Westfälischen Friedens von 1648 entstanden. Die europäischen Nationalstaaten basieren auf der Trennung der Religion von den Sphären der Politik und der Wirtschaft. In vielen afrikanischen Ländern greift dieser Säkularismus nicht. Seit etwa 30 Jahren werden säkulare Staaten von religiös motivierten Bewegungen in ihrer Einheit bedroht – nicht nur in Afrika und dem Nahen Osten. Zugleich tragen religiöse Akteure als transnationale Gemeinschaften maßgeblich zur humanitären Hilfe, Entwicklung und Menschenrechtsarbeit bei. Das Projekt Weltethos, von Hans Küng initiiert, tritt für die „Zivilisierung der Religionen“ ein. Und es ist erstaunlich, wie sehr die diplomatische Vertretung des Vatikans in den vergangenen 50 Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Die Religionen sind zurück auf dem

Spielfeld der Politik. Deshalb müssen Entwicklungspolitiker und Praktiker möglichst viel über sie wissen.

Da die „neuen Formen des globalen Regierens – ähnlich wie die nationalen demokratischen Regierungssysteme – letztlich von Voraussetzungen leben, die sie selbst nicht garantieren können“, fordert Claudia Baumgart-Ochse von der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung die politischen Entscheiderinnen und Entscheider auf, „die Stimmen der religiösen zivilgesellschaftlichen Akteure ernst zu nehmen und sie stärker einzubinden“ (Baumgart-Ochse 2014, 29). Wie können religiöse Akteure die Weltgesellschaft politisch mitsteuern? Welche Rolle spielt die interreligiöse Zusammenarbeit in Konfliktsituationen? Wie definiert sich der Zusammenhang von Politik und Religion in der postsäkularen Weltgesellschaft? Praktisch: Wie kann die (Entwicklungs-)Politik der Ambivalenz der Religionen Herr werden?

In vielen Ländern Afrikas tragen evangelische Kirchen zur Entwicklung bei, jedoch in unterschiedlichem Umfang und mit einer mannigfachen Struktur. Einige verfügen über eine Entwicklungsabteilung, andere haben



Welche Rolle können und sollen Kirchen für Entwicklung spielen? Haben die Religionsgemeinschaften zu viel oder zu wenig Einfluss und vor allem welchen?

eigenständige Hilfswerke gegründet. Im Verhältnis Kirchen und Entwicklungsdienst stellen sich folgende Herausforderungen:

- Durch die Übertragung der Entwicklungsarbeit an Facheinrichtungen besteht die Gefahr, dass die Kirchen sich nicht mehr ausreichend verantwortlich fühlen und ihre sozialpolitische oder diakonische Verantwortung delegieren.
- Aus dem Missverhältnis von Finanzierung der Entwicklungsarbeit und der Gemeindeförderung entstehen Spannungen, ebenso aus der Trennung von Mission und Entwicklungsarbeit.
- Kirchen und ihren Entwicklungsdiensten kommt als Mitglieder-basierten Kräften eine große Bedeutung in der Gesellschaft zu.
- Im Blick auf Geschlechtergerechtigkeit erweisen sich Kirchen und ihre Institutionen häufig als veränderungsresistent. Die Beteiligung von Frauen an Führungsaufgaben ist unzureichend und entspricht nicht ihrem Engagement in den Gemeinden - nicht nur in Afrika.
- Die klassischen Partnerkirchen sind durch die charismatische Bewegung und den Trend zu städtischen Megakirchen gefordert.

Vor diesem Hintergrund haben Brot für die Welt und der damalige Evangelische Entwicklungsdienst (EED) zum Dezember 2008 ein Projekt zur Beratung der Kirchen in Afrika eingerichtet. Es hat sich im ersten Schritt auf Nigeria konzentriert und den Dialog zwischen kirchlichen Entwicklungsorganisationen und ihren Trägerkirchen unterstützt. Dabei hat sich gezeigt, dass das Entwicklungsverständnis von Kirchen immer auch ihr Selbstverständnis berührt.

Brot für die Welt - Evangelischer Entwicklungsdienst (seit 2012 fusioniert im Evangelischen Werk für Diakonie und Entwicklung) hat im Austausch mit seinen Partnern begonnen, die rasanten Veränderungen in Kirche und Gesellschaft förderpolitisch zu reflektieren. Unsere Überzeugung ist, wenn es gelingt, das Potential der Kirchen zu entfalten, wird es zugleich zur Stärkung der ökumenischen Bewegung beitragen. Die Rede von Gott und das Zeugnis von Jesus Christus zeichnen den kirchlichen Entwicklungsdienst aus, begründen seine Kraft und machen ihn unverwechselbar. Die vorliegende Publikation versammelt Texte, die im Rahmen des Beratungsprojekts entstanden sind. Im größeren Rahmen bezieht sie sich auf das Sektorvorhaben „Werte, Religion und Entwick-

lung“, das die Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) im Auftrag des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) durchführt.

Diese Broschüre beleuchtet die Bedeutung von Religion am Beispiel von Afrika. Sie untersucht die christlich-muslimischen Beziehungen in Nigeria, das mit seinem Religionsgefüge als Land gleichsam als Miniatur für den ganzen afrikanischen Kontinent steht. Die Texte leiten vom Projektansatz vor Ort in Nigeria über die Religionsgeschichte des Landes weiter auf das christlich-muslimische Zusammenleben. Die gesellschaftspolitische Rolle des Islams wird ebenso diskutiert wie die der Pfingstkirchen als christliche Erneuerungsbewegung. Abschließend wird Entwicklungszusammenarbeit in der globalen Welt betrachtet und erörtert, ob diese nach über 50 Jahren Entwicklungspolitik noch immer genug Würze besitzt, um das „Salz der Erde“ zu sein.

Kapitel 1

Entwicklung: Den richtigen Ansatzpunkt finden

Kirchen zeichnen sich durch ihre Basisnähe aus. Wie nutzen sie diese in der Entwicklungsarbeit? Beispielhaft schauen wir nach Nigeria, dem bevölkerungsreichsten Land Afrikas. Hier unterstützt Brot für die Welt die Entwicklungsarbeit von mehreren evangelischen Kirchen. Eine von ihnen ist die Church of Christ in Nigeria (COCIN). Ihre Entwicklungsabteilung COCIN Community Development Programme (CCDP) leitet Dorfgemeinschaften an, aus eigener Kraft neue Wege zu gehen. John Dakul ist für die Arbeit in der Panyam-Region im Zentrum Nigerias verantwortlich. Er schlüsselt auf, mit welchen Methoden das Entwicklungsprogramm seiner Kirche gute Erfahrungen gemacht hat.

Entscheidend sei die Prioritätensetzung. „Üblicherweise fragen wir die verschiedenen Gruppen im Dorf um ihre Sicht. Was wird am nötigsten gebraucht? Männer, Frauen, Jugendliche und die Dorfältesten bilden sich getrennt ihre Meinung“, führt er aus. Dies sind mitunter lange Beratungen, in verschiedenen Schritten. Wiederholt besuchen die Mitarbeitenden von CCDP die Dörfer. „Wir benutzen gerne auch Rollenspiele, um die Menschen ins Gespräch zu bringen. Dann geht es lebhaft zu. Es wird richtiggestellt, widersprochen und argumentiert. Gemeinsam eröffnet sich so ein Blick auf die Dorfrealität.“ Dabei werden auch Interessensunterschiede deutlich. Für John Dakul ist wichtig, dass die Gemeinschaftsprojekte, die CCDP materiell unterstützt, vor allem den Ärmern im Dorf zu gute kommen. Die Bilanz der ersten

Jahre: 110 Schulbauten wurden seit 1999 ermöglicht, 62 Basisgesundheitsstationen gebaut und ausgestattet, 51 Dorfbrunnen gebohrt, 30 Mal der Dorfzugang durch die Anlage oder der Ausbau von Straßen dauerhaft sichergestellt. 23 Einkommen schaffende Maßnahmen wurden gefördert und vier Dörfer elektrifiziert.

Langwierig war die Arbeit im Dorf Dutse Lamba. Vor fünf Jahren hat Mary Bitrus von CCDP es zum ersten Mal besucht. Zweifel und Missgunst musste sie überwinden. Aber schließlich sei es der Dorfgemeinschaft gelungen, ein gemeinsames Projekt auf die Beine zu stellen, das auch die Fulani-Hirten einschließt. „Am Anfang“, erinnert sie sich, „hatten viele sehr hochfliegende Wünsche, die aber nicht zu realisieren waren. Dies einzusehen und sich auf den dringend benötigten Neubau der verfallenen Grundschule zu einigen, hat die meiste Zeit in Anspruch genommen.“ Heute steht das neue Schulgebäude, für das CCDP das Baumaterial zur Verfügung gestellt hat. Stolz ist das Dorf auf das Erreichte. Nun kann auch während der sechsmonatigen Regenzeit Unterricht erteilt werden. Die Leitung der Schule liegt in der Hand der Eltern- und Lehrervereinigung. Für das Gehalt der vier Lehrkräfte kommt der Distrikt auf. Der nächste Schritt ist, die Schulbänke zu erneuern und für die gestiegenen Schülerzahlen neue anzuschaffen. Und vor allem werden für die 350 Schülerinnen und Schüler mehr Lehrerinnen und Lehrer benötigt. Demnächst wird die Elternvertretung zur Leitung des Mangu-Distrikts (Local Government Authority) fahren, um den Bedarf anzumelden und für ihre Forderung einzutreten. Die Fulani wünschen sich zudem einen muslimischen Lehrer, der ihre Kinder im Islam unterweisen kann.

Zügig hingegen verlief die Planung, die Sekundarschule im Dorf Manguna zu erweitern. Das alte Schulgebäude zwingt zum Unterricht in Großgruppen mit bis zu 150 Schülerinnen und Schülern. „Wenn der Neubau fertig ist, kann der landesüblichen Vorgabe von 35 bis 45 Schülern pro Klasse entsprochen werden“, erläutert John Omanga von CCDP. „Wir stellen nur das Material, gebaut wird von der Dorfgemeinschaft. Wichtig ist uns vor allem die Beteiligung der Eltern an der Verwaltung der Schule.“ Dies bedeutet Übernahme von Verantwortung, denn auch die Sekundarschule Manguna wird von der Eltern- und Lehrervereinigung selbst verwaltet. „Damit wird Demokratie praktiziert und das Fundament für Entwicklung gelegt“, sagt auch der Elternvertreter und bekräftigt den Abschluss der Bauarbeiten in den nächsten sechs Wochen bevor die Regenzeit beginnt.



Gute Bildung legt die Grundlage für Entwicklung

Kapitel 2

Kirchen in Nigeria: Geschichtliche Perspektiven

Kirchen und Moscheen prägen das Erscheinungsbild der nigerianischen Städte und Dörfer. Schier unüberschaubar erscheint allein die Vielzahl von Kirchenbezeichnungen an den Straßen. Eine Beschäftigung mit dem Land, ohne auf die Religionen und ihre gesellschaftliche Rolle einzugehen, bleibt unvollständig. Was im Süden des Landes gilt, stellt sich im Norden ganz anders dar. Und noch kleinteiliger sind die Unterschiede. Der Südosten hat eine andere Entwicklung genommen als der Südwesten um Lagos. Der Middle Belt weist seine Besonderheiten auf. Das gilt auch in kirchlicher Hinsicht. Dass die Notwendigkeit der Beschäftigung mit den Kirchen und Religionen auf der Hand liegt, verdeutlichen nicht zuletzt das Auftreten von Boko Haram und die Religionskonflikte, die das Land in den letzten Jahren schwer belastet haben. Den religiösen Faktor für Entwicklung nutzen oder besser ausschalten? Darüber streiten Fachleute. Brot für die Welt steht als kirchliches Werk dafür, das Potential der Kirchen für Frieden und Entwicklung nutzen zu wollen. Aber wie? Beide Fragen können ohne Wissen über die Ausformungen des Christentums in Nigeria nicht beantwortet werden.

Reicht es aus, sich in der Entwicklungszusammenarbeit im Wesentlichen auf die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) zu konzentrieren und die Arbeit der deutschen Missionswerke im Entwicklungsbereich zu verstärken? Welche Rolle spielen die verschiedenen Neugründungen? Wie können Kriterien bestimmt werden, die neue Partnerschaften begründen?

Heute ist Nigeria auch ein religiöser Exporteur. Seine Prediger finden über das Fernsehen in ganz Afrika und sogar darüber hinaus ihr Publikum. Warum explodiert das nigerianische Christentum seit Mitte des 20. Jahrhunderts, nachdem die portugiesische Mission über drei Jahrhunderte (1515 bis 1800) ohne dauerhaften Erfolg geblieben war? Wie hat sich dieses Wachstum vollzogen? Was hat die weitgehende Afrikanisierung des Christentums angestoßen? Dies sind Leitfragen, zu denen Antworten gegeben werden soll. Dieser Text beschränkt sich in der Darstellung auf die gesellschaftliche Rolle der Kirchen und fokussiert die nicht-katholischen Kirchen. Er will:

- die wesentlichen Kirchen und ökumenischen Strukturen im Land vorstellen,
- soziale Implikationen und geschichtliche Prozesse verständlich machen und
- damit zur Steigerung der Handlungsfähigkeit beitragen.

Heute ist das Zahlenverhältnis von Muslimen und Christen in Nigeria in etwa ausgeglichen. Jeweils 40 bis 45 Prozent der Bevölkerung sind Muslime beziehungsweise Christen, 10 bis 20 Prozent Anhänger von afrikanisch-traditionellen Religionen (vgl. Ludwig 2003, 316 f.). Andere Religionsgemeinschaften (Judentum, Hinduismus, Bahai) sind vergleichsweise klein. Diese Zahlen sind jedoch umstritten. In geografischer Hinsicht bilden der Süden und der Südosten des Landes den Schwerpunkt der christlichen Bevölkerung. In der Yoruba-Region im Südwesten herrschen protestantische und anglikanische Kirchen vor, während in der Igbo-Region im Südosten die römisch-katholische Kirche dominiert. Der Norden des Landes ist islamisch geprägt. In zwölf Staaten gilt die Scharia. Im Middle Belt leben etwa gleich viele Christen wie Muslime. Dort ist es in jüngster Vergangenheit wiederholt zu gewalttätigen Konflikten gekommen.

Ein Kennzeichen des Landes ist seine ethnische Vielfalt, wobei die Hausa-Fulani im Norden, die Yoruba im Südwesten und die Igbo im Südosten die größten der etwa 400 Ethnien sind. Im islamisch geprägten Norden, der von Hausa-Fulani bewohnt wird, haben sich viele ethnische Minderheiten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Christentum bekehrt, die vorher traditionelle Religionen praktiziert hatten. Zusammen mit ihrer jeweiligen Sprache heben sich die Christen nun von der islamischen Mehrheit ab. Dies hat ihnen geholfen, ihre ethnische Identität zu behaupten.

Die Kirchenlandschaft ist durch die Missionsgeschichte geprägt. Heute dominieren die römisch-katholische Kirche (19 Millionen Gläubige) sowie die anglikanische Church of Nigeria (17 Millionen). Die Pfingstkirchen sind wie fast überall in Afrika die am stärksten wachsenden Denominationen. Die Nigerian Baptist Convention zählt 3,5 Millionen getaufte Mitglieder. Eine nigerianische Besonderheit sind die Aladura-Kirchen (zwölf bis 15 Millionen). Aladura heißt in der Yoruba-Sprache „Besitzer des Gebets“. Es handelt sich dabei um afrikanisch-unabhängige Kirchen (AIC), die wie die Christ Apostolic Church in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Sie haben das afrikanische Weltbild und vorchristliche Kultpraktiken aufgenommen und im Gegensatz zu den Missionskirchen christlich uminterpretiert. Die Church of the Lord (Aladura) ist Mitglied des ÖRK.

Bis heute sind die Verbreitungsgebiete vieler Kirchen – zum Beispiel die Christian Reformed Church of Nigeria und die Church of the Brethren (EYN) – durch die ehemaligen Missionsgebiete bestimmt und auf die dort



Gottesdienst in der Baptistenkirche Shepherdhill im Zentrum von Lagos

lebenden Ethnien begrenzt. Die Kirchen sind sozial nicht homogen, sondern in ihnen artikulieren sich häufig die sozialen Eliten der jeweiligen Region. Dies gilt vor allem für die anglikanische Church of Nigeria. Es gibt vier ökumenische Zusammenschlüsse mit übergeordneter Bedeutung:

- Christian Association of Nigeria als Dachorganisation aller Kirchen einschließlich der römisch-katholischen Kirche,
- Christian Council of Nigeria (1929 gegründet, vertritt 14 Mitgliedskirchen und sechs christliche Organisationen, darunter YMCA und YWCA),
- Fellowship of Churches of Christ in Nigeria/Tarayyar Ekkliyyar Kristi a Nigeria (TEKAN, gegründet 1955, 14 Mitgliedskirchen) und
- Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN, gegründet 1991, 82 Mitgliedskirchen): Die PFN nimmt die Behinderung der christlichen Religionsausübung im islamisch dominierten Norden Nigerias zum Anlass, von der Regierung die Durchsetzung der in der Verfassung garantierten Religionsfreiheit zu verlangen.

In theologischer Hinsicht ist eine kleine Broschüre des damaligen Bischofs der anglikanischen Diözese von Akoko von 1986 hilfreich, die die Gründe für Kirchen-

spaltungen systematisiert. Als eine entscheidende Dimension benennt Akeredolu die Beziehung zur afrikanischen Kultur und fordert den Christian Council of Nigeria (CCN) auf, eine ökumenische Theologie der Einheit zu erarbeiten, „die an das religiöse Erbe Afrikas anschließt“ (Akeredolu 1986, 68).

Die nigerianische Kirchenlandschaft, die wie ein religiöser Flickenteppich erscheinen mag, ist klarer zu verstehen, wenn ihre Entstehungsgeschichte ebenso wie die Profangeschichte berücksichtigt wird. In Anlehnung an die allgemeinafrikanische Kirchengeschichtsschreibung lässt sie sich nach Hock (2005) in folgende größere Perioden unterteilen:

- Herausbildung von Monarchien und Islamisierung des Nordens (bis 15. Jahrhundert)
- Portugiesische Patronatskirche und afrikanischer Atlantik (15. bis 18. Jahrhundert)
- Afrikanisches Freiheitsprojekt und europäische Missionen (19. Jahrhundert)
- Imperiale Präsenz von Europäern und kolonialer Kontext (1900 bis 1950)
- Kirchen und nationale Unabhängigkeit (1950 bis 1990)
- Dynamisierung und transnationale Kirchenbildungen (ab 1990).

Herausbildung von Monarchien und Islamisierung des Nordens (bis 15. Jahrhundert)

Die Anfänge des Christentums liegen im Nahen Osten und Nordafrika. Es ist davon auszugehen, dass es einen kulturellen und technischen Austausch zwischen dem Gebiet Nigerias und dem Mittelmeerraum gegeben hat. Belegt ist der Transsaharahandel auf der Bornustrasse zwischen Tripolis und dem Gebiet des Tschadsees seit dem zweiten Jahrhundert nach Christus. Ob und wie sich die Religionen Westafrikas und das bis zur arabischen Eroberung im siebten Jahrhundert in Nordafrika ansässige Christentum beeinflusst haben, ist unbekannt. Fassbare Kontinuitäten und historische Zusammenhänge sind nicht nachgewiesen.

Ab dem neunten Jahrhundert beeinflussten das Sahelreich Kanem und das Songhaireich das Gebiet des heutigen Nigeria und beherrschten es in Teilen.

Zeittafel zur Kirchengeschichte Nigerias

Seit dem 2. Jahrhundert: Transsaharahandel auf der Bornustrasse zwischen dem Tschadsee und Tripolis (= Kontakt und Austausch mit dem römischen Reich und der Mittelmeerwelt)

Ab dem 9. Jahrhundert: Ausbreitung des Islams im Norden des heutigen Nigerias im Zusammenhang mit den großen Sahelreichen Kanem und Songhai

1452 Papst Nikolaus V. verleiht dem portugiesischen König mit der Bulle Dum diversas das Recht, alle „heidnischen“ Länder zu erobern.

1472 Der Portugiese Rui de Sequeira landet an der nigerianischen Küste und nennt die dortige Siedlung Lago de Curamo. Daraus wurde später der Name Lagos.

1515 Ankunft von portugiesischen Missionaren im Königreich Benin (kurzfristige Erfolge)

1553 Erste englische Expedition zum Königreich Benin

1570 Das vom Königreich Benin unabhängige Königreich Warri lädt Augustinermisionare von São Tomé ein. Das Königshaus bleibt mit Unterbrechungen bis 1807 katholisch. Das Volk wird kaum evangelisiert.

1777 Olaudah Equiano, ein ehemaliger Sklave aus Nigeria, schließt sich in England der Abolitions(Verwerfungs-)bewegung an.

1787 Ehemalige Sklaven gründen die Stadt Freetown in Sierra Leone.

1842 Die Wesleyan Methodist Missionary Society und die anglikanische Church Mission Society nehmen die Missionsarbeit in der Yorubaregion auf.

1846 Eintreffen schwarzer Missionare aus der Karibik in Calabar (heute Cross River State)

1851 Aufbau von Missionsstationen der CMS entlang des Nigers

1855 Die Southern Baptist Convention (USA) entsendet Afroamerikaner nach Nigeria.

1861 Großbritannien annektiert Lagos, das 1862 Protektorat und 1886 Kronkolonie wird.

1864 Der ehemalige Sklave Samuel Crowther wird zum Bischof der anglikanischen Kirche mit Sitz in Lagos gewählt. Er stirbt 1891.

1865 Beginn der neuzeitlichen katholischen Missionsarbeit durch die Société des Missions Africains mit ehemaligen Sklaven aus Brasilien.

1888 Gründung der Ebenezer Baptist Church: erste Welle afrikanisch-unabhängiger Kirchen

1891 Gründung der United Native African Church, nachdem die afrikanische Elite in der anglikanischen Kirche mit dem Tod von Bischof Crowther an Einfluss verloren hatte

1902 Erste Missionsstation der Sudan Interior Mission (SIM) in Nigeria - heute: ECWA

1904 Vier Missionare der Sudan United Mission (SUM) beginnen ihre Arbeit auf dem Plateau, daraus entsteht 1948 die heutige COCIN als selbstständige Kirche

1914 Gründung der Yoruba Baptist Association, heute: Nigerian Baptist Convention

1918 Entstehung von Aladurakirchen als Gebetsgruppen während einer Grippeepidemie

1925 Wirken von Josiah Olunowo Ositelu als Prophet führt 1930 zur Gründung der Church of the Lord (Aladura)

1925 Entstehung der Cherubim and Seraphim Society als Gebetskreis innerhalb der anglikanischen Church Mission Society (CMS)

1929 Gründung des Christian Council of Nigeria (CCN)

1936 Großbritannien verbietet die Sklaverei in Nordnigeria.

1939 Beginn der Assemblies of God in Nigeria

1952 Gründung der Redeemed Christian Church of God (RCCG) durch Pa Josiah Akindayomi (1909–1981) - heute die größte Pfingstkirche Nigerias

1954 Gründung der Evangelical Church of West Africa (ECWA) als selbstständige Kirche aus den ehemaligen Gemeinden (Kirchen) der Sudan Interior Mission

1955 Gründung der Fellowship of Churches of Christ in Nigeria (TEKAN)

1960 Unabhängigkeit Nigerias (1. Oktober)

1967 Sezession der Republik Biafras und Bürgerkrieg bis Januar 1970 (etwa eine Million Tote)

1976 Gründung der Christian Association of Nigeria (CAN)

1991 Gründung der Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN)



Die Staaten der Hausa, die in Nord- und Zentralnigeria entstanden, waren diesen Großreichen gegenüber überwiegend tributpflichtig. Durch Händler erfolgte eine friedliche Islamisierung dieser Gebiete.

Bei den Yoruba entstanden einige Stadtstaaten, die sich alle auf das Orakel von Ife als Bindeglied bezogen. Östlich davon begann etwa 600 nach Christus die Geschichte des Edo-Königreichs Benin, das sich bis 1500 zu einem Großreich entwickelte.

Welche religiöse Praktiken und Vorstellungen von den verschiedenen Ethnien gepflegt wurden, lässt sich nur rückwärts durch die Begegnung mit den afrikanischen Religionen in der Neuzeit erschließen. Eine weitere Quelle ist der Candomblé, wie er von der schwarzen Bevölkerung Brasiliens praktiziert wird, in dem sich sehr viele Elemente der Yoruba-Religion wiederfinden. Das Lexikon Religion in Geschichte und Gegenwart fasst zusammen:

„Wichtige Elemente sind der Glaube an ‚Zwischenwesen‘ – kleinere Götter (Orisha), Heroen, Ahnen – zwischen dem eher in den Hintergrund tretenden Schöpfergott (Olodumare) und den Menschen, die im Verborgenen die Ereignisse beeinflussen. Ihr Wir-

ken kann von einem Priester (Babalawo) etwa durch das Werfen von Kaurimuschelschalen gedeutet werden, wobei das Fallmuster mit einem festen Korpus von Weissagungssprüchen verknüpft ist. Das Ifo-Orakel bedient sich dazu eines mit Mehl bestreuten Brettes, auf dem die Ergebnisse der einzelnen Würfe verzeichnet werden.“ (Ludwig 2003, 316)

Portugiesische Patronatskirche und afrikanischer Atlantik (15. bis 18. Jahrhundert)

1452 verlieh Papst Nikolaus V. mit der Bulle „Dum diversas“ dem portugiesischen König das Recht, alle „heidnischen“ Länder erobern und unterwerfen zu können. Mit der Bulle „Romanus Pontifex“ bekräftigte der Papst 1455 dieses Recht und erweiterte es um das Patronat für die Missionierung und das Handelsmonopol für neue Länder in Afrika und Asien. Er unterstellt damit die kirchliche Organisation in Übersee dem portugiesischen König und kappt den direkten Zugang der katholischen Bischöfe zum Heiligen Stuhl.

1472 landete der Portugiese Rui de Sequeira an der nigerianischen Küste und begründet damit die überlieferte Geschichte der Begegnung Nigerias mit dem Christentum, die wesentlich durch wirtschaftliche Interessen und auch durch Gewalt geprägt ist. Siqueria nannte die Stelle seiner Landung Lago de Curamo. Daraus wurde später der Name Lagos, und Lagos wird eine der portugiesischen Handelsstationen entlang der afrikanischen Küste. 1498 umsegelt Vasco da Gama Afrika auf dem Weg nach Indien. 1515 erreichen die ersten portugiesischen Missionare das Königreich Benin und erzielen nur kurzfristige Erfolge. Das vom Königreich Benin unabhängige Königreich Warri der Itsekeri lädt 1570 Augustinermisionare von São Tomé ein. Das Königshaus wird in der Folge katholisch und bleibt es mit Unterbrechungen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Das Volk wird kaum evangelisiert. Dafür floriert das Geschäft.

Die Europäer benennen die Küste Westafrikas nach den Haupthandelsprodukten: Elfenbein, Gold und Sklaven. Als Sklavenküste wird die Küste von Togo, Benin und Nigeria benannt, die in der Vorkolonialzeit die am dichtesten bevölkerte Region Afrikas gewesen war. 1553 erfolgt die erste englische Expedition zum Königreich Benin. Portugal wird ein zunehmend erstarkender Kon-

kurrent. Der transatlantische Sklavenhandel der Portugiesen und Briten hatte einen neuen Charakter. Sklavinnen und Sklaven waren bis dahin Abhängige mit geringeren Rechten, die bei einigen Völkern teilweise in den Familienverband aufgenommen wurden. Mit dem transatlantischen Handel wurden sie zur menschlichen Ware. Etwa zehn Millionen Menschen wurden nach Amerika verbracht. Viele starben im Zuge der Sklavenjagd oder während des Transports. 1777 schließt sich der Nigerianer Olaudah Equiano in England der Abolitionsbewegung an. Er fordert das Ende des Sklavenhandels und die Rückkehr aller Sklaven nach Afrika.

Olaudah Equiano (* 1745; † 31. April 1797) kämpfte als ehemaliger Sklave gegen den Sklavenhandel. Er wurde mit zehn Jahren in seiner Heimat Igboland im heutigen Nigeria gefangen und 1756 nach Barbados weiterverkauft. „Equiano war Sklave in England, auf den westindischen Inseln und in Nordamerika. An der Seite seines Herrn, Captain Paschal von der königlich-britischen Marine, erlebte er die Kämpfe des Siebenjährigen Krieges. 1763 wurde er weiterverkauft an Robert King, einen auf der Karibikinsel Montserrat lebenden Kaufmann aus Philadelphia. Auf einem von dessen Schonern wurde Equiano, wohl weil er lesen und schreiben konnte und über nautische Kenntnisse verfügte, stellvertretender Kapitän. Er stieg im Kleinhandel ein und kaufte sich 1766 frei“ (Kalu 1999, 1379 f.).

In dieser Zeit wurde er Christ und schloss sich den Methodisten an. In den Jahren 1775/1776 erkannte er, dass sich das Sklavensystem nicht verbessern ließ, und wurde zum Kämpfer für ein Verbot der Sklaverei. 1777 fand er in England Anschluss an die Abolitionsbewegung um Granville Sharp. Er trat für die Rückkehr von ehemaligen Sklaven nach Afrika und die Aufhebung des Sklavenhandels ein. 1779 bot er an, Missionar zu werden. Vor allem seine Autobiografie fand viele Leser und wurde zu einem Kampfinstrument der Abolitionsbewegung. 1786 schließlich berief ihn die britische Regierung zum Berater des Sierra Leone-Projekts. 1797 starb Olaudah Equiano in Middlesex.

In kirchlicher Hinsicht engagiert sich neben den Quäkern vor allem die Mitte des 18. Jahrhunderts in England als Abspaltung aus der Church of England entstandene

methodistische Bewegung für die Abschaffung der Sklaverei. 1787 gründen ehemalige Sklaven die Stadt Freetown in Sierra Leone. Zehn Jahre später, am 25. März 1807 verbietet Großbritannien den Sklavenhandel, und Kapitäne von Sklavenschiffen werden mit einer Strafe von 120 Pfund Sterling pro transportierten Sklaven belegt. Die Royal Navy bringt in der Folge auf dem Atlantik Sklavenschiffe auf und befreit bis 1865 etwa 150.000 Personen. 1804 proklamiert auf der Antilleninsel Hispaniola der ehemalige Sklave Jean-Jaques Dessalines die Unabhängigkeit des Westteils unter dem Namen Haiti, nachdem das revolutionäre Frankreich 1794 in allen seinen Besitzungen die Sklaverei aufgehoben hatte. Infolge der napoleonischen Besetzung zerbricht das portugiesische Kolonialreich ebenso wie das spanische. Die portugiesische Patronatskirche gerät in eine tiefe Krise und verliert an Legitimation. 1822 wird Brasilien unabhängig. Es hebt 1888 die Sklaverei auf und entlässt die Sklaven in die Armut.

1807 legt das Königshaus der Itsekeri als letzte Gruppe in Nigeria den katholischen Glauben ab, den Augustinermissionare im 16. Jahrhundert gebracht hatten. Die portugiesische Mission hinterlässt in Nigeria keine dauerhaften Spuren. Dafür ist die Brutalität der transatlantischen Sklaverei bis auf den heutigen Tag präsent. „Seit dem Altertum dürften nie solche Menschenmassen aus einem Kontinent in einen anderen als Sklaven geschleppt worden sein - und das geduldet von der christlichen Kirche und gefördert von vorgeblich christlichen Monarchen und deren Beamten“ (Prien 1978, 193).

Afrikanisches Freiheitsprojekt und europäische Missionen (19. Jahrhundert)

Das 19. Jahrhundert wird in der afrikanischen Kirchengeschichte als das „Große Jahrhundert“ (Hock 2005, 57) bezeichnet. Die Gestalt des heutigen afrikanischen Christentums hat in ihm seine Wurzeln, wobei sich unterschiedliche, miteinander konkurrierende Traditionslinien ausmachen lassen. 1842 nehmen etwa zeitgleich die Wesleyan Methodist Missionary Society und die anglikanische Church Mission Society (CMS) die Missionsarbeit in Nigeria auf. Und 1846 treffen schwarze Missionare aus der Karibik in Calabar (heute Cross River State) ein. 1851 gelingt der CMS der Aufbau von Missionsstationen entlang des Nigers. 1855 entsendet die Southern Baptist



Bischof Samuel Ajayi Crowther (*1809; † 31. Dezember 1891) war der erste anglikanische Bischof schwarzafrikanischer Herkunft. Als 12- oder 13-Jähriger wurde er aus Osogun im Yorubagebiet verschleppt. Ein britisches Schiff stoppte das portugiesische Schiff, auf dem sich Crowther

befand, und entließ ihn. Er und die Mitgefangenen in Freetown in die Freiheit. Dort wurde er 1825 getauft und von der Church Mission Society (CMS) zum Missionar ausgebildet.

Nach der Taufe nahm er den Namen Samuel Crowther an. 1826 reiste er nach England und besuchte ab

1827 das Fourah Bay College (heute University of Sierra Leone), wo er Latein und Griechisch lernte. 1841 nahm Crowther an einer Expedition ins Hinterland des heutigen Nigeria teil, aber es misslang, dort eine Missionsstation zu errichten. Im folgenden Jahr verlegte er seine Tätigkeit auf die Küste. Dafür übersetzte Crowther die Bibel in seine Muttersprache. 1843 verfasste er eine Yoruba-Grammatik. Es folgte eine Yorubaversion des Book of Common Prayer. 1857 und 1860 veröffentlichte er auch Lesebücher auf Ibo und Nupe. 1864 wurde er zum Bishop of the Niger gewählt.

Crowther war afrikanischer Nationalist und wehrte sich gegen die Übergriffe der britischen Kolonialregierung und gegen die Vorstellung, dass die Verbreitung des Christentums britische Interessen befördern sollte. Er identifizierte sich sein Leben lang mit seiner Herkunft und dem afrikanischem Freiheitsprojekt. 1890 gab er sein Amt als Bischof auf.

Convention (USA) Afroamerikaner für die Missionsarbeit nach Nigeria. 1861 annektiert Großbritannien Lagos, das 1862 Protektorat und 1886 Kronkolonie wird. 1864 wird der ehemalige Sklave Samuel Crowther zum Bischof der anglikanischen Kirche mit Sitz in Lagos gewählt. Auf 1865 datiert der Beginn der neuzeitlichen katholischen Missionsarbeit durch die Société des Missions Africains mit ehemaligen Sklaven aus Brasilien. Sowohl die protestantische als auch die erneute katholische Mission stützte sich auf schwarze Missionare, zumeist ehemalige Sklaven, die in Afrika ein christlich motiviertes Freiheitsprojekt errichten wollten.

Nach dem Rücktritt von Crowther wird ein Weißer sein Nachfolger. Nach der Berliner Konferenz 1884/85 gerät die anglikanische Kirche in das Fahrwasser der kolonialen Ziele Großbritanniens. 1888 erfolgt die Gründung der Ebenezer Baptist Church und 1891 der United Native African Church, nachdem die afrikanische Elite in der anglikanischen Kirche an Einfluss verloren hatte. Dies markiert die Entstehung von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Nigeria, wobei sich ähnliche Entwicklungen in Südafrika vollzogen haben. Dieser Walk out aus den historischen Kirchen und die Ablehnung einer weißen Kirchenleitung wird als erste Welle Afrikanisch-Unabhängiger Kirchen (Äthiopianismus in Anlehnung an Psalm 68, 32) bezeichnet.

Imperiale Präsenz von Europäern und kolonialer Kontext (1900 bis 1950)

Zum Abschluss der britischen Eroberungen entstanden im Jahr 1900 die beiden Protektorate Nord- und Südnigeria, die 1924 zu einem Gesamtnigeria zusammengelegt wurden. Die Kolonialverwaltung etablierte unterschiedliche Herrschaftsformen für den Norden und den Süden. „Hierdurch wurden die schon vorhandenen Unterschiede zwischen Nord und Süd noch stärker. Für die Verwaltung der eroberten Gebiete bediente sich Großbritannien in Nordnigeria weitgehend der bestehenden traditionellen Institutionen (indirekte Herrschaft). Die Kolonialverwaltung hatte daher ein besonderes Interesse an der Aufrechterhaltung und Stabilisierung der Emirate und der sie tragenden islamisch geprägten Gesellschaftsordnung (Verbot christlicher Missionsarbeit)“ (Voss 1998, 265).

Diesem Verbot wollen sich freikirchliche Kräfte in Großbritannien, Südafrika und den USA nicht beugen und fanden dafür in evangelikalen Kreisen anderer europäischer Staaten Unterstützung. Die international tätige Sudan Interior Mission (SIM) errichtet 1902 die erste Station im Norden Nigerias. Zwei Jahre später, 1904, beginnt Karl Kumm mit drei weiteren Missionaren der

Sudan United Mission (SUM) die Arbeit auf dem Plateau. Daraus erwachsen die Evangelical Church Winning All (ECWA) und die Church of Christ in Nations (COCIN), wie wir sie heute kennen.

Dr. Hermann Karl Wilhelm Kumm (* 1874; † 1930)

war ein britischer Missionar und Afrikaforscher deutscher Herkunft. Er heiratete Lucy Guinness (1865–1906), die Tochter des damals bekannten britischen Evangelisten Henry Grattan Guinness, und nahm die britische Staatsbürgerschaft an. Er ging in den missionarischen Dienst in Oberägypten und wirkte 1900 an der Gründung der Sudan Pionier Mission mit. 1904 gründete er die Vereinigte Sudan Mission (Sudan United Mission – SUM) als unabhängige Glaubensmission.

Kumm hatte sich zum Ziel gesetzt, dem Einfluss des Islams im äquatorialen Afrika Einhalt zu gebieten. Er wollte dazu eine Kette miteinander verbundener Missionsstationen anlegen. Für seine weitreichenden Pläne suchte er bei der deutschen Reichsregierung erfolglos um Unterstützung. Um Routen zur Erschließung des Sudangürtels zu finden, organisierte er selbstständige Expeditionen auf dem Nil und dem Niger. Am 8. Oktober 1904 erreichte er mit Ambrose Bateman, John Burt und Rev. John Lowery Maxwell die Ortschaft Wase im zentralnigerianischen Hochland (heute Plateau State). Dies gilt als der Geburtstag der heutigen Church of Christ in Nations (COCIN). Ebenso führt die Eglise Evangélique du Tschad, die heute eine der beiden größten Kirchen des Landes ist, ihren Beginn auf Kumm zurück. 1912 heiratete er nach dem Tod seiner ersten Frau die Australierin Frances Gertrude Kumm. Sie war später eine bekannte Philanthropin und Weltvizepräsidentin der Young Women's Christian Association. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges unterbrach ihre Tätigkeit in Afrika. Die Familie zog nach New Jersey in den USA. Bis zu seinem Tode gründete Kumm verschiedene Zweigstellen der SUM in Großbritannien, den USA, Frankreich, Südafrika und Dänemark.

Beide Missionsgesellschaften sind bewusst auf die Region unter islamischen Einfluss ausgerichtet. Auf die Unterstützung der britischen Kolonialverwaltung konnten sie nicht rechnen. Dennoch kamen ihnen wirtschaft-

liche Interessen zu gute. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde an der Stelle des Dorfes Geash, das von den Ethnien Berom, Jawara und Anaguta bewohnt war, Jos gegründet. 1905 begann die Royal Niger Company in der Umgebung von Jos mit dem industriellen Abbau von Columbit und Zinn. Mit der Inbetriebnahme der Eisenbahnstrecke nach Port Harcourt 1914 erlebte die Stadt einen rapiden Aufschwung und zog Arbeitskräfte aus dem ganzen Land. Auf dem Plateau kam es in der Folge zu spontanen Übertritten von Angehörigen dieser und anderer Ethnien zum Christentum, die sich damit der Kontrolle der islamischen Eliten entziehen wollten. Solche „spontanen Massenübertritte“ sind auch in anderen afrikanischen Ländern beobachtet worden (vgl. Schuerkens 2009, 67).

Die SIM und SUM sind beide kirchenunabhängige Glaubensmissionen (Faith Missions), die die in Europa und den USA herrschende Zersplitterung der Kirchen in Konfessionen und Denominationen überwinden wollten. Nur Christus sollte im Mittelpunkt stehen. Daraus erklärt sich der Ausdruck „Church of Christ“ in den Namen verschiedener Kirchen wie Lutheran Church of Christ in Nigeria (LCCN), Evangelical Reformed Church of Christ (ERCC), Evangelical Church of Christ in Nigeria (ECCN), Reformed Church of Christ in Nigeria (RCCN) und beim Kirchenbund Tarayyar Ekklisiyar Kristi a Nigeria (TEKAN).

1913 beginnen dänische Lutheraner die Missionstätigkeit in Adamawa als Teil der SUM. Hieraus entsteht die Lutheran Church of Christ in Nigeria (LCCN). Anders als beabsichtigt, misslingt der Versuch in Nigeria, eine einheitliche Kirche Christi aufzubauen. Der Stolz der Denominationen lässt dieses Vorhaben scheitern. Es gründen sich die oben genannten selbstständigen Kirchen, die 1955 in TEKAN nur einen losen interdenominationalen Verbund gefunden haben. 1923 setzen Missionare der Church of the Brethren gegen die britische Kolonialregierung das Recht durch, in Nordnigeria zu missionieren. Daraus erwächst 1973 die EYN als eigenständige Kirche, die sich ebenfalls TEKAN anschließt. 1914 erfolgt die Gründung der Yoruba Baptist Association, heute Nigerian Baptist Convention genannt. Sie ist eine der Stützen der ökumenischen Bewegung in Nigeria.

Die Aladura-Bewegung entstand 1918, nachdem eine Grippepandemie zahllose Todesopfer gefordert hatte. Die Seuche war den Nigerianern bis dahin unbekannt und sie ließ auch die christianisierte Bevölkerung nach traditionellen religiösen Antworten greifen. Die Missionskirchen

standen dem sehr zurückhaltend gegenüber. Charismatische Laienprediger hingegen verwiesen auf die neutestamentlichen Heilungsgeschichten und fanden damit eine rasch wachsende Anhängerschaft. So entstanden die Aladura-Kirchen außerhalb der westlichen Missionskirchen. Sie gehören zur großen Gruppe der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen. Eine zweite Welle von Aladura-Kirchen entstand in den 1920er-Jahren. Ab 1925 wirkt Josiah Olunowo Ositelu als Prophet im Süden Nigerias. Dies führt 1930 zur Gründung der Church of the Lord (Aladura). Ebenfalls 1925 entsteht die Cherubim and Seraphim Society als Gebetskreis innerhalb der anglikanischen Church Mission Society aufgrund der Vision der siebzehnjährigen Abiodun Akinsowan, eine eigene christliche Gemeinschaft zu gründen. Die Historikerin Schuerkens weist darauf hin, dass die unabhängigen Kirchen „vor allem in den 1930er Jahren, also zur Zeit der Großen Depression, Wurzeln (schlugen), als das Christentum gemeinsam mit seinen Gesundheits- und Erziehungsaufgaben an Bedeutung einbüßte“ (Schuerkens 2009, 67).

1929 gründen die historischen protestantischen Kirchen den Christian Council of Nigeria (CCN), um ihre Interessen im Bildungswesen gegenüber der Kolonialverwaltung zu durchzusetzen. Das Ansinnen, den schulischen Religionsunterricht einzuschränken, konnten sie erfolgreich zurückweisen. Ein besonderes Augenmerk für die Beurteilung der heutigen Situation in Nordnigeria verdient die Tatsache, dass die Abschaffung der Sklaverei ein schleichender Prozess gewesen ist. Trotz britischem Kolonialregime gab es noch nahezu vierzig Jahre Sklaven. Erst 1936 verbietet Großbritannien die Sklaverei in Nordnigeria endgültig. Und selbst über diesen Zeitpunkt hinaus waren königliche Sklaven sowie Konkubinen an ihre Herren gebunden. Zugleich entstanden seit den 20er Jahren von Bildungseliten des Südens getragene nationalistische Bewegungen. „1944 gründeten kleinere Parteien und gesellschaftliche Gruppen mit dem „National Council of Nigeria and the Cameroons“ (NCNC) die erste umfassendere nationale Frontorganisation. Der durch den Zweiten Weltkrieg beschleunigte politische und soziale Wandel verstärkte die Forderung nach Unabhängigkeit. Diesen Druck versuchte Großbritannien seit 1946 durch Verfassungsreformen aufzufangen. Damit wurde ein Prozess in Gang gesetzt, durch den nach einer Serie von Konferenzen in London und Lagos schrittweise der Verfassungsrahmen festgelegt wurde, in dem Nigeria am 1. Oktober 1960 die politische Unabhängigkeit erlangte“ (Voss 1988, 265 f.).

Kirchen und nationale Unabhängigkeit (1950 bis 1990)

Der staatlichen Unabhängigkeit ging eine weitere Afrikanisierung der Kirchen voraus und begleitete diese. Ehemalige Missionskirchen wurden selbstständig. Neue afrikanische Kirchen entstanden. So gründete Pa Josiah Akindayomi 1952 die Redeemed Christian Church of God (RCCG), die heute die größte Pfingstkirche Nigerias ist. 1954 erfolgte die Gründung der Evangelical Church of West Africa (ECWA) als selbstständige Kirche aus ehemaligen Gemeinden (Kirchen) der Sudan Interior Mission (SIM) und 1955 folgte die Gründung der Fellowship of Churches of Christ in Nigeria (TEKAN) als Dachverband der SUM-Kirchen.

Die 1960 erlangte Unabhängigkeit wurde 1967 durch die Sezession Biafras schwer belastet. Diese erfolgte als Reaktion auf Pogrome gegen die Ibo in Nordnigeria, verfolgte aber im Kern das wirtschaftliche und politische Interesse, die natürlichen Ressourcen der Region kontrollieren zu können. Der Bürgerkrieg dauerte drei Jahre und forderte etwa eine Million Tote. Hock urteilt:

„Die christlichen Kirchen waren auf fatale Weise in die Ereignisse verstrickt: General Ojukwu gelang es, den Bürgerkrieg propagandistisch als Religionskrieg des islamischen Nordens gegen das christliche Biafra darzustellen und internationale Solidarität seitens kirchlicher Gruppen und Hilfswerke zu mobilisieren. Dabei erwiesen sich vor allem die katholischen Verbindungen über die irischen Spiritaner als nützliches Instrument. Auch auf protestantischer Seite gab es Sympathien für Biafra, zumindest divergierende Einschätzungen der Lage. Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 kam es zum Eklat, als die offizielle nigerianische Delegation auf eine inoffizielle biafranische traf. Als sich nach dem Fall - beziehungsweise nach der Befreiung - Port Hartcourts die Situation der Bevölkerung im verbliebenen Rumpfstaat von Biafra mehr und mehr verschlechterte, starteten kirchliche Hilfswerke mit dem sogenannten *Joint Church Aid*-Programm die bis dahin größte gemeinsame Hilfsaktion zur Versorgung der Zivilbevölkerung. Kritiker des Unternehmens warfen später den Kirchen vor, durch dieses Programm den Bürgerkrieg - und damit die Leiden der Zivilbevölkerung - unnötig verlängert zu haben. Nach der Kapitulation der Sezessionisten im

Januar 1970 wurden die katholischen Missionare, die Biafra unterstützt hatten, des Landes verwiesen. Erst Mitte der 70er Jahre erhielten neue kirchliche Fachkräfte die Erlaubnis zur Einreise. Das führte zur Beschleunigung des ohnehin starken Trends zur Afrikanisierung in Südostnigeria nach Ende des Bürgerkrieges. Die Zahl der zu Priestern geweihten Ibois stieg sprunghaft an.“ (Hock 2005, 200 f.)

1973 wurde die Ekklesiyar Yan'uwa a Nigeria (EYN) als Kirche eigenständig und 1976 erfolgte die Gründung der Christian Association of Nigeria (CAN). Erst mit der Verfassung von 1979 wurde die Glaubensfreiheit für ganz Nigeria eingeführt. Damit entfielen die rechtlichen Beschränkungen, die zuvor der Verbreitung des Christentums im islamischen Norden entgegengestanden hatten.

Nach dem Zensus von 1952/53 waren 44 Prozent der nigerianischen Bevölkerung Muslime, 22 Prozent Christen und 34 Prozent Angehörige anderer Religionen (traditionelle afrikanische Religionen). Dies verschob sich bereits in den zehn Jahren bis zum Zensus von 1963 erheblich, als 47,2 Prozent Muslime, 34,5 Prozent Christen und 18,3 Prozent Angehörige anderer Religionen erhoben wurden (vgl. Voss 1988, 276). Auch in den Folgejahren wuchs das Christentum in Nigeria mit dem allgemeinen Wachstum der Bevölkerung ein weiter. Der Anteil der Christen an der Bevölkerung nahm deutlich zu, im Wesentlichen zulasten der African Traditional Religion. Gleichwohl ist ihre Vorstellungswelt weiterhin sehr präsent, denn spirituelle und materielle Aspekte der menschlichen Existenz gelten als untrennbar miteinander verbunden.

Dynamisierung und transnationale Kirchenbildungen (ab 1990)

Ab Ende der 1980er Jahre haben sich die Entwicklungen vor allem im Süden Nigerias stark dynamisiert. Viele neue Kirchen entstanden neu oder wuchsen, wie die Redeemed Christian Church of God sprunghaft an - alle im weiteren Sinne als neopfingstlerische Kirchen zusammengefasst. „Ein häufig wiederkehrendes Thema quer durch alle diese neuen Gemeinschaften und Kirchen ist das Heilen“, schreibt Hock (2005, 203). „Damit wird erneut eine Tradition aufgegriffen, die bereits im Zentrum von Lehre und Praxis der Aladura-Kirchen stand und auch später immer wieder ein prominentes Thema der

nigerianischen Kirchengeschichte darstellte.“ 1991 schlossen sich die Pfingstkirchen zur Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN) zusammen, die seit 2010 mit Ayo Oritsejfor erstmalig auch den Präsidenten der Christian Association of Nigeria (CAN) stellen.

Zugleich ist Nigeria über seine starke Diaspora in Großbritannien und den USA zu einem globalen religiösen Exporteur geworden. Ein erster Weg ist die Internationalisierung der kirchlichen Organisationsstrukturen. Nahezu alle größeren nigerianischen Denominationen haben Gemeinden im Ausland. Dem haben die ECWA und COCIN in den zurückliegenden fünf Jahren durch Namensänderungen Rechnung getragen. Evangelical Church Winning All ersetzt Evangelical Churches in West Africa und Church of Christ in Nations ersetzt die alte Bezeichnung Church of Christ in Nigeria. Ein zweiter Weg ist die Mission: Größere Erfolge haben nigerianische Kirchen vor allem in Afrika. Diese werden durch die elektronische Kommunikation befördert. In vielen afrikanischen Ländern werden religiöse TV-Programme aus Nigeria ausgestrahlt. Evangelisationskampagnen von Reinhard Bonnke, einem deutschen Missionar, der nicht nur in Nigeria sehr bekannt ist, wirken dagegen - auch wenn sie bis zu einer Million Menschen mobilisieren - schon nahezu altbacken. Die nigerianischen Kirchen ziehen auch die Aufmerksamkeit der theologischen und religionswissenschaftlichen Forschung auf sich. Im Rahmen eines Projekts an der Universität Heidelberg hat Anna Quaas die transnationale Verflechtung der Christ Apostolic Church und der Redeemed Christian Church of God beschrieben. „Im Laufe ihrer Entstehung distanzierten sich beide Kirchen von der Aladurabewegung und transformierten sich zu Pfingstkirchen“ (Quaas 2011, 17). Beide Kirchen standen und stehen im Austausch mit ausländischen Kirchen und sind Teil globaler innerkirchlicher Veränderungen. Sie sind mittlerweile auch in Deutschland präsent und weisen im Ausland „fluide Strukturen“ auf.

Innerhalb der Anglican Communion, also der weltweiten Anglikanischen Kirche, an deren Spitze der Bischof von Canterbury steht, fungiert die Church of Nigeria als Sprecher der innerkirchlichen Opposition, die sich sowohl der Frauenordination als auch der Wahl homosexueller Bischöfe widersetzt. Mit der homophoben Einstellung steht die Church of Nigeria nicht allein. In diesem Sinne hat der Christian Council of Nigeria (CCN) am 16. Juli 2015 die Parlamente auf Bundes- und Staatsebene aufgefordert, das staatliche Verbot von homose-



Wie reagieren die Kirchen auf die Spannungen in Nigeria? Was predigen die Pastoren?

xuellen Handlungen aufrechtzuerhalten und sich internationalem Druck zu widersetzen, der die Legalisierung gleichgeschlechtlicher Verbindungen fordert.

Durch die Ereignisse des 11. September 2001 und die damit legitimierten Afghanistan- und Irakkriege werden die christlich-muslimischen Spannungen in Nigeria befeuert. Zwar hatte es schon seit Mitte der 1980er-Jahre lokale Konflikte gegeben, die mit Gewalt ausgetragen wurden, wie 1991 in Kano und 1996 in Kafanchan im Zusammenhang mit Evangelisationskampagnen. „Nach dem Übergang zu einer demokratisch gewählten Zivilregierung unter dem aus dem Südwesten stammenden Christen Olusegun Obasanjo (Mai 1999) nahmen die Spannungen nicht ab, sondern verstärkten sich durch die Einführung der Scharia in zwölf nördlichen Bundesstaaten. Bei Zusammenstößen in Kaduna im Mai 2000 und in Jos im September 2001 starben zahlreiche Menschen“ (Ludwig 2003, 318).

Kapitel 3

Nigeria: Ein religiöser Konflikt?

Radio Vatican berichtet am 2. Mai 2013 unter dem Titel „Christlich-muslimischer Dialog: Wir kennen uns noch zu wenig“, dass die Ausbildung von religiöser Identität junger Muslime in Europa auch für Christen bei der Beurteilung der eigenen Religion von Interesse sein kann. Kardinal Jean-Pierre Ricard, Erzbischof von Bordeaux, führte beim dritten Dialogforum für christlich-muslimische Beziehungen aus, dass die Religionen immer noch zu wenig voneinander wüssten. „Die Situation von Muslimen und muslimischen Gemeinschaften ist komplexer, als wir das wahrhaben wollen“, sagte er bei dem vom Europäischen Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) veranstalteten Treffen in London (Radio Vatican 2013).

Beim 34. Deutschen Evangelischen Kirchentag 2013 in Hamburg wurde ein besonderes Augenmerk auf die Situation in Nigeria gelenkt. Der Generalsekretär des nigerianischen Christenrats Yusuf Wushishi erklärte, „dass die Kirchenleitungen in Nigeria für friedliche Nachbarschaft und gute christlich-muslimische Beziehungen einstehen“ (Wushishi 2013). „Jetzt sollen es Soldaten und Kampffjets richten“, meldete die taz in der Ausgabe vom 16. Mai 2013. Der nigerianische Präsident hatte in den drei nordöstlichen Bundesstaaten Borno, Yobe und Adamawa den Ausnahmezustand verhängt und das Militär für die Bekämpfung von Boko Haram mobilisiert.

Im Folgenden wird der Konflikt in Nigeria in seinen Grundzügen dargestellt. In einem zweiten Schritt werden Erfahrungen von Brot für die Welt vorgestellt. Schließlich wird vor diesem Hintergrund der Blick auf den ganzen Kontinent gerichtet.

Der sozio-religiöse Konflikt in Nigeria

Seit Mitte der 80er Jahre ist es in Nigeria wiederholt zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen gekommen. Einen ersten Höhepunkt erreichten die Gewalttätigkeiten 1999/2001 im Zuge der Demokratisierung Nigerias. Der Konflikt entzündete sich an der Forderung von muslimischer Seite, die Scharia – das islamische Recht – als Hauptquelle der Gesetzgebung im gesamten Land einzuführen. Zwölf nördliche Bundesstaaten führten in den Jahren 1999/2000 die Scharia unter Berufung auf die in der Verfassung verankerte Religionsfreiheit als Grundlage der Legislative, der Exekutive und der Judikative ein. Im Jahr 2002 fand die erste Hinrichtung eines Menschen unter der Scharia in

Katsina statt; Human Rights Watch und Amnesty International verurteilten die Hinrichtung. Im Jahr 2002 wurde eine alleinerziehende Mutter in Katsina des Ehebruchs angeklagt und von einem bundesstaatlichen Scharia-Gericht zum Tode durch Steinigung verurteilt. Das Urteil sorgte sowohl in Nigeria als auch im Westen für Empörung. Im Jahr 2004 wurde das Urteil von einem Scharia-Berufungsgericht aufgehoben.

Einen Brennpunkt der Konflikte bildet die zentralnigerianische Provinz Plateau. 2001 gab es Zusammenstöße, die mehr als 1.000 Menschen das Leben gekostet haben. Im Januar 2010 kamen bei Unruhen in der Provinzhauptstadt Jos, die sich am Bau einer Moschee entluden, mehrere hundert Menschen ums Leben. Im März 2010 kam es erneut zu Ausschreitungen zwischen Angehörigen des Hirtenvolkes der Fulani (Muslime) gegen die Dorfbewohner der Berom (Christen) im Dorf Dogo Nahawa, bei denen über 500 Menschen starben. Bei einer Serie von Anschlägen auf christliche Kirchen wurden am ersten Weihnachtstag im Jahr 2011 mindestens 40 Menschen getötet und Dutzende weitere verletzt. Die islamistische Gruppe Boko Haram bekannte sich zu den Anschlägen.

Im Jahr 2011 wird die Gruppe für mindestens 510 Morde verantwortlich gemacht. Bei mehreren Terroranschlägen der islamistischen Gruppe Boko Haram in Kano im Nordosten Nigerias auf mehrere Polizeistationen am 20. Januar 2012 kamen über 120 Menschen um.

Boko Haram ist eine islamistische terroristische Gruppierung. Sie machte erstmals 2004 mit der Einrichtung eines Trainingslagers an der Grenze zum Nachbarland Niger von sich reden. Der Name bedeutet in der Hausa-Sprache „Westliche Bildung ist nicht erlaubt“. Seit Ende 2010 trägt sie den Namen Jamā'a ahl as-sunna li-d-da'wa wa-l-Jihād, übersetzt: Verband der Sunniten für die Einladung (zum Islam) und für den Dschihad. Sie setzt sich für die Einführung der Scharia in ganz Nigeria und das Verbot von westlicher Bildung ein. Die Beteiligung an Wahlen lehnt sie ab. Boko Haram ist keine religiöse Vereinigung, sondern eine Gruppierung des politischen Islams. Ihre Strategie ist auf die Unterhöhlung der öffentlichen Ordnung und der Sicherheit sowie die Destabilisierung des politischen Systems gerichtet. Je größer der rechtsfreie Raum, desto größer ihr Handlungsspielraum. Von den Repräsentanten der großen muslimischen Vereinigungen wird Boko Haram abgelehnt und wegen seiner Gewalttaten verurteilt. Im Juli 2009 wurde der Boko Haram Chef Ustaz Mohammed Yusuf während



Boko Haram terrorisiert Muslime und Christen in Nordosten Nigerias. Der Nachbarstaat Tschad bietet Flüchtlingen Aufnahme und Schutz.

einer groß angelegten Polizeiaktion zunächst verhaftet, dann aber von Sicherheitskräften erschossen.

Am Morgen des 7. Mai 2013 überfielen rund 200 Boko-Haram-Kämpfer Regierungseinrichtungen in Bama im Bundesstaat Borno. Die örtliche Polizeistation, ein Kasernengebäude, ein Gericht und weitere Gebäude der öffentlichen Hand wurden zerstört und 105 Häftlinge aus einem Gefängnis befreit. Der Angriff auf die Kaserne konnte von den nigerianischen Streitkräften zurückgeschlagen werden, wobei zwei Boko-Haram-Mitglieder festgenommen und zehn getötet wurden. Insgesamt forderte das fünfstündige Gefecht 55 Menschenleben, davon 22 Polizisten, 14 Justizvollzugsbeamte, zwei Soldaten, 13 Boko-Haram-Mitglieder und vier Zivilisten, eine Frau und drei Kinder. Angesichts der Eskalation der Gewalt rief der damalige nigerianische Staatspräsident Goodluck Jonathan am 14. Mai 2013 für die Bundesstaaten Borno, Yobe und Adamawa den Notstand aus. Die nigerianische Regierung hat wiederholt ihre Entschlossenheit im Kampf gegen den Islamismus erklärt, dafür aber nicht die richtigen Mittel gefunden. Militär und Polizei gehen zum Teil sehr rücksichtslos gegen Boko Haram vor und missachten dabei die Menschenrechte.

Die Gewalttätigkeiten in Nigeria, die zwischenzeitlich mehr als 20.000 Menschen das Leben gekostet haben, haben verschiedene Ursachen. Sie als religiösen Konflikt zu bezeichnen, verkürzt die Gründe in unzulässiger Weise und kann der Gewalteskalation nur weiteres Feuer verleihen. Um den komplexen Ursachen gerecht zu werden, weist Brot für die Welt immer wieder auf die ökonomischen und politischen Ursachen von Konflikten hin (vgl. Erklärung der Konferenz Diakonie und Entwicklung (2015): Religiöse Vielfalt - Eine Herausforderung an unser Handeln und Brot für die Welt (2015): Religion im Kontext von Gewalt - Herausforderung für die Friedensarbeit von religiösen Akteuren in gewaltsam aufgeladenen Konflikten):

- extreme Entwicklungsdisparitäten im Land (Konflikt um Ressourcenzugang und Ressourcenkontrolle),
- ethnische Dimension: kleine Ethnien und ihr Verhältnis zu der vorherrschenden Ethnie. Dabei ergeben sich je nach regionalem Zuschnitt und politischer Bezugsgröße unterschiedliche Interessenkonstellationen,
- Konflikt um Landnutzung zwischen Hirten und Siedlern: Die Fulani (Fulbe) nutzen als Halbnomaden die

Weidegründe im gesamten Norden Nigerias einschließlich des zentralen Hochlands (Middle Belt),

- politische Gründe und Wahlgesetzgebung: Benachteiligung von zugezogenen Personen auch in der zweiten Generation,
- kulturelle Dimension: Ehrbegriff und Rache,
- politisches Kalkül von regionalen Kräften im Kampf gegen den Zentralstaat,
- religiöse Dimension: de facto Beschränkungen der Religionsfreiheit und christlich-muslimisches Interpretationsmuster.

Die kirchlichen und muslimischen Glaubensgemeinschaften sind nicht die Konfliktparteien in Nigeria. Gleichwohl sind Gottesdienstgemeinden und kirchliche sowie muslimische Gebäude wiederholt Ziele von Anschlügen gewesen. Die Kirchen als Institutionen sind von der Gewalt bedroht, Christen und Muslime sind Opfer der Gewalttaten, aber auch Täter, die mit Vergeltungsschlägen die Gewalt anheizen (symmetrische Eskalation beziehungsweise Gewaltspirale).

Der Konflikt ist kein religiöser Konflikt, sondern er hat sozio-ökonomische Ursachen. Ihn allein als sozialen oder kulturellen Konflikt zu bezeichnen, wie es die nigerianische Diplomatie tut, verkürzt in ähnlicher Weise. Ohne die Anerkennung der religiösen Dimension wird es nicht gelingen, zu Lösungen zu kommen.

Brot für die Welt hat eine Reihe von evangelischen Kirchen als Partnerorganisationen. Angesichts des Konflikts musste es sich als christliches Hilfswerk fragen, ob es mit seiner Förderung die Gewalttätigkeiten begünstigt. Wenn die Förderung zur Verschärfung führt, muss es diese abbrechen. Die daraufhin von Andrew Gwaivangmin und Wolfgang Kaiser erstellte Studie „Signs of Hope“ belegte, „dass basissorientierte Entwicklungsarbeit dazu geeignet ist, den Zusammenhalt in Dörfern zu befördern“.

Seit 2009 führt Brot für die Welt den Dialog mit seinen Partnern, um „die Falken zu isolieren und die Tauben zu stärken“. Dabei ist die Ablehnung von weltlichen Angelegenheiten aufgrund einer evangelikalen Prägung eine der größten Hürden. Um diese zu überwinden, hat Brot für die Welt die Reflexion über die Rolle der Kirche in Entwicklungsfragen stimuliert und gefördert. Dieser Dialog hat zwei Dimensionen:

- weltweite Ökumene (Nord-Süd) sowie panafrikanische Vernetzung: Impulse von außen können es er-

möglichen, Engführungen aufzubrechen und der Vereinzelung der Friedenskräfte entgegenzuwirken.

- innerevangelisches Gespräch von „Tauben und Falken“ (intrareligiöser Dialog).

Auf Ebene des Kontinents spielt das panafrikanische Netzwerk PROCMURA eine herausgehobene Rolle. An einzelnen Ländernetzwerken von PROCMURA beteiligt sich auch die katholische Kirche des jeweiligen Landes. PROCMURA wirbt für einen konstruktiven Umgang der afrikanischen Kirchen mit Muslimen. In der Praxis bedeutet dies:

- Miteinander reden, statt übereinander,
- Friedens- und Entwicklungsorientierung,
- Akzeptanz für unterschiedliche theologische Positionen (intrareligiöser Dialog) und
- Zusammenarbeit mit der AACC und den nationalen Kirchenräten.

Zusammenfassend ergeben sich bezüglich des Konflikts in Nigeria sieben Thesen:

1. Die Gewalt in Nigeria beruht nicht auf einem Konflikt der beiden großen Religionen, sondern hat vielfältige Ursachen.
2. Boko Haram ist eine Gruppierung des politischen Islams.
3. Zur Schärfe der Auseinandersetzung trägt auch das rapide Wachstum des Christentums in den letzten 100 Jahren bei.
4. Der Verweis auf die Religionsstatistik birgt viele Fallstricke in sich und kann keine politischen Machtansprüche begründen.
5. Es gibt starke Wechselwirkungen zwischen den politischen Ereignissen in Nord- und Subsaharaafrika.
6. Ein erfolgreicher interreligiöser Dialog kann nicht ohne intrareligiösen Dialog geführt werden.
7. Der Einsatz für Religionsfreiheit ist ein völkerrechtlich anerkannter Bezugsrahmen, um den Konflikt und seine Ursachen zu thematisieren. Er orientiert sich an den Menschenrechten als Grundlage des Zusammenlebens und gesellschaftlicher Entwicklung.

Kapitel 4

Religionsfreiheit und gute Nachbarschaft: Vernachlässigte Dimensionen der Entwicklungspolitik?

Bundeskanzlerin Angela Merkel hat auf dem Kirchentag in Dresden die Diskriminierung von Christinnen und Christen in der Welt angeprangert. Es sei nicht akzeptabel, dass Menschen wegen ihres Glaubens benachteiligt und verfolgt würden, so die Bundeskanzlerin. Sie bekräftigte den Aufruf zum Dialog der Religionen und fügte hinzu: „Wir erwarten, dass das, was bei uns zu Hause selbstverständlich ist, auch für Christen in allen Ländern dieser Welt gilt“ (Merkel 2011). Dazu verwies sie auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.

Mit Aufmerksamkeit beobachtet Brot für die Welt die Situation im Nahen Osten und in Afrika. Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst arbeitet seit Jahrzehnten in Ländern wie Indien, Indonesien, Kambodscha und China, in denen eine christliche Minderheit lebt. Die Situation von Minderheitskirchen, die sich in einem hinduistischen, muslimischen oder konfuzianisch-taoistischen Umfeld bewähren müssen, ist somit gut bekannt. Die Kirchen im Nahen Osten müssen im gesellschaftlichen Umbruch, der ihre Länder erfasst hat, ihre Haltungen und Strategien neu bestimmen, nachdem sie nach dem Ende des omanischen Reichs in den arabischen Nationalstaaten einen Modus Vivendi gefunden hatten. Was sind die Grundlagen guter und friedlicher Beziehungen zwischen den Religionen?

Kriterien von Diskriminierung und Verfolgung

Religionsfreiheit ist – in vielen Ländern mit säkularen Verfassungen – ein wesentlicher Bestandteil des friedlichen Zusammenlebens. Sie ist für sie unabdingbares Fundament jeder Gesellschaft, die dem einzelnen Menschen Würde und Wert zugesteht. Ohne Religionsfreiheit ist eine solche Gesellschaft für diese Länder nicht denkbar. Sie umfasst eine positive und eine negative Seite: Positive Religionsfreiheit ist die Freiheit, sich einer Religionsgemeinschaft anzuschließen oder eine solche zu gründen. Negative Religionsfreiheit (Freiheit vor Religion) ist das Recht, keiner oder nicht zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu gehören beziehungsweise diese zu verlassen. Das Grundverständnis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Religionsfreiheit kann bei der Beurteilung religiöser Diskriminierung als

Bezugsrahmen dienen, da es auf die Erfahrungen der weltweiten Ökumene aufbaut.

„Die christliche Gemeinde ist herausgefordert, sich für die Verwirklichung der Religionsfreiheit einzusetzen. Dabei kann es den Kirchen selbstverständlich nicht allein um ihre eigene Freiheit gehen, sondern nur um eine universelle Religionsfreiheit, die allen Menschen und Religionsgemeinschaften gilt und die zur Voraussetzung hat, dass alle, die diese Freiheit in Anspruch nehmen, sich ihrerseits für die Freiheit der Religion einzusetzen. Die Vollversammlung des ÖRK hat die christliche Sicht im Jahr 1961 so formuliert, ‚die Freiheit, zu der Christus befreit hat, weckt die Verantwortung für das Recht des anderen.‘“ (EKD 2003, 7)

Rund 2,2 Milliarden Christen gibt es weltweit (vgl. Rathgeber 2013, 19). Sie leben in nahezu allen Ländern. Die evangelikale Organisation Open Doors schätzt, dass weltweit rund 100 Millionen von ihnen aufgrund ihres Glaubens verfolgt werden. Sie bewertet die Situation in Ländern mit eingeschränkter Religionsfreiheit und erstellt seit 1993 jährlich den Weltverfolgungsindex, in dem die 50 Länder aufgeführt werden, in denen Christen am stärksten verfolgt oder benachteiligt werden. Auf den Plätzen 1 bis 5 führt Open Doors 2016 die Länder Nordkorea, Irak, Eritrea, Afghanistan und Syrien (Weltverfolgungsindex 2016, 8). Der Ansatz von Open Doors, sich allein auf die Verfolgung von Christen zu konzentrieren, ist jedoch umstritten, weil er geeignet ist, die Problematik zu verschärfen. Denn der Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit (Deutsche Bischofskonferenz und EKD 2013) belegt, dass sich keine stärkere Verfolgung von Christen als von Angehörigen anderer Religionen nachweisen lässt.

In welchen Formen Religionsangehörige in der Ausübung ihres Glaubens von Staaten diskriminiert werden können, stellt Theo Rathgeber basierend auf einer Einteilung des ehemaligen UN-Sonderberichterstatters Angelo d'Almeida Ribeiro dar. Dabei gilt zu beachten, dass die Reihenfolge der Kategorien nicht hierarchisch angelegt ist.

„Kategorie Eins:

Diskriminierung in Gesetzgebung und Ausführungsbestimmungen des Staates und seiner Verwaltung; Verstoß

gegen die Aufgabe des Staates, den Umgang mit der religiösen oder weltanschaulichen Vielfalt nach fairen Prinzipien zu gestalten beziehungsweise öffentliche Räume für alle Manifestationen religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung in fairer, inklusiver und nicht-diskriminierender Weise zu organisieren:

- Gesetzesprojekte, die auf Diskriminierungen oder Freiheitsbeschränkungen hinauslaufen, zum Beispiel die Verbringung in Arbeitslager
- hindernde oder einschüchternde Einmischung der Regierung oder der Verwaltung in die Ausübung der Glaubenspraxis; Behinderung der Registrierung und Strafen bei Nichterfüllung von Verwaltungsvorgaben, die nur ausgewählte Religionsgemeinschaften betreffen
- eingeschränkte Möglichkeiten der gerichtlichen Überprüfung staatlicher Maßnahmen
- formale und informelle Einschränkungen im Familienrecht, beim Erbrecht, Sorgerecht, bei Scheidung, im Steuerrecht
- Nichtzulassung zu öffentlichen Ämtern
- Verweigerung der Staatsbürgerschaft aufgrund der religiösen Zugehörigkeit
- Verweigerung eines Gruppenstatus oder Nichtregistrierung

- bürokratische Schikanen in Form von Registrierungsauflagen, vor allem bei Konversionen und Eintragung von Angehörigen religiöser Minderheiten
- unfaire Gerichtsurteile gegen Dissidenten
- Missionsverbote, gerade auch für Ausländer
- Eingriffe in die interne Autonomie von Religionsgemeinschaften, etwa bei der Berufung von Bischöfen
- Gewährung der Religionsfreiheit nur für Angehörige bestimmter Religionen
- selektive Vorschriften zur religiösen Kleidung
- geheimpolizeiliche Überwachung
- Indoktrinierung in der Schule;

Kategorie Zwei:

- faktische oder legale Tolerierung des Staates von extremistisch auftretenden Anhängern des religiösen Mainstream, einschließlich im gesellschaftlichen Diskurs und zur Frage der Haltung gegen Dissidenten, Künstler, Wissenschaftler;

Kategorie Drei:

- Missachtung von Gewissensentscheidungen; Verbot des Religionswechsels, Unfähigkeit oder Unwilligkeit des Staates, gewissenbegründeten Handlungen eine Option anzubieten (beim Militärdienst);



Religiöse Pluralität ist der Normalfall. Brot für die Welt wirbt für eine offene Begegnung der Religionen.

Kategorie Vier:

- unbillige Beschränkungen oder Verbote, den Glauben oder die Weltanschauung öffentlich zum Ausdruck zu bringen; (Ver-)Hinderung religiöser Kulthandlungen; vom Staat tolerierte Abgrenzungen im Binnenverhältnis zwischen religiösen (christlichen) Gemeinden zur Aufrechterhaltung von Machtgefällen;

Kategorie Fünf:

- Fragen des Eigentums; ungehinderter Zugang zu religiösen Stätten; das Verteilen religiöser Literatur oder audiovisueller Beiträge; das Verbot, Bibeln zu verteilen oder die Behinderung einer externen Finanzierung;

Kategorie Sechs:

- direkt geführte Angriffe gegen Anhänger einer religiösen Gemeinde oder Vertreibung von Individuen wegen ihrer Religionszugehörigkeit
- Hasspredigten
- Infragestellung der individuellen Integrität und Sicherheit
- Gewaltakte und Einschüchterungen durch Mob-artige Gruppierungen ohne angemessene staatliche Reaktion, selbst bei Folter und Mord
- Aufstachelung zum Hass gegen religiöse Dissidenten oder Minderheiten
- sektiererische Gewalt zwischen religiösen Gruppen
- religiös motivierte terroristische Gewaltakte
- Zerstörung religiöser Einrichtungen, Verwüstung von Friedhöfen
- zwangsweise Durchsetzung religiöser Normen.“

(Aus: Deutsche Bischofskonferenz und EKD 2013)

Jede staatliche Diskriminierung von Religionsangehörigen ist eine Verletzung der Menschenrechte. Deshalb setzt sich Brot für die Welt für die Religionsfreiheit aller Religionen ein und wendet sich gegen jede Form von religiöser Diskriminierung. Religiöser Extremismus wendet sich häufig zunächst und vor allem gegen andere Angehörige der gleichen Religion. Wie kann es gelingen, die Falken zu isolieren und die Tauben zu stärken?

Handlungsmöglichkeiten

Die Gesamtbevölkerung Afrikas beträgt 1,2 Milliarden Menschen (Stand Statista Juni 2016). Welcher Religion gehören sie an? Eine hochbrisante Frage, weil ihre Be-

antwortung umstritten ist. Welche Quellen sind verlässlich? Soll und kann der Staat dies im Zensus erheben? Hierbei geht es um gesellschaftliche Prägungen und im Hintergrund auch um Machtansprüche.

Nicht unbedingt erstaunlich unterscheiden sich christliche und muslimische Quellen erheblich. Die Darstellungen werden von Interessen gelenkt. Dies manifestiert sich vor allem in der Frage, welche Religion die stärkste ist. Für Togo, Nigeria, Kamerun, die Zentralafrikanische Republik, Äthiopien und Tansania reklamieren sowohl die Christen als auch Muslime, sie würden die Bevölkerungsmehrheit stellen. Mit jeweils über 50 Prozent Eigenanteil seien sie die stärkste Religionsgemeinschaft. Dies hat einschneidende Folgen für die Besetzung der staatlichen Ämter und die politische Repräsentanz.

Im Umgang mit christlich-muslimischen Konflikten hat Brot für die Welt gelernt, dass seine Solidarität nicht einseitig den Christen gelten kann. Eine derartige *negative Solidarität* nur mit der eigenen Glaubensgemeinschaft kann konfliktverschärfend wirken und zu einer ungewollten Internationalisierung zunächst lokaler oder regionaler Konflikte führen. Die Kirche Jesu Christi ist weltweit. Die Stärke dieses Ansatzes kommt zur Geltung, wenn wir uns wechselseitig Kritik zugestehen. *Unkritische Solidarität* ohne Kenntnis und Reflexion der jeweiligen Handlungsbedingungen ist naiv, da sie nicht zu unterscheiden weiß.

Theologisch stellt sich die Frage nach der Gleichwertigkeit der Religionen und der Exklusivität des Heilshandelns Gottes in Christus (*solo Christus*), wie sie in der Theologie der Religion diskutiert wird. In praktisch-theologischer Perspektive ist an den Dreißigjährigen Krieg und die Überwindung des Konfessionalismus zu erinnern. Deutschland musste Toleranz im Sinne des Wortes: üben. Gute Nachbarschaft (*peaceful co-existence*) ist Weg und Ziel zugleich. Christliche Überlegenheitsgefühle sind deshalb fehl am Platz.

Die Verfolgung von Religionsangehörigen, die einer Minderheit angehören, hat nicht immer religiöse Ursachen. Daher darf es keine verallgemeinernde Empörung über den Islam geben. So gibt es auch verfolgte muslimische Minderheiten, die ebenso von Diskriminierungen betroffen sind. Es ist fraglich, ob die Verfolgung von Minderheiten weltweit zugenommen hat oder nur die Aufmerksamkeit für das Thema höher geworden ist. Theologisch ist es letztlich unerheblich, wie viele Menschen bedroht werden. Jeder einzelne ist einer zu viel.

Kapitel 5

Die gesellschaftspolitische Rolle des Islams in Afrika

Religion ist *ein* Faktor im Zusammenspiel mit politischen, wirtschaftlichen, sozialen, ethnischen, rechtlichen und anderen Faktoren. Sie kann sich mit diesen Faktoren in unterschiedlicher Intensität verbinden und sowohl positive als auch negative Züge annehmen. Ziel dieses Kapitels ist es, die gesellschaftspolitische Rolle des Islam in Afrika darzustellen.

Die Ausbreitung des Islams in Afrika

Nachdem ein friedlicher Erstkontakt mit dem König von Aksum im heutigen Äthiopien im Jahr 615 stattfand, breitete sich der Islam ab 639 in Nordafrika durch militärische Eroberungen und nachfolgende Zuwanderung von Arabern aus – beginnend mit Ägypten. Die Ausbreitung des Islams südlich der Sahara hingegen erfolgte friedlicher. Ab dem elften Jahrhundert führten Händler und Geistliche den Islam in Westafrika ein, wobei es auch dort zu vereinzelten Kämpfen kam. Anfang des 14. Jahrhunderts war das Malireich bereits ein islamisches Land. Gebiete am Horn von Afrika und in Ostafrika wurden ebenfalls überwiegend friedlich durch muslimische Händler, Geistliche und Gelehrte mit Hilfe einheimischer Kulturen wie der Swahilikultur islamisch. Im 18. Jahrhundert beherrscht das Sultanat Oman die Küste bis nach Sansibar. Die Zeit der Kolonialmächte und die Unabhängigkeitsbestrebungen führten vom 18. bis 20. Jahrhundert zu weitreichenden islamischen Neuorientierungen, die von politischen und religiösen Bewegungen gekennzeichnet waren.

Heute sind etwa 43 Prozent der afrikanischen Bevölkerung Muslime.¹ Ihre religiöse Praxis ist in hohem Maß von den Leitlinien unterschiedlicher Rechtsschulen und Sufi-Orden sowie von Erneuerungsbewegungen, zu denen auch der Salafismus gehört, geprägt. In den meisten der 21 afrikanischen Ländern, in denen mehrheitlich Muslime leben, sind die Ulema (Gelehrte) und Sufi-Bruderschaften maßgebend an der sozialen und politischen Gestaltung der Gesellschaften beteiligt. Aber auch in Ländern, in denen sie unterschiedlich große Minderheiten bilden, ist ihr Beitrag für den sozial-gesellschaftlichen Zusammenhalt bedeutsam. Im Falle der Marginalisie-

rung ist die Bedeutung begrenzt. In Südafrika sind die Muslime zwar eine Minderheit (zwei Prozent) aus den sogenannten Kapmalaien und indisch-stämmigen Zuwanderern, haben sich aber an politischen Kampagnen wie der Anti-Apartheid-Bewegung wesentlich beteiligt.

Erscheinungsformen des überwiegend sunnitischen Islam in Afrika sind somit länderspezifisch beziehungsweise sogar bis hin zu einzelnen Orten unterschiedlich wahrnehmbar. *Den* Islam in Afrika gibt es nicht. Aufgrund der Geschichte und Entwicklung sowie der unterschiedlichen Lehrtraditionen und Lebensrealitäten ist es deswegen sinnvoll, die gesellschaftspolitische Rolle des Islams im jeweiligen afrikanischen Land und anhand eines speziellen Themas mit größtmöglicher Kontextgenauigkeit zu betrachten, ohne voreilige Schlüsse zu ziehen (weiterführend Robinson 2004).

Im Rahmen dieser Publikation können nur einige knappe Aussagen hinsichtlich der Rolle islamischer Gemeinschaften in Afrika gemacht werden.

Islamischer Einfluss auf afrikanische Gesellschaften

Der Islam ist ein homogener Teil der kulturellen Vielfalt Afrikas, und der afrikanische Islam ist ein Teil der globalen islamischen Vielfalt. Jeder vierte Muslim weltweit ist ein Afrikaner. In Afrika kam es zu gegenseitigen Durchdringungsprozessen, die auch als Afrikanisierung des Islams oder als Islamisierung afrikanischer Gesellschaft bezeichnet werden können. Einflüsse aus afrikanischen Glaubensvorstellungen prägen den sogenannten Volksislam.

Heute spricht etwa die Hälfte der afrikanischen Muslime nicht Arabisch, sondern eine der vielen Sprachen des Kontinents. Viele kulturelle, geistige und wirtschaftspolitische Errungenschaften sind ohne den Einfluss des Islams nicht denkbar. Das Potenzial der islamischen Religion für den sozial-gesellschaftlichen Zusammenhalt in afrikanischen Ländern ist aufgrund seiner Wertevielfalt und den Vernetzungskapazitäten immens. Internationale Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit bemühen sich zunehmend, dieses Potenzial in ihren Programmen zu berücksichtigen.

¹ — Zur kritischen Beurteilung von Statistiken vgl. Pluspedia unter http://de.pluspedia.org/wiki/Vergleichende_Zahlenangaben_%C3%BCber_Muslime_und_Christen_in_Afrika#cite_note-2, 31.10.2016. Kritisch diskutiert werden auch die statistischen Angaben von zuletzt Pew Research Center, April 2, 2015, "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050", unter www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/, 31.10.2016.

Je nach Mehr- oder Minderheitsverhältnissen ist die Rolle islamischer Gemeinschaften bei der politischen Gestaltung ihrer jeweiligen Gesellschaft unterschiedlich intensiv. So ist etwa Nigeria der afrikanische Staat mit der größten muslimischen Bevölkerung und prägt gesellschaftspolitische Entwicklungen mit – sowohl im positiven als auch im negativen Sinn.

Grundsätzlich wollen die meisten muslimischen Afrikanerinnen und Afrikaner ihren Glauben in Frieden ausüben, und setzen sich für ein friedliches Zusammenleben mit anderen Religionsgemeinschaften in ihrer Nachbarschaft ein. Dennoch gibt es aufgrund der geschichtlichen Entwicklung auch Radikalisierungstendenzen, die sich gegen andere Gruppen, aber auch gegen muslimische Gruppen selbst richten. Ein Blick in die Geschichte verdeutlicht dies.

Im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts gab es in zahlreichen Ländern eine Reihe religiös legitimer Aufstände gegen als willkürlich empfundene Herrschaftsverhältnisse, gegen Sklavenhandel und Ausbeutung insbesondere der Bauernfamilien und Händler. Ihr Erfolg beruhte auf der Fähigkeit der Rebellen, mit ihrer Argumentation auf bestehende politische, ökonomische und gesellschaftliche Missstände zu reagieren und zu Wortführern sozialen Protests zu werden. Die sogenannte *Dschihad*-Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts war eine kämpferische Widerstandsbewegung und führte zu vielen Bekehrungen von Bevölkerungsgruppen, die vorher keine Berührung mit dem Islam hatten. Für sie kam der Islam als eine Art Befreiungsmacht. Der deutsche Islamwissenschaftler Roman Loimeier skizziert die Geschichte der politischen Rolle des Islams für Afrika, die auch für die Beurteilung der aktuellen Situation von Bedeutung ist:

„Im Kontext dieser *dschihād*-Bewegungen kam es aber auch zur Errichtung neuer Staaten wie des Sokoto-Reichs [in Nigeria], die, zum ersten Mal in der Geschichte muslimischer Gesellschaften des subsaharischen Afrika, von religiösen Gelehrten geführt wurden, die nun versuchten, ihre neugewonnene Macht mit Bezug auf den Islam zu legitimieren. In der Folge wurde der Islam zur faktisch alleinigen Legitimationsgrundlage der neuen islamischen Gelehrtenstaaten [in Teilen] des subsaharischen Afrika. [...] Mit dem Sieg der religiösen Gelehrten wurde aber nicht nur der Islam in einer Reihe afrikanischer Staaten zur Grundlage der Herrschaftslegitimation, es begann auch eine neue Runde in der Dialektik von

Machtausübung, Widerstand, Opposition und Rebellion. Die sozialen, politischen und religiösen Transformationsprozesse des 18. und 19. Jahrhunderts, die häufig mit der Frage verbunden waren, wer für alle Muslime sprechen könne und zu Rechtleitung (*irschād*) berechtigt sei, als auch die Prozesse der Konversion zum Islam, die in den *dschihād*-Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts eine quasi staatliche Förderung erfahren hatten, setzten sich in zahlreichen Regionen des subsaharischen Afrika in der Kolonialzeit fort. In dieser Zeit, etwa zwischen 1890 und 1960, wurde der Islam nämlich häufig (aber nicht immer) als eine Ideologie des Widerstandes gegen die christlich-europäischen (meist britischen und französischen) Kolonialherren angesehen. In der Kolonialzeit gerieten die Muslime in vielen afrikanischen Gesellschaften jedoch auch in eine schwere gesellschaftliche Krise, weil die Modernisierungsprozesse des 20. Jahrhunderts eine stark säkularisierende Wirkung hatten und zudem häufig mit europäisch/westlichen und christlichen Einflussnahmen verbunden waren (und sind). In vielen afrikanischen kolonialen Territorien und postkolonialen Staaten verloren die Muslime auf Grund kolonialer Grenzziehungen zudem ihre bis dahin dominierende gesellschaftliche und politische Rolle (Nigeria), in einigen Staaten (Tansania und Kenia) wurden sie sogar zu Minderheiten in von Christen dominierten Staatswesen.“ (Loimeier 2003)

Seit mehreren Jahrzehnten versuchen die oft herabsetzend als Wahhabiten bezeichneten Muslime, die sich auf die Lehren Muhammad ibn Abd al-Wahhabs (1702-1792) im heutigen Saudi-Arabien beziehen und loyal zum saudischen Königshaus stehen, sowie ihnen nahestehende Organisationen, den afrikanischen Islam durch eine Erneuerung auf eine puritanische Richtung auszurichten. Als explizit gesellschaftspolitische Bewegung ist ähnlich auch der Salafismus, der sich auf die Altvorderen (*as-salafiyya*) der islamischen Gründungsepoche zurückbesinnt und nicht auf Saudi-Arabien bezogen ist, zu beurteilen. Vereinfachend gehören puritanische, politische und *dschihadistische* Salafisten dazu. Beide sind rückwärtsgewandte Reformbewegungen, die sich gegen den säkularen Staat westlicher Prägung und dessen Moralverfall wenden und die Errichtung einer islamischen Gesellschaftsordnung nach ursprünglichen Modellen anstreben. Andererseits sind seit einiger Zeit auch progres-



Das regelmäßige Gebet ist eine der Säulen des Islams. Es soll fünfmal am Tag verrichtet werden.

siv-liberale Reformbewegungen (Farid Esack, Kacem Gharbi u.a.) auszumachen, deren Weiterentwicklung mit Interesse verfolgt wird.

Themen und Akteure

Die gesellschaftspolitische Relevanz des afrikanischen Islams lässt sich an einer Reihe von Themen festmachen. Hierzu gehören neben machtpolitischen Fragen Genderthemen wie die Rolle der Frauen oder soziale Themen wie Genitalverstümmelung und sexuelle Gewalt. Auch Armutsbekämpfung, HIV/Aids, der Klimawandel, der Umgang mit Menschenrechten und viele andere aktuelle Fragen werden von islamischen Gelehrten diskutiert. Hierbei spielt die Begründung durch die heiligen Schriften eine ambivalente Rolle, da sowohl positive als auch negative Haltungen, die in der Zeit ihrer Entstehung verwurzelt sind, zu Tage kommen können. So betont der Koran beispielsweise das Recht von Frauen auf eine würdevolle Identität und begründet die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Zugleich stellt er „eine

Hierarchie zwischen den Geschlechtern her“ (Heine 2009, 145), die als Unterdrückung wahrgenommen werden kann. Die Aufteilung der Geschlechter und die traditionell eingebettete Rollenverteilung hat eine vorislamische Tradition, die durch den Islam grundlegend reformiert wurde. Sie ist Kennzeichen hierarchischer Gesellschaften, in denen der soziale Status durch Meidungsgebote wie räumliche und symbolische Trennungen definiert wird. Von vielen Jugendlichen in Afrika werden diese Traditionen zunehmend kritisch gesehen. Ein Reformprozess, der auch den modernen Verständnisvoransetzungen entspricht, ist in Ansätzen erkennbar.

Ob und wie sich afrikanische Muslime in den einzelnen Staaten und auf internationaler Ebene organisieren, ist bei der Untersuchung der gesellschaftspolitischen Rolle des Islams ebenfalls zu beachten. Die Fragen der Legitimation (Welches Gremium entscheidet?) und der Repräsentation (Für wen spricht dieses Gremium?) spielen in der Praxis afrikanischer Gesellschaften eine große Rolle. Die Großmuftis und Scharia-Gerichte, die *Ulema* (Gelehrte) und Präsidenten von höchsten islamischen Nationalräten sind die jeweils höchsten Autoritäten in



Was lehren die Mullahs?

islamischen Ländern und Ländern mit islamischen Bevölkerungsanteilen. Sie sind aber nicht die einzigen Repräsentanten der muslimischen Gemeinschaft. Auch die Imame als Leitende der lokalen Moscheen und Moscheeverbände genießen hohes Ansehen und Autorität. In einzelnen Ländern wurden darüber hinaus gesonderte Organisationen wie die Jama'atu Nasril Islam (Gesellschaft für die Unterstützung des Islam) in Nigeria geschaffen. 27 von allen afrikanischen Staaten gehören der 1969 gegründeten (wahhabitischen) Organisation Islamischer Kooperation (OIC) an. Andere von Saudi-Arabien unterstützte Organisationen, die großen Einfluss auf Afrika ausgeübt haben, sind die Muslim World League (1962 gegründet), die World Assembly of Muslim Youth (1972 gegründet) sowie andere Organisationen, die in ihrer missionarischen Ausrichtung auch Wohlfahrtsaktivitäten betreiben. Die „Union of Muslim Councils of Central, Eastern and Southern Africa“, ansässig in Burundi, vereinigt muslimische Organisationen aus 27 Ländern. Sie wurde 1986 gegründet und hat ihren Sitz in Kampala, Uganda. Im Juni 2014 hat sie den Pan African Inter-Religious Faith Leaders Summit zur Post-2015 Development

Agenda mitorganisiert, der in Kampala stattfand. Es handelt sich dabei um einen losen Zusammenschluss.

Der African Council of Religious Leaders (ACRL) geht davon aus, dass es keine repräsentativen, afrikaweiten Zusammenschlüsse von Muslimen gibt. Er arbeitet mit der „Federation of Muslim Women's League“ und folgenden nationalen Zusammenschlüssen zusammen:

- Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC, islamische Kulturvereinigung)
- Supreme Council of Kenya Muslims (SUPKEM)
- Nigeria Supreme Council for Islamic Affairs
- Muslim Association of Senegal
- Islamic Council of South Africa (ICSA)
- Tanzania Muslim Council (BAKWATA)
- Uganda Muslim Supreme Council

Neben diesen Institutionen gibt es in Afrika und in den einzelnen afrikanischen Ländern mittlerweile eine Vielzahl von islamischen Organisationen, die institutionelle Aufgaben für unterschiedliche islamische Gemeinschaften übernommen haben. Zu ihnen gehören beispielsweise Islamic Relief und Muslim Aid im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit.

Insgesamt haben facettenreiche Formationen des Islams in Afrika eine prägende soziale Kraft und spielen daher eine relevante Rolle für gesellschaftspolitische Entwicklungen auf dem afrikanischen Kontinent. Sie werden verstärkt als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit wahrgenommen. Positive Aspekte neben weiterhin kritisch zu beobachtenden negativen Tendenzen islamischer Gruppierungen überwiegen dabei. Einen besonderen Raum nimmt die christlich-muslimische Kooperation zum Wohl der gesamten Gesellschaft ein.

Kapitel 6

Christlich-muslimische Zusammenarbeit

In den letzten Jahren beschäftigt sich die Entwicklungspolitik im verstärkten Maße mit der Rolle von Religionen, insbesondere mit ihrer Rolle in gesellschaftlichen Konflikten. Was Afrika betrifft, ist die internationale Aufmerksamkeit beispielsweise (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) auf folgende Fälle gerichtet:

- Nigeria (offener Konflikt mit hoher Gewaltanwendung)
- Zentralafrikanische Republik (offener Konflikt mit hoher Gewaltanwendung)
- Mali (Bürgerkrieg einschließlich europäischer Intervention)
- Tschad (gespannte Lage/sozioökonomische Spaltung des Landes)
- Tansania und Kenia (regionale Konflikte mit Gewaltanwendung von nationaler Bedeutung)
- Äthiopien (latenter Konflikt mit punktuellen Gewaltübergriffen)
- Uganda (Funktionalisierung der Religionsgemeinschaften durch die Regierung)
- Sierra Leone und Liberia (Positivbeispiele für die friedensstiftende Rolle der Religionsgemeinschaften)
- Südafrika (Land mit der höchsten religiösen Heterogenität in Afrika)
- Ägypten (rasante Veränderung in Folge des arabischen Frühlings)
- Côte d'Ivoire und Togo.

Systematisch betrachtet hat die Funktionalisierung von Religion für politische Ziele (Politisierung der Religion, umgekehrt auch eine Religionisierung der Politik) in Afrika zwei hauptsächliche Erscheinungsformen. Beide unterminieren die Stabilität und die Sicherheit der Länder. Diese sind:

- Gewaltkonflikte um die Vorherrschaft in einem Land beziehungsweise einer Region: beispielsweise Nigeria, Sudan/Südsudan, Zentralafrikanische Republik, Sansibar;
- religiös motivierter Extremismus: zum Beispiel als politischer Islam bei Boko Haram in Nigeria, Al Shabab in Somalia und Kenia, Al Qaida in the Islamic Maghreb (AQIM) in Mali und in gewissen Maße ebenso die Lord's Resistance Army in Uganda, die jetzt von der Zentralafrikanischen Republik aus operiert.

Für Togo, Nigeria, Kamerun, die Zentralafrikanische Republik, Äthiopien und Tansania reklamieren Christen

und Muslime jeweils die Bevölkerungsmehrheit für sich. Es sind damit Fokusländer für den ersten Fall, die Gewaltkonflikte. Die Tatsache aber, dass die Mehrheit der Bevölkerung einer Religion angehört, ist theologisch irrelevant. Sie berührt nicht die Lehre und das Binnenverhältnis der Religion, ebenso wenig das Recht auf Religionsfreiheit und insbesondere nicht das Recht auf Religionswechsel.

Die Religionszugehörigkeit der Bevölkerungsmehrheit begründet keinen politischen Herrschaftsanspruch. Wie Religionsgemeinschaften das wirtschaftliche, soziale, kulturelle, öffentliche und familiäre Leben beeinflussen, ist für die Förderung von Entwicklungsprozessen sehr relevant. Religionen zeigen dabei ein Doppelgesicht. Sie können sowohl den Status quo, Benachteiligungen und Leid verbrämen, als auch Unrecht in Frage stellen und gesellschaftliche Entwicklung motivieren. In politischer Hinsicht berührt die gesellschaftliche Rolle der Religionsgemeinschaften das Staat-Kirche-Verhältnis beziehungsweise angesichts der Religionsvielfalt das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften. Ein strikt säkulares Verhaltensmuster greift in dem religiösen Kontinent Afrika nicht und läuft ins Leere.

Welche Erfahrungen gibt es?

In der Förderpraxis hat Brot für die Welt eine Reihe von positiven Erfahrungen gemacht, wie Partner aus religiöser Perspektive zum friedlichen Zusammenleben und zur Entwicklung beitragen. Welche Handlungs- und Förderoptionen kann Brot für die Welt verfolgen? Welche Formen der christlich-muslimischen Kooperationen gibt es? Welches Potential haben Organisationen, die auf die interreligiöse Verständigung ausgerichtet sind? Welche Potentiale und Grenzen haben interreligiöse Dachverbände (Inter-Religious Council beziehungsweise Council of Religions) auf nationaler und kontinentaler Ebene? Auf kontinentaler Ebene gibt es vier relevante interreligiöse Organisationen:

- African Council of Religious Leaders (ACRL),
- Programme for Christian-Muslim Relations in Africa (PROCMURA),
- Interfaith Action for Peace in Africa (IFAPA),
- United Religions Initiative (URI).

Der African Council of Religious Leaders (ACRL) wurde 2001 gegründet. Sein Board wird von Repräsen-



Moschee im Stadtzentrum von Lagos, Nigeria

tanten der gesamtafrikanischen religiösen Verbände gebildet. Dies sind christlicherseits SECAM, AACC, OAIC, AEA und der Council of Anglican Provinces of Africa - CAPA. Kardinal Onaiyekan aus Nigeria und Scheich Shaban Mubaje, der Großmufti von Uganda, sind die zwei Sprecher. Der ACRL fungiert als Afrikanetzwerk von Religions for Peace. Er hat sich dem Aufbau von interreligiösen Institutionen, von Friedensinterventionen, Abrüstung sowie die panafrikanische Vernetzung und Lobbyarbeit zur Aufgabe gemacht. Zurzeit befindet er sich in einer Übergangssituation, nachdem sich die Finanzbasis wegen der Zahlungseinstellungen von Libyen infolge des arabischen Frühlings seit 2012 mehr als halbiert hat. Seine Repräsentativität und Handlungsfähigkeit wird dadurch begrenzt, dass es keinen muslimischen Dachverband gibt, der mit ähnlicher Autorität wie die christlichen Dachverbände agieren könnte.

Einen anderen Ansatz verfolgt das Programme for Christian-Muslim Relations in Africa - PROCMURA. Es ist eine christliche Organisation zur Zusammenarbeit mit Muslimen, die 1959 gegründet worden ist. Ihr Leitbild ist ein Kontinent, in dem Christen und Muslime als gleichberechtigte Bürger in Frieden und gegenseitigem Respekt zusammenleben, und in dem religiöse wie auch

politische Toleranz und Anerkennung für Minderheiten gewährleistet ist. PROCMURA operiert afrikaweit. Vor allem auf Länderebene organisiert es direkte Begegnungen von Schlüsselpersonen beider Religionsgemeinschaften. Die Kräfte, die den Religionspluralismus akzeptieren, sind in den Kirchen Afrikas in der Minderheit. Überzogene Erwartungen im Hinblick auf die Rolle der Kirchen und ihrer Mission belasten die christlich-muslimischen Beziehungen und können in gesellschaftlichen Konfliktsituationen verschärfend wirken. Fehlende Kontakte zwischen Verantwortungsträgern der beiden großen Religionsgemeinschaften sollen im Dialog abgebaut werden. Auf die Beteiligung von Frauen wird besonderen Wert gelegt. PROCMURA verfügt in 20 Ländern über Area Committees und arbeitet mit der Allafrikanischen Konferenz der Kirchen (AACC) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zusammen. PROCMURA gelingt es in besonderer Weise, Bedingungen für den interreligiösen Dialog zu schaffen und die Ergebnisse in die Öffentlichkeit zu tragen.

Die Interfaith Action for Peace in Africa - IFAPA wurde 2002 von hochrangigen Repräsentanten der African Traditional Religions, Bahai, Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam und Judentum gegründet und

hat seinen Sitz in Johannesburg. Präsident ist der ehemalige Generalsekretär des Lutherischen Weltbunds Dr. Ismael Noko. Ziele von IFAPA sind:

„IFAPA envisions a conflict-free Africa developing in peace and harmony with people of all faiths in Africa. Its mission is to act positively to establish peace in Africa with the strength of all faiths through engaging all stakeholders including governments, civil society and the private sector. It builds on the religious core values of integrity, human dignity, equality, justice, respect and diversity or acceptance. Its purpose/mandate is to achieve peace in Africa. IFAPA's priority areas are women and youth. Its main partners are the interfaith organizations and groupings, civil society including women and youth groups, governments and the private/business sector.“ (Interfaith Action for Peace in Africa 2014)

Die United Religions Initiative - URI ist eine Initiative von Einzelpersonen und genießt bei der Afrikanischen Union einen Beobachterstatus. Über die Arbeit in Afrika heißt es auf der Website:

„URI Africa has been a cornerstone region for our global network since URI's inception. Our Cooperation Circles (CC) throughout Africa face a host of challenges unique to the continent's diversity, from corrupt governments and serious human rights violations to the devastation of HIV/AIDS and extreme poverty. African CCs organize across faiths to create solutions at the community level by helping people with job training and micro-enterprise, access to healthcare, peacebuilding and conflict resolution in areas torn apart by civil war and tribal conflicts. CCs also provide direct help for AIDS orphans, and for the repatriation of victims of war. At the heart of much of this work is the commitment to increasing civic participation at all levels of society. Continental Coordinator for Africa, Ambassador Mussie Hailu, has been actively raising the visibility of URI in Africa, through the URI Africa Peace Prize and the Golden Rule Campaign, and by representing URI at the Africa Union.“ (United Religions Initiative 2016)

URI stützt sich in seiner Arbeit auf Geschäftsleute. Eine direkte Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften wird nicht angestrebt. Es besteht aber ein infor-

meller Austausch mit PROCURA und anderen ökumenischen Akteuren.

Auf nationaler Ebene gibt es in folgenden Ländern interreligiöse Organisationen (Stand 2012):

- Council of Religions of Mauritius (COR)
- Council of Religions of Mozambique (COREM)
- Ethiopian Interfaith Forum for Development Dialogue and Action (AFIDDA)
- Forum of Religious Confessions of Cote d'Ivoire (NFR-CI)
- Forum for Religious Leaders and Faith Organizations in Madagascar (PLerOC)
- Ghana Conference of Religions for Peace (GCRP)
- Interfaith Committee in Comoros
- Interfaith Committee in Reunion
- Interfaith Commission of Rwanda
- Interfaith Committee of Seychelles
- Inter-Religious Council of Benin
- Inter-Religious Council of Burundi (IRCB)
- Inter-Religious Council of Guinea (IRCG)
- Inter-Religious Council of Kenya (IRCK)
- Inter-Religious Council of Liberia (IRCL)
- Inter-Religious Council of Peace Tanzania (IRCPT)
- Inter-Religious Council of Sierra Leone (IRCSL)
- Inter-Religious Council of the Democratic Republic of Congo (IRCDRC)
- Inter-Religious Council of Uganda (IRCU)
- Malawi Public Affairs Committee (PAC)
- Nigeria Inter-Religious Council (NIREC)
- Religions for Peace Cameroon
- Religions for Peace South Africa
- Sudan Inter-Religious Council (SIREC)
- Zambia Interfaith Networking Group (ZINGO)

In Äthiopien ist nach interreligiösen Konflikten 2006 und danach der Inter-Religious Council of Ethiopia (IRCE) mit Unterstützung der Regierung im Januar 2010 gegründet worden.

Was macht Brot für die Welt?

Auf kontinentaler Ebene unterstützt Brot für die Welt die Arbeit von PROCURA. In bisher zwei Phasen hat PROCURA sein Instrumentarium der interreligiösen Arbeit zur Konfliktprävention und Friedenssicherung in West- und Zentralafrika entwickelt. In den letzten drei



Anglikanische Kirche im Stadtzentrum von Lagos, Nigeria

Jahren hat PROCMURA den Schwerpunkt auf den Südsudan, Kamerun, die Zentralafrikanische Republik und den Tschad gelegt. Die Aktivitäten zur Zentralafrikanischen Republik unmittelbar vor Ausbruch der Staatskrise 2013 haben dazu beigetragen, dass die Repräsentanten der Muslime sowie der katholischen Kirche und des evangelischen Bundes, der politischen Funktionalisierung der Religion durch die Seleka- und Anti-Balaka-Milizen entgegengetreten sind. PROCMURA hat während des Konflikts und darüber hinaus den Kontakt mit den Religionsgemeinschaften im Lande gepflegt und ist international für Versöhnung und Frieden eingetreten.

Das International Network of Religious Leaders Living with or Personally Affected by HIV and AIDS - INERELA+ hat seinen Arbeitsschwerpunkt in Subsahara-Afrika und verfolgt einen interreligiösen Ansatz in der HIV-Arbeit. Dabei adressiert INERELA+ religiöse Vorstellungen, welche die HIV-Arbeit behindern oder gar HIV-positive Mitglieder aus den Religionsgemeinschaften ausgrenzen. INERELA+ ist damit ein weiterer Ansatz afrikaweiter interreligiöser Zusammenarbeit.

In Kamerun fördert Brot für die Welt die Initiative des Forum Cameroun für eine staatliche Förderung konfessioneller Schulen im Rahmen des internationalen Schuldenerlasses. Es wurde 2002 vom Protestantischen Kirchenrat (CEPCA), der Katholischen Bischofskonferenz (CENC) und der Islamischen Kultusvereinigung (ACIC) als Lobbyplattform für die Beobachtung und Beeinflussung der Schuldenumwandlung und der nationalen Armutsbekämpfungsstrategie gegründet und 2007 registriert. Im Tschad fördert Brot für die Welt unter anderem das Centre Culturel Al Mouna. Es zielt auf die junge, städtische Bevölkerung unterschiedlicher sozialer Schichten. Durch die Förderung des interkulturellen Dialogs trägt Al Mouna zur Bildung der Bürgergesellschaft und zum Frieden im Tschad bei. Das Projekt hat zwei Ziele:

- die freie Meinungsäußerung zu politischen, sozialen und religiösen Themen zu ermöglichen und damit den interkulturellen und interreligiösen Dialog zu fördern;
- das vielseitige kulturelle Erbe des Tschad aufzuwerten und dadurch die kulturelle Identität zu stärken.

In Nigeria unterstützt Brot für die Welt die Arbeit der interreligiösen Basisbewegung Justice, Peace and Reconciliation Movement - JPRM, das im Middle Belt eine anerkannte Arbeit leistet. Nach der Entführung von 234 Schülerinnen durch die islamistische Gruppe Boko Haram im April 2014 hat JPRM ein unverzügliches Ende der Gewalt in ihrem Land gefordert. In Jos sind Christinnen und Musliminnen vor den Regierungssitz des Gouverneurs des Bundesstaats Plateau gezogen und haben Sicherheit und Frieden gefordert. Für die Demonstration haben sich verschiedene Nichtregierungsorganisationen zusammengetan, um der Spaltung der Gesellschaft in religiöse Lager entgegen zu wirken (Brot für die Welt 2014).

In Ägypten fördert Brot für die Welt das Forum for Intercultural Dialog, das vom Sozialdienst der evangelischen Kopten (Coptic Evangelical Organization For Social Services- CEOSS) getragen wird. Im geschützten Raum diskutieren Christen und Muslime politische und soziale Herausforderungen ihres Landes. Zentrale Frage ist: Was bedeutet es, Staatsbürger des heutigen Ägyptens zu sein? Das FID stößt die Debatte an, ohne diese zu dominieren. Scheiche und Priester, Akademikerinnen, Medienschaffende und Künstler treffen sich auf lokaler, regionaler und auf Landesebene. In den jährlich knapp fünfzig Seminaren und Workshops lernen sie, wie sie dialogisch miteinander umgehen und gewaltlos Konflikte lösen können. Dabei werden auch jüngere Menschen und Frauen einbezogen. Die Teilnehmenden werden ermutigt und unterstützt, praktisch aktiv zu werden und selbstständig Begegnungen zwischen Christen und Muslimen zu organisieren.

Lehre trennt, Praxis vereint

Die Ansätze unterscheiden sich hinsichtlich der Art und Weise, wie mit Religion umgegangen wird. Die nationalen interreligiösen Organisationen richten sich an die Repräsentanten der Religionsgemeinschaften und wollen ihnen ein gemeinsames Forum bieten. Eine häufige Frage dabei ist, ob große und kleine Religionsgemeinschaften die gleichen Rechte haben sollen. Oder soll nach Größe und gesellschaftlicher Rolle gewichtet werden? In der Regel werden diese Gremien einen Konsens suchen. Inwieweit dabei auch strittige Fragen angesprochen werden können, ist dem Geschick der Akteure überlassen. Basisinitiativen bringen Gläubige aus verschiedenen Religionen zusammen. Die Spitzen der Religionsge-

meinschaften hingegen lassen sie häufig außen vor, um Lehrstreitigkeiten zu vermeiden. Insgesamt lässt sich ein Kontinuum zwischen zwei Polen beschreiben. Auf der einen Seite Initiativen, die ausschließlich auf die gemeinsame Aktion von Gläubigen verschiedener Religionen ausgerichtet sind und Religionsfragen ansonsten hinten anstellen. Auf der anderen Seite Lehrgespräche und Dialoge zu theologischen Fragen, die unmittelbar keine Praxisseite haben.

Als evangelische Organisation ist Brot für die Welt an den biblischen Auftrag gebunden, sich für eine gerechte, friedliche und das Leben in allen seinen Formen achtende Gesellschaft einzusetzen. Brot für die Welt achtet in seiner Arbeit andere Kulturen und Religionen. Es unterstützt eine eigenständige und kulturell spezifische Entwicklung und bemüht sich um das Gespräch und die Zusammenarbeit mit anderen Religionen.

Brot für die Welt führt aber eigenständig keinen interreligiösen Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften. Dies ist Aufgabe der Kirchen und ihrer Verbände. Wohl aber fördert es im Rahmen seines Mandats interreligiöse Projekte und Programme. In der ökumenischen Bewegung gibt es eine tragfähige Formel, die viele Erfahrungen zusammenfasst: „Doctrine may divide, action unites.“ Wie aber genau dies umgesetzt werden kann, ist von dem jeweiligen Kontext und der Geschichte der Akteure abhängig.

Kapitel 7

Das Feuer der Pfingstkirchen

Ähnlich wie der Salafismus fordern christliche Reformbewegungen wie die Pfingstkirchen die religiöse und gesellschaftliche Erneuerung. Beide sind stark wachsende Bewegungen, die große Auswirkungen auf das Zusammenleben haben. Diese Publikation fokussiert sich auf die christlichen Pfingstkirchen und ihre Ausbreitung als Phänomen der globalisierten Welt.

Keine religiöse Gruppe wächst derzeit so schnell wie die Pfingstler. Weltweit werden ihre Anhängerinnen und Anhänger auf 500 bis 600 Millionen Menschen geschätzt (RGG⁴, Bd. 6, 1237). Die Zahl der Gläubigen in den dem ÖRK angeschlossenen Kirchen beläuft sich auf etwa 400 Millionen, während der römisch-katholischen Kirche rund 1,1 Milliarden Menschen weltweit angehören. Ein erstaunliches Ergebnis für eine Bewegung, die erst 100 Jahre alt ist. Was macht sie aus?

Eine erste Antwort lautet: Pfingstkirchen sind protestantische Kirchen mit besonderer Betonung des Heiligen Geistes. Der Name Pfingstkirchen nimmt Bezug auf das Pfingstwunder des historischen Urchristentums, wie es in der Bibel beschrieben ist. In der Apostelgeschichte wird von der Ausgießung des Heiligen Geistes berichtet:

„Und als der Pfingsttag gekommen war, waren sie (nämlich die Urgemeinde) alle an einem Ort beieinander. Und es geschah plötzlich ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen. Und es erschienen ihnen Zungen zerteilt, wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeden von ihnen, und sie wurden alle erfüllt von dem heiligen Geist und fingen an, zu predigen in anderen Zungen (gemeint sind Sprachen), wie der Geist ihnen gab auszusprechen.“ (Apostelgeschichte 2, 1-4)

Jesus und die Apostel interpretieren ihren Glauben bereits im Horizont der hebräischen Bibel, dem Alten Testament. An vielen Stellen wird dort vom Heiligen Geist beziehungsweise von der Ausgießung des Heiligen Geistes berichtet, wenn es um das Eingreifen Gottes geht. Das fortwährende Wirken Gottes als Heiliger Geist ist der theologische Deutungsrahmen, der für die Selbstinterpretation pfingstlerischer Spiritualität herangezogen wird. Dem Bezug auf die Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten verdanken die Pfingstkirchen ihren Namen.



Das Entstehen und die Ausbreitung von Pfingstkirchen sind ein weltweites Phänomen

In den Pfingstkirchen ereignet sich ein zweites Pfingsten. Der Geist wird neu ausgegossen, Gott handelt heute und errettet die Menschen durch den Heiligen Geist. Er ergreift sie und lässt sie in Zungen reden. Die meisten Pfingstkirchen verstehen die Geisttaufe als notwendige zweite Erfahrung nach der Bekehrung, während andere ein Dreistufenschema mit der Heiligung als zweiter Stufe lehren. Bekehrung, Heiligung und Geisttaufe werden als göttliche Gnadenakte verstanden. Als äußeres Zeichen der Geisttaufe gilt die Zungenrede infolge der Erfüllung durch den Heiligen Geist.

Das Verständnis von Gottes Handeln als Gnade haben die Pfingstkirchen mit allen protestantischen Kirchen gemein. Das Christusbild der Pfingstkirchen und ihr Bibelverständnis sind evangelikal geprägt und unterscheiden sich von der Theologie der historischen protestantischen Kirchen, den so genannten mainline churches. Dies heißt keinesfalls, dass Pfingstkirchen notwendigerweise fundamentalistisch sind. Es gibt zwar fundamentalistisch geprägte Pfingstler, aber die Regel ist das nicht. Denn ihre Spiritualität und ihre Gottesdienste sind erfahrungsbezogen. Sie sind dynamisch, lebendig und offen. Fundamentalismus und pfingstlicher Enthusiasmus sind unterschiedliche Erfahrungs- und Vorstellungswelten.

Bekehrung und Geisttaufe

Das Entstehen und die rasche Ausbreitung von Pfingstkirchen sind ein weltweites Phänomen. Es gibt sie auf allen Kontinenten: in Nordamerika, Lateinamerika, Afrika, Asien, Europa und auch in Deutschland. Die vielen unterschiedlichen Erscheinungsformen machen es somit schwer, eine einheitliche inhaltliche Definition vorzunehmen. Deshalb begnügen sich einige auch damit, die Pfingstbewegung formal als „diskursives Netzwerk“ zu beschreiben. Ihnen reicht es aus, den Bezug auf die Ursprünge der Pfingstbewegung und die Vernetzung untereinander als Erkennungsmerkmale feststellen zu können.

Wegen der großen Dynamik und der Vielfalt von Pfingstkirchen, die sich durch theologische Nuancen unterscheiden, wird vielfach der Begriff „Pfingstbewegung“ verwendet. Das deutsche Wort „Pfingsten“ ist abgeleitet von dem griechischen Begriff pentekosté („der fünfzigste Tag“ nach Ostern). Zu den großen Pfingstkirchen zählen die Assembly of God, die weltweit größte Pfingstkirche, gegründet 1914, die International Church of the Four

Square Gospel, die Church of God, die Full Gospel Church und die Apostolic Faith Mission.

An dem Namen Full Gospel Church lässt sich gut das Selbstverständnis der Pfingstkirchen erläutern. Sie verstehen das „volle“ Evangelium (Gospel) einschließlich der Geisttaufe – deshalb Full Gospel. In Deutschland gibt es den Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), der als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist. Er weist 32.000 Mitglieder in etwa 520 Gemeinden aus. Bekannter sind die deutschlandweit 30 Ecclesia-Gemeinden. Zudem sind viele Gemeinden von in Deutschland lebenden Afrikanern und Asiaten Pfingstkirchen, so die Christ Apostolic Church aus Nigeria.

Entstehung und Ausbreitung

Am 1. Januar 1901 kam es in der Bethel Bible School in Topeka, Kansas, zu geistlichen Erfahrungen, die als „Geisttaufe“ im Sinne der Apostelgeschichte erlebt wurden. Ähnliche Aufbrüche mit Zeichen und Wundern gab es bereits durch die ganze Kirchengeschichte hindurch, aber in besonders auffälliger Weise um die Jahrhundertwende auch in Jamaika, Indien, China sowie unter den Bataks in Indonesien und in der koreanischen Erweckungsbewegung ab 1903 (vgl. RGG⁴ Bd. 6, 1238). Allgemein gesprochen erwächst die Pfingstbewegung als Unterströmung aus der Heiligungsbewegung, die wiederum aus den Frömmigkeitsbewegungen wie etwa dem Pietismus hervorgegangen ist. Zentrales Anliegen der Heiligungsbewegung ist die Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Gottesbeziehung durch eine Bekehrung zu Christus, die als geistliche Wiedergeburt erlebt wird. Folgende Begriffe beschreiben diese Erfahrung: „christliche Vollkommenheit“, „gänzliche Heiligung“, „zweiter Segen“ und „vollkommene Liebe“. Von der Heiligungsbewegung übernehmen die Pfingstkirchen das Ansinnen, die Zeit der frühchristlichen Urgemeinde mit ihren Zeichen und Wundern wieder aufleben zu lassen.

Weithin wird die „Azusa-Street-Erweckung“ von 1906 als Ausgangspunkt der Pfingstbewegung gesehen. In der Azusa Street in Los Angeles predigte der Afroamerikaner William J. Seymour (1870 – 1922) und entzündete den Enthusiasmus der Gemeinde. Die vorrangig afroamerikanischen Mitglieder der Gemeinde sahen den Kern der Erweckung vor allem in der rassen- und klassenübergreifenden Spiritualität. Zum ersten Mal waren weiße Kirchenführer bereit, sich in einer von Afroameri-



Fernsehsender tragen die Botschaft in die Welt

kanern geführten Gemeinde die Hände auflegen zu lassen. Unmittelbar aus der Azusa-Street-Erweckung ging die Apostolic Faith Mission hervor. Parham von der Bethel Bible School in Kansas war der erste, der die Zungenrede als *conditio sine qua non* (Bedingung, Voraussetzung) der Geisttaufe erklärte. In rascher Folge entstanden bis 1923 alle heute noch wichtigen Pfingstkirchen, obgleich eine Verkirchlichung abgelehnt worden war, und sich die Organisationsformen auf einen lockeren Zusammenschluss und Austausch untereinander begrenzt hatten. Zugleich spaltete sich die Pfingstbewegung schon früh, wobei die Heiligung einer der Streitpunkte war.

Zeitgleich entstand die Pfingstbewegung in Deutschland. Sie nahm Impulse aus den USA und aus Skandinavien auf. Veranstaltungen der „Kasseler Zungenbewegung“ fanden in Hamburg, Kassel und Großalmerode statt. Die entstehende Pfingstbewegung zog schon bald die Kritik der in der Gemeinschaftsbewegung organisierten Pietisten auf sich und wurden als vom Teufel inspiriert verurteilt („Berliner Erklärung“ vom 15. September

1909). Dieser Bruch führte zur Gründung selbstständiger Pfingstgemeinden in Deutschland.

Die Pfingstbewegung hat auch lateinamerikanische, asiatische und afrikanische Wurzeln (vgl. RGG⁴, Bd. 6, 1239):

- Mexiko ab 1906
- China und Korea ab 1907
- Südafrika ab 1908 (Apostolic Faith Mission) und 1910 (Zion Christian Church)
- Indien ab 1908
- Chile ab 1909 (Iglesia Metodista Pentecostal)
- Brasilien ab 1911
- Ghana und Nigeria ab 1914 (Christ Apostolic Church)

Unter dem Eindruck von Briefen und Berichten aus Nordamerika und Europa löste sich Willis Hoover in Chile 1909 von den Methodisten und gründete die Iglesia Metodista Pentecostal. Ähnlich gelagert ist der Fall in Brasilien. Der schwedische Missionar Gunnar Vingren und Da-

niel Berg spalteten sich von den Baptisten ab und gründeten eine brasilianische Pfingstkirche. Zudem entsandte die Assembly of God Missionare nach Lateinamerika, um dort Pfingstgemeinden zu etablieren. Außerdem wurden Pfingstkirchen wie die Congregação Crista do Brasil und die Iglesia Apostólica in Mexiko durch Einheimische gegründet (vgl. Tworuschka 1996, 161). Diese frühen Pfingstkirchen breiteten sich vor allem in den rasch wachsenden Städten Lateinamerikas und hier vor allem unter sozial Schwachen und Marginalisierten aus. Ihre Entstehung blieb in den ersten Jahrzehnten von der Öffentlichkeit und den historischen Kirchen nahezu unbemerkt. Interessant ist eine Beobachtung aus den 1960er Jahren. Bereits 1966 schrieb Erich Fülling über ihren Erfolg in Brasilien:

„Die Pfingstbewegung ist noch schneller und früher als die angelsächsischen Missionskirchen und die lutherische Kirche dazu übergegangen, geborene Brasilianer als Pastoren und Leiter einzusetzen. So konnte sie schnell im Volk Fuß fassen.“ (Fülling 1966, 64)

Exportprodukt der USA?

Zur Erklärung und Einschätzung der Entstehung der Pfingstkirchen konkurrieren zwei Interpretationsmuster, die sich am besten durch die folgende Gegenüberstellung verdeutlichen lassen: (1) punktuelle Entstehung der Pfingstbewegung mit Ausbreitung über die ganze Welt, oder (2) globale Entstehung mit verschiedenen Entstehungspunkten. Neigt man der ersten Alternative zu, ist die Ausbreitung der Pfingstbewegung in Abhängigkeit von den Ereignissen in den USA zu interpretieren. Sie erscheint als Exportprodukt der USA und könnte so mit der politischen Vorherrschaft der USA in Verbindung gebracht werden. Spenden und Geldflüsse aus den USA nach Lateinamerika, Afrika und Asien zur Unterstützung der dortigen Pfingstkirchen können dann auch in diesem Sinne interpretiert werden. Auf der anderen Seite steht die These der globalen Entstehung. Sie versteht die Pfingstbewegung als weltweites Phänomen, das auf religiöse und soziale Konstellationen in einer sich in Abhängigkeiten verschränkenden Weltgesellschaft reagiert. In diesem Verständnis sind die Pfingstkirchen des globalen Südens nicht Missionskirchen, sondern genuine Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens. Nichts Fremdes, sondern einheimische (autochthone) Kirchen. So wie es scheint, sprechen die Fakten für die zweite These und

der globale Interpretationsansatz setzt sich in der Literatur zunehmend durch.

Ausbreitung in Wellen

Die Ausbreitung der Pfingstkirchen erfolgte in drei großen Wellen: Zunächst die klassische Pfingstbewegung als erste Welle bis etwa 1950 mit der Etablierung von Pfingstkirchen in fast allen Ländern, zweitens die charismatische Welle 1950 bis 1980 und die dritte Welle seit etwa 1980 mit der Gründung von unabhängigen (nicht denominationalen) Großkirchen und Bildung von Fernsehkirchen. Im Zuge der ersten Welle haben sie sich bis 1950 in vielen Ländern durch eine besondere Profilierung etabliert. Dazu eine Beobachtung an den klassischen US-Pfingstkirchen: Trotz programmatisch-antirasistischer Elemente haben sich viele afroamerikanische Pfingstkirchen gegen weiße Dominanz nur so zu wehren gewusst, das sie Weiße aus Leitungsfunktionen ausgeschlossen haben. Der Trend zu ethnisch beziehungsweise sozial homogenen Gemeinden geht in den letzten Jahren zwar zurück, ist aber weiterhin vorherrschend.

Die zweite Welle (1950 bis 1980) verbindet sich mit dem Auftauchen der charismatischen Bewegung in den historischen Kirchen (pentekostale Kirchen). Dies betrifft nicht nur protestantische Kirchen wie Lutheraner, Presbyterianer, sondern vor allem auch die katholische Kirche. Ihr Schlagwort ist die charismatische Gemeindeerneuerung. Von den theologischen Merkmalen her verweist die charismatische Bewegung ebenso wie die klassische Pfingstkirche auf die Geisttaufe. Ihr Ziel ist die Belebung der Frömmigkeit. Behilflich bei der Verbreitung der charismatischen Bewegung mit ihrem pfingstlichen Gedankengut ist von Anfang an das Fernsehen gewesen, das die charismatische Bewegung Millionen von Zuschauern nahe brachte. Es hat sich in den letzten Jahren durchgesetzt, das Auftreten der Pfingstbewegung in den historischen Kirchen im Unterschied zu den klassischen Pfingstkirchen als charismatische Bewegung zu kennzeichnen.

Die charismatische Bewegung erkennt die jeweilige theologische Tradition ihrer Kirche an und stellt ihre konfessionelle Ausrichtung nicht infrage. Sie führt aber häufig zu heftigen inneren Spannungen nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch bei vielen Brot für die Welt-Partnerkirchen, vor allem in Afrika. Diese zweite Welle setzt sich wie die erste Welle noch fort. Was

in der Entstehungsphase begann, entfaltet sich heute weiter, wobei die Pfingstkirchen in den 1970er und 80er Jahren in manchen Ländern ein exponentielles Wachstum erfuhren.

Seit etwa 1980 lassen sich mehrere Neugründungen von Pfingstkirchen beobachten, die neue Formen der Gemeindebildung ausprobieren und sich keiner der bestehenden Pfingstkirchen anschließen (neopentekostale Kirchen) - die sogenannte dritte Welle. Megakirchen und Fernsehkirchen, die sich elektronischer Kommunikationsmittel bedienen, sind kennzeichnend für diese. Auch theologisch wird in der dritten Welle vielerorts ein Schwenk vollzogen. Mit einer Heilstheologie des Wohlstands werden vor allem städtische Mittelschichten angesprochen. Der Deutsche Reinhard Bonnke beispielsweise füllt afrikaweit große Stadien mit Tausenden von Gläubigen. Sehr kritisch zu seinen Evangelisationsmethoden hat sich allerdings der Theologe Paul Gifford geäußert (Gifford 1993).

Untereinander pflegen die Angehörigen der Pfingstkirchen eine religiöse Binnenkommunikation. Es gibt ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl, das auch durch äußere Merkmale zum Ausdruck kommt. Nicht rauchen und die Ablehnung von alkoholischen Getränken wird als moralische Lebensführung infolge der Bekehrung gesehen und millionenfach praktiziert. Und es gehört individuelle Kraft dazu, sich von der Mehrheit abzuheben.

Zudem haben die Pfingstkirchen durch die gemeinsame Nutzung von TV-Sendern, Medienanstalten für den Druck und Vertrieb religiöser Literatur und vor allem durch Evangelisationskampagnen tragfähige Netzwerkstrukturen herausgebildet, die die Binnenkommunikation und die Dynamik der Außenwirkung verstärken.

Nicht Kohärenz, sondern Flexibilität

Die traditionelle Pfingstbewegung bietet durch die paradoxe Kombination von Vormodernem und Modernem eine Alternative zur säkularen oder verstandesbetonten Logik, eine Alternative zur politischen und staatskirchlichen Machtentfaltung und zu Entfremdungsprozessen, die mit Armut infolge von nicht ausreichender Entwicklung, Industrialisierung und Verstädterung, Migration und Aids einhergehen. Ist die Pfingstbewegung also ein Walk-out vom Status quo politischer Korruption und Ohnmacht - oder führt sie in neue Formen der Abhän-

gigkeit hinein? Führt sie in eine Sphäre der Freiheit, Neuorientierung, Partizipation und Hoffnung auf das Gottesreich (vgl. RGG⁴, Bd. 6, 1240)? Das pfingstliche Gemeindeleben bietet vor allem Beteiligungsmöglichkeiten für Frauen und hat zugleich patriarchale Züge durch die starke Stellung der Pastoren, die in der Regel Männer sind (das Thema der Frauenordination wird weiterhin sehr kontrovers diskutiert).

Die Kraft der Pfingstbewegung liegt nicht in der Kohärenz ihrer Lehre, sondern in der Flexibilität und Fähigkeit zu einer neuen Praxis in einer sich rasch wandelnden Gesellschaft. Weil Pfingstkirchen große Teile der Bevölkerung erreichen, werden sie zunehmend als mögliche Partner in der Entwicklungszusammenarbeit in Betracht gezogen. Eine grundsätzliche Reflektion mit praktisch-theologischen Erwägungen ist für Fragen zur Entwicklungszusammenarbeit mit religiösen Gemeinschaften insgesamt wichtig.

Kapitel 8

Das Salz der Erde – eine theologische Reflexion²

Dieser Text wirbt dafür, Entwicklungsfragen und den kirchlichen Entwicklungsdienst länderübergreifend zum Gegenstand praktisch-theologischer Forschung zu machen.

Nach 50 Jahren ist Streit über die Wirkung von Entwicklungspolitik entbrannt. Eine sinnvolle Debatte. Sie fordert die Akteure heraus, Rechenschaft über Ansätze, Strategien und Ergebnisse ihrer Arbeit abzulegen. Was sind angemessene Maßstäbe der Beurteilung? Die Präsidentin von Brot für die Welt, Cornelia Füllkrug-Weitzel, insistiert, dass die Solidarität mit den Armen unverzichtbar ist. „Dass in unserer reichen Welt noch immer über 900 Millionen Menschen an Hunger leiden, liegt nicht daran, dass die Entwicklungspolitik schlecht gedacht oder gemacht wäre. Es liegt vielmehr daran, dass die Entwicklungspolitik im Gesamtzusammenhang der nationalen und internationalen Politiken nur eine untergeordnete Rolle spielt“ (Füllkrug-Weitzel 2012, 30). Anders Rupert Neudeck sowie der Bonner Aufruf von CDU-Politikern und ehemaligen Botschaftern: Sie kritisieren die Strukturen der Entwicklungspolitik als schwerfällig, institutionell überdimensioniert und wirkungslos. Selbst auf den Begriff „Entwicklungspolitik“ soll verzichtet werden. Die Institutionen der Entwicklungshilfe hätten sich verselbstständigt und wären aus der Realität der afrikanischen Länder kaum mehr wegzudenken. „Deshalb sollte radikal durchgegriffen werden, das Ministerium gestrichen werden und in den nächsten fünfzehn Jahren als Abteilung des Auswärtigen Amtes weiterexistieren. Der ganze Apparat muss zurückgefahren werden“, fordert Neudeck (2012, 29). Der Bonner Aufruf setzt auf die Privatinitiative, die gezielt helfen kann, und politisch auf die Verdichtung der Verhandlungsmacht des Nordens, damit die Hilfe auf die bedürftigsten Gruppen konzentriert wird. Angesichts des Verpuffens von Hilfsmaßnahmen und der Interdependenz von Gebern und Nehmern spricht der Filmautor Peter Heller letztlich vom „süßen Gift“ Entwicklungshilfe.

Mit einem vorwärtsschauenden Akzent greift der Direktor des Deutschen Instituts für Entwicklungspolitik, Dirk Messner, in die Debatte ein. Er will ein Ministerium für globale Entwicklung schaffen. Wenn Entwicklungspolitik eine Zukunft haben soll, müsse sie breiter aufgestellt sein. Armutsbekämpfung und Klimaschutz, die Energiewende und der Umgang mit knappen Ressourcen machen Entwicklung nachhaltig. Dafür müsse weltweit

ein Wissen geschaffen werden, das die Grundlagen und die Legitimation für gemeinsames Handeln bildet. „Alle Menschen sind auf ein Erdsystem angewiesen“, argumentiert Messner, „das ein Leben in Würde und ohne Not erlaubt. Wenn wir die weltweit etablierten Wachstumsmuster einfach weiterverfolgen, werden wir das Erdsystem in den kommenden Dekaden auf einen Entwicklungspfad bringen, der dieses globale Gemeinschaftsinteresse unterminiert“ (Messner 2012, 8).

Die zitierten Stimmen zeigen, dass die Erwartungen, die an die Entwicklungspolitik gerichtet werden, nicht gerade bescheiden sind. Es muss sich etwas in der Welt ändern, über den Weg besteht Uneinigkeit. „Ihr seid das Salz der Erde“, ermutigt Jesus seine Zuhörer. Ihr habt das Potential, die Welt zu verändern. Daher wird dieses Bild gerne für das theologische Nachdenken über Entwicklung benutzt. Ist das Salz nach 50 Jahren Einsatz für Entwicklung schal geworden oder noch immer würzig und lebenserhaltend? Entwicklung und der kirchliche Entwicklungsdienst sollten länderübergreifend zum Gegenstand praktisch-theologischer Forschung gemacht werden. Da der Entwicklungsbegriff nicht nur für die deskriptive Beschreibung von Gesellschaften und sozio-ökonomischen Prozessen benutzt wird, sondern auf ethischen und kulturellen Werten beruht und gesellschaftliche Zielvorstellungen formuliert, kann die Theologie zur Entwicklungsdebatte beitragen und helfen, die Kirchen als Akteure zu positionieren. Es wird dargelegt, was aus theologischer Perspektive das Maß sein soll, um die Möglichkeiten, aber auch Grenzen der Entwicklungspolitik zu bestimmen. Zugleich wird daran erinnert, dass Entwicklungspolitik in einem europäischen Land eine andere Aufgabe hat als in einem Entwicklungsland. In Europa steht der Aspekt der Zusammenarbeit mit Akteuren aus dem globalen Süden im Vordergrund. Wie wird diese konzipiert, gedeutet und legitimiert?

Politikfeld Entwicklung

Zusammenarbeit und Entwicklung sind zwei Paradigmen der Vereinten Nationen. Seit Ende des Zweiten Weltkriegs bestimmen sie die internationale Politik. Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts haben sie sogar noch an Bedeutung gewonnen. Ein Merkmal der inter-

² – Dieser Text ist 2013 im Internationalen ökumenischen Jahrbuch für Theologie *Informationes Theologiae Europae* erschienen.

nationalen Zusammenarbeit ist der Ressourcentransfer in strukturschwache, also ärmere Länder und Regionen für Entwicklung, Klimaschutz, Wiederaufbauhilfe nach Katastrophen usw. Viele dieser Maßnahmen werden über Sonderorganisationen der Vereinten Nationen und die Weltbank abgewickelt, wobei die Industrieländer den Hauptteil der finanziellen Beiträge leisten. Entwicklungspolitik ist in der Europäischen Union mit einer eigenen Generaldirektion eines der Politikfelder. Zugleich ist Entwicklung seit Ende der 1950er Jahre zu einem eigenen Politikfeld in den Staaten Westeuropas geworden. Die nationalen Parlamente stellen dafür Mittel in die Haushalte ein und die Regierungen haben für die Wahrnehmung der staatlichen Aufgaben eigene Einrichtungen oder gar Ministerien geschaffen, die an die Seite der Außenministerien getreten sind.

In Deutschland sind die 2011 neu gebildete Gesellschaft für internationale Zusammenarbeit (GIZ) und die Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW) die Hauptträger der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit. Sie operieren im Wesentlichen im Auftrag des Entwicklungsministeriums BMZ, erlangen aber im zunehmenden Maße auch Mandate im so genannten Drittgeschäft mit der Beauftragung durch ausländische Staaten. In Österreich nimmt die Austrian Development Agency (ADA) ähnliche Aufgaben für das Außenministerium wahr, welches die Strategien und Programme der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit plant. In der Schweiz werden diese Aufgaben von der Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA) wahrgenommen. Sie ist die Agentur für internationale Zusammenarbeit des Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten (Außenministeriums). Sie ist zuständig für die Gesamtkoordination der Entwicklungs- und Ostzusammenarbeit sowie für die humanitäre Hilfe der Schweiz. Ähnlich sind die Strukturen in anderen west- und nordeuropäischen Ländern. Die staatlichen Verwaltungen übernehmen operative Funktionen in der Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern. Schon früh haben die Parlamente und Regierungen beschlossen, die existierende Entwicklungsarbeit der zivilgesellschaftlichen Organisationen mit öffentlichen Mitteln zu unterstützen.

Unter den Nichtregierungsorganisationen, die im Entwicklungsdienst tätig sind, stehen die Kirchen hervor. Bedingt durch die Missionsgeschichte verfügen sie über ein breites Partnerfeld, wobei die Kirchen und kirchlichen Organisationen in Entwicklungsländern an der Basis verankert sind. Ihre Glaubwürdigkeit übersteigt

häufig die der Regierungen und der staatlichen Institutionen. Seit mehr als 50 Jahren wirken Fastenopfer und Brot für alle in der Schweiz, Misereor und Brot für die Welt in Deutschland als Hilfswerke der verfassten Kirchen. Daneben sind die Kindernothilfe und die Christoffel Blindenmission zu nennen, die in enger Verbindung mit den Kirchen als Fachorganisationen für Kinderrechte und die Belange von Menschen mit Behinderungen einsetzen. Hinzu kommen die vielfältigen ökumenischen Aktivitäten, Eine Welt-Gruppen und internationale Partnerschaften von Kirchen, Kirchengemeinden und Missionswerken, wobei von ihnen ein vielfältiges Instrumentarium eingesetzt wird. Neben der finanziellen Unterstützung von Projekten sind die Vermittlung von Entwicklungsfachkräften, Beratung, die Vergabe von Stipendien und die Übernahme von Patenschaften zu nennen. Dazu zählen auch die Instrumente der sogenannten Inlandsarbeit mit Öffentlichkeits- und Pressearbeit, entwicklungsbezogene Bildung, die entwicklungspolitische Interessenvertretung im Rahmen der Lobby- und Advocacy-Arbeit und der Faire Handel. Ethisches Investment, wie es von Oikocredit angeboten wird, ermöglicht eine internationale Kreditvergabe für Entwicklungsvorhaben von Genossenschaften und ähnliche Einrichtungen in Entwicklungsländern. Als ein Sonderfall ist die Kofinanzierung von Nichtregierungsorganisationen zu behandeln. Ein bestimmter Anteil der Entwicklungsmittel wird nicht staatlichen Akteuren zur Verfügung gestellt, damit diese Entwicklungsprojekte ihrer Partnerorganisationen aus der Zivilgesellschaft unterstützen können. Verkürzt heißt der Grundsatz: Staaten arbeiten mit Staaten, Kirchen mit Kirchen, Parteien mit Parteien, Gewerkschaften mit Gewerkschaften, Umweltverbände mit Umweltverbänden usw.

Die Staat-Kirche-Kooperation in der Entwicklungszusammenarbeit folgt dem Subsidiaritätsprinzip, achtet die Autonomie der Kirchen und ermöglicht die Partnerorientierung bei der Projektgestaltung (vgl. Köß 1998). Nur Projekte, die den Interessen und Bedürfnissen der Zielbevölkerung dienen, werden von dieser angenommen und können zur nachhaltigen Besserung ihrer Lage beitragen. Auf europäischer Ebene haben sich die protestantischen Entwicklungsdienste, die mit dem ÖRK verbunden sind, 1990 in dem Dachverband APRODEV zusammengefunden, der 2015 in der ACT Alliance als ACT Alliance EU aufging. Der katholische Dachverband CIDSE, der seinen Sitz ebenfalls in Brüssel hat, umfasst 16 katholische Hilfswerke der Entwicklungszusammenarbeit aus Europa und Nordamerika.



Leben am Stadtrand ist ein ständiger Kampf gegen Ausgrenzung und für ein Leben in Würde - hier eine Straßenszene aus der Favela Cerro Corá in Rio de Janeiro

Angesichts der Endlichkeit der natürlichen Ressourcen gerät das wirtschaftliche Wachstum in das Zentrum der Kritik. Es geht darum, anders zu produzieren und zu leben. Entwicklungspolitik ist trotz zum Teil hochfliegender Pläne und auch immenser Rückschläge nicht erfolglos, sondern hat die Welt im internationalen Maßstab geprägt. Vor dieser Folie treten die ungelösten und neuen Erfordernisse umso deutlicher hervor und werden Versäumnisse sichtbar. Entwicklungspolitik ist nicht am Ende, sondern weiterhin nötig. Ein Mehr an gesellschaftlicher Mitsprache und öffentlicher Debatte über Erfolge und Zielsetzungen ist wünschenswert und notwendig, um das Politikfeld aufzuwerten. Ein Blick auf die Megatrends verdeutlicht dies. Stand am Anfang der Entwicklungspolitik das Erschrecken über Hunger und Elend in Indien, den anderen unabhängig gewordenen Staaten und den noch existierenden Kolonien, so hat sich heute das Hauptaugenmerk auf Afrika verschoben.

Die großen statistischen Auswertungen der Weltbank und des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen UNDP zeigen, dass die Lebenserwartung weltweit gestiegen ist. Früher Tod durch Unterernährung, unhygienische Lebensverhältnisse, Krankheit und Kin-

dersterblichkeit ist rückläufig. Darin drückt sich hoch aggregiert ein verbesserter Gesundheitszustand aus. In den meisten Ländern sind erhebliche Sprünge bei der Lebenserwartung erzielt worden. Mehr und mehr Menschen weltweit erreichen das Greisenalter und können kulturell am Leben teilhaben, weil sie über entsprechende Bildungsvoraussetzungen verfügen. Die Alphabetisierungsquote der Weltbevölkerung ist trotz der steigenden Bevölkerungszahl signifikant gestiegen. Mehr und mehr Kinder besuchen Schulen und mehr und mehr Menschen können lesen und schreiben, auch wenn noch vieles zu tun bleibt um die international vereinbarten Entwicklungsziele zu erreichen.

Mit der Globalisierung verändert sich die Landschaft. Nach Südkorea sind nun Brasilien, Russland, Indien und China dabei, wirtschaftlich aufzuholen. Sie gelten bereits als Ankerländer für die regionale und weltweite Entwicklung, weil sie Bevölkerungsgiganten sind. In ihnen entwickeln sich breite Mittelschichten, wenngleich in anderen Regionen dieser Länder Armut fortbesteht und die Entwicklung der Ausbeutung von Wanderarbeitern geschuldet ist. Brasilien, das mit seiner hohen Einkommenskonzentration und der damit einhergehenden

verbreiteten Armut noch bis vor kurzem als Modellfall für exkludente Entwicklung galt, hat durch die ehemalige Regierung des Gewerkschafters Ignacio Lula da Silva von der Arbeiterpartei PT begonnen, die Situation von armen Familien und der schwarzen Bevölkerung zu verbessern. Die Armutsindizes im Land fallen erstmals seit Jahren. Zugleich drängen der Schutz des Regenwalds und der Klimawandel zu nachhaltiger Wirtschaftsweise. Nach der politischen Wende in Osteuropa hatten viele Entwicklungspolitiker auf eine Friedensdividende gehofft. Sie sehen sich aber getäuscht. Der Kampf gegen den Terrorismus und die „neuen Kriege“, die um Ressourcenkontrolle ausgetragen werden, bestimmen die Agenda. Die Rekrutierung von Kindern und die systematische sexuelle Gewalt gegen Frauen schaffen großes menschliches Leid, stärken lokale Eliten und Kriegsherren (Warlords) und machen Entwicklungsfortschritte zunichte. HIV/Aids sowie Unwetter und Dürren infolge des Klimawandels sind andere neue Entwicklungshemmnisse.

Entwicklung: Ein Begriff im Widerstreit

Eine gemeinsame Definition, was unter *Entwicklung* zu verstehen ist, ist nach über 50 Jahren Entwicklungspolitik noch nicht erzielt worden. Zu verschieden sind die Ansätze, Theorien, aber auch Erwartungen und Konzeptionen. Steht sozialer Wandel oder wirtschaftliches Wachstum im Vordergrund? Welche Rolle spielen die Industrieländer und die von ihnen herausgebildeten Muster? Können diese weltweit kopiert werden oder geht es um die Herausbildung neuer Pfade gesellschaftlicher Entwicklung? Ist *Entwicklung* ein deskriptiver Begriff zur Beschreibung gesellschaftlicher Prozesse oder ein Leitbegriff für die Politikgestaltung für das Morgen? Rückblickend lässt sich feststellen, dass der Begriff mit der Gründung der Vereinten Nationen seine Karriere begann. Die sprachliche Neuschöpfung aus dem 18. Jahrhundert wurde nun erstmalig auf Gesellschaften als Ganze angewandt. Zwischenzeitlich wird der Entwicklungsbegriff nicht nur in der Entwicklungspolitik angewandt, sondern hat seinen Einzug auch in Begriffen wie „Stadtentwicklung“ erhalten. „Was unter Entwicklung zu verstehen ist, macht einen guten Teil der Entwicklungspolitik selbst aus“, schreibt Dieter Nohlen in seiner klassisch gewordenen Definition.

„Der Begriff ist weder vorgegeben noch allgemeingültig definierbar, noch wertneutral, sondern abhängig von Raum und Zeit sowie insbesondere von individuellen und kollektiven Wertvorstellungen. Entwicklung ist folglich ein normativer Begriff, in den Vorstellungen über die gewünschte Richtung gesellschaftlicher Veränderungen, Theorien über die Ursachen von Unterentwicklung, Aussagen über die sozialen Trägergruppen und Ablaufmuster sozioökonomischer Transformationen, Entscheidungen über das Instrumentarium ihrer Ingangsetzung und Aufrechterhaltung etc. einfließen. Neben verschiedenen politischen Optionen (z.B. kapitalistische oder sozialistische Entwicklung) verursachen auch Differenzen in der Sichtweise des Entwicklungsproblems, die zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen bestehen, die Vielfalt des Entwicklungsbegriffs. Dazu trägt auch noch bei, dass der Begriff einem historischen Wandel unterworfen ist. Schließlich berücksichtigt er auch Erfahrungen, die aus den objektiven Entwicklungsprozessen in den Entwicklungsländern gezogen werden, insbesondere seit die Entwicklung der Dritten Welt zu einer internationalen Aufgabe erklärt wurde.“ (Nohlen 1986, 171)

Diese begriffliche Uneindeutigkeit macht Entwicklung zu einem dehnbaren politischen Leitbegriff, der unterschiedliche Interessen verbinden kann, und zu einem analytischen Containerbegriff, der nur mit weiteren Festlegungen und geeigneten Messgrößen (Indikatoren) von Nutzen sein kann. Vor allem aber ruft die Uneindeutigkeit Kritik hervor.

Anwaltschaft für Gerechtigkeit

Das Stichwort von einer „großen Transformation“ macht die Runde. Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung für globale Umweltveränderung (WBGU) benutzt es ebenso wie Vertreter kirchlicher Hilfswerke, um die anstehenden Herausforderungen zu beschreiben. „Transformation statt Entwicklung könnte als Hauptaufgabe der internationalen Zusammenarbeit formuliert werden. Denn jede Strategie einer nachholenden Entwicklung würde die vorhandenen Krisentendenzen verschärfen - vor allem die Umweltkrisen“, schreiben Lothar Brock und Imme Scholz. Sie sehen die Kirchen auch weiterhin in einer Vorreiterrolle.

„In einer globalisierten Ökonomie ist eine Transformation in Richtung nachhaltiges Wirtschaften notwendig an globale politische Kooperation gebunden. Erforderlich ist eine globale ‚Kooperationsrevolution‘, die sich neuartige globale Ziele setzt (Ungleichheit verringern, Energiewende voranbringen, Erdökosysteme schützen) und dafür neuartige Muster der Zusammenarbeit zwischen Ländern zulässt – einschließlich partiellem Souveränitätsverzicht. Für diese Transformation zu streiten, wird für die Zukunftssicherung zentral werden.“ (Brock/Scholz 2012, 11)

Das Entwicklungsengagement von Christinnen und Christen entspringt aus der Mitte des Glaubens, wobei sich verschiedene Zugänge verbinden und von einzelnen Personen oder Werken unterschiedlich gewichtet werden. Folgende biblische Motive werden häufig in Grundsatzzpapieren zitiert:

- Im Glauben an Gott, den Schöpfer, wurzeln sowohl die Vorstellung von der Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen als auch der Respekt vor der Schöpfung.
- Gottes Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde ermutigt dazu, sich prophetisch gegen Ungerechtigkeit zu wenden und Unrecht anzuklagen.
- Das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe befreit zum uneigennützigem Dienst.
- In der Nachfolge Jesu stellen sich Christinnen und Christen auf die Seite der Armen, Hungernden und Verfolgten in der Welt.
- Trotz zum Teil großer geographischer und kultureller Distanzen zwischen den Kontinenten wird die Kirche als der eine Leib Jesu Christi erfahren.

Dies führt zur Feststellung, dass Entwicklung kein biblischer Begriff ist und dort auch keine annähernde Entsprechung hat. Die Trias „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ und das Begriffspaar „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ sind Leitbegriffe, die zur inhaltlichen Füllung des Entwicklungsbegriffs herangezogen werden. In der Theologie wird das Verhältnis zur Mission und Diakonie behandelt. Katholische Interpreten benutzen auch den Begriff „pastoral“, um die Praxis von Entwicklungsprojekten zu beschreiben. „Seit der Pastoralconstitution ‚Gaudium et Spes‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) meint ‚pastoral‘ das Verhältnis zwischen der katholischen Kir-

che und der gesamten (auch geschichtlichen) Wirklichkeit. Dabei geht es um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (Fastenopfer 2007, 3).

Die vorstehende Übersicht verdeutlicht, dass der biblische Auftrag über spezifische Entwicklungskonzepte hinausweist und diese öffnet. Umso notwendiger ist die systematische Einordnung des Entwicklungsdienstes. Im Folgenden werden sowohl ältere als auch neuere Ansätze vorgestellt, um die Hauptfacetten des theologischen Reflexionsrahmens einzufangen.

1968 hielt Helmut Gollwitzer auf der EKD-Synode in Berlin-Spandau das Hauptreferat unter Bezug auf die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lukas 16,19–31). „Bei allem Überlegen über bilaterale und multilaterale Entwicklungshilfe, über Rohstoffpreise und Investitionsbedingungen ging es um das Evangelium, um Gottes Wirklichkeit in dieser Welt, ungetrennt von Gott und den Nächsten“ (Gollwitzer 1968, 14), berichtet er von der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala im gleichen Jahr, an der er als einer der deutschen Delegierten teilgenommen hat. Angesichts der Lebensverhältnisse der Menschen in den Entwicklungsländern, des Risses, der die Weltbevölkerung in arm und reich teilt und selbst auch die Kirchen trennt, fragt er nach der Verantwortung der Kirche in Deutschland und drängt sie zur Aktion. „Wer sind wir? Antwort: Wir sind der reiche Mann. Das ist unsere genaueste, unbestreitbare Ortsbestimmung. Wir gehören zu dem einen Drittel der Menschheit, das mit Entfettungskuren beschäftigt ist, während die anderen zwei Drittel mit Hunger und Verhungern beschäftigt sind. Und dieses eine Drittel besteht zum größten Teil aus getauften Christen, die anderen zwei Drittel aus Ungetauften. (...) Der Skopus dieses Gleichnisses ist nicht, wie es manchmal verdächtigt wird, jenseitiger Opium-Trost für den armen Lazarus. Es ist einseitig an den reichen Mann adressiert, es will nicht die Armen mit jenseitigem Ausgleich trösten, sondern die Reichen vor der Verwerfung warnen und zu diesseitigem Hören und Tun antreiben“ (Ebd.). Im direkten Anschluss daran zitiert Gollwitzer Dietrich Bonhoeffers Diktum: „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, dass sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist“ (Ebd., 15).

Nach der Synode wird sein Referat in geänderter Form als Buch veröffentlicht und in rascher Folge in drei

Auflagen gedruckt. Dabei ist ihm *Solidarität* der Schlüssel zur Auslegung der Katholizität der Kirche (Solidarität mit der Menschheit), des Abendmahls (Solidarität der Gemeinde), der Mission (Solidarität mit den Nichtchristen) sowie von Glaube und Buße (Solidarität der Kolonialschuld). Dergestalt sieht er Gesellschafts- und Kapitalismuskritik als genuin kirchliche Aufgaben an. Er benennt die menschlichen Interessen, die der Realisierung von Gottes Gebot, mit dem Hungrigen das Brot zu brechen, entgegenstehen. Die Sozialethik verlangt, dass die Reichen sich „spürbare Opfer auferlegen“, weil davon die Gesellschaft langfristig einen Nutzen hat. Durch Untätigkeit und Duldung von Hunger und Armut hingegen werden die Grundlagen des Zusammenlebens innerlich zerstört und verliert die Christlichkeit jegliche Glaubwürdigkeit. Diese Motive nimmt Gollwitzer 1978 in seiner letzten systematischen Arbeit auf, in der er „Befreiung zur Solidarität“ als Gehalt des Evangeliums entfaltet. Das hebräische Wort *chesed*, welches Luther als Barmherzigkeit übertragen hat, übersetzt Gollwitzer als Solidarität, womit er ein reziprokes Verhalten meint, das „einer Verbundenheit, die es voraussetzt, gemäß ist“ (Gollwitzer 1984, 166). An die Stelle des Eigeninteresses tritt Barmherzigkeit, Aufgeschlossenheit für die Bedürfnisse des Anderen, Zusammenhalt. „Gnade gewährt gegenseitige Solidarität“, schreibt Gollwitzer, „und dies hebt meine Isolation, mein verzweifelt Auf-mich-selbst-Gestelltsein, mein arrogantes, monadisches Keinen-anderen-nötig-haben samt der unüberbrückbaren Distanz und Fremdheit von Ich und Du auf. Das ferne Du wird das nahe Du; der ferne Gott wird der nahe Gott“ (Ebd., 167).

In diesem Tenor bekräftigt die Entwicklungsdenkschrift der EKD 1973 die Einheit von Verkündigung und Dienst und konstatiert, dass Gerechtigkeit und Frieden neben der Einheit der Kirche die vordringlichen Themen der Ökumene sind. Angesichts der politischen und sozialen Zerrissenheit der Welt gilt es, die Einheit der Menschheit als Realität im Blick zu halten und verantwortlich zu handeln. Dabei genügt es nicht, sich den notleidenden Einzelnen zuzuwenden, sondern die Ursachen der sozialen Ungerechtigkeit müssen beseitigt werden, wobei die Besinnung auf Gott, den Schöpfer, Maß und Ziel der Entwicklungsverantwortung bestimmen muss. Die Denkschrift entfaltet die theologische Begründung aus der Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung und warnt davor, das missionarische Zeugnis und den Entwicklungsdienst gegeneinander zu stellen. In dem Maße, wie sich die Kirchen und Gemeinden ihrer Weltverantwortung

bewusst werden und stellen, erneuert sich die Kirche. Die Autoren der Denkschrift folgern deshalb: „Die Christen werden zum Anwalt für Gerechtigkeit in der Welt. Sie warten nicht, bis die sozialen Probleme im eigenen Volk gelöst sind, ehe sie sich den sozialen Nöten der anderen Völker zuwenden. (...) Die Kirche ist dabei in dem Maße glaubwürdig, in dem ihre eigene Praxis dem entspricht, was sie von anderen erwartet“ (EKD 1973, 53). Die trinitarische Grundlegung macht den Entwicklungsdienst zur Aufgabe der ganzen Kirche und definiert ihn als Lebensäußerung der Kirche.

Suche nach Alternativen

Ein besonderes Momentum bildet die Einheit der Kirche, sei es als katholische Weltkirche oder als Teil der ökumenischen Bewegung. Die Verortung der Ortsgemeinde im Horizont der Ökumene überschreitet provinzielle Begrenzungen, überwindet Sprachgrenzen, nationale Gegensätze, kulturelle Unterschiede und rassistische Vorurteile. Die Einheit des Leibes Jesu Christ wird als Bild benutzt, um zum Handeln zu motivieren, Ressourcen zu teilen und interkulturelle Verständigung zu ermöglichen. Gemeinde- oder anderweitige Partnerschaften, die mit der Finanzierung von Entwicklungsprojekten einhergehen, sind der Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft. Damit wurde *Koinonia* zum Grundthema der ökumenischen Ekklesiologie (El Escorial 1987). Wenngleich der ÖRK in den letzten Jahren an Schwung und Attraktion verloren hat, ist er für die orthodoxen und evangelischen Kirchen weiterhin von hoher Bedeutung. Neben der konfessionellen Ökumene ist die weltweite Ökumene der Handlungshorizont für die Kirchen in der Welt. Der ÖRK hat in Fortführung des Konzepts der *verantwortlichen Gesellschaft* dem Entwicklungsdienst der Kirchen einen konzeptionellen Rahmen gegeben (vgl. Robra 1994). Stand zunächst die Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprozessen im Vordergrund mit der Bemühung, deren Paradigmen mitzugestalten, hat sich der ÖRK spätestens seit der Vollversammlung 2006 in Porto Alegre zu einem scharfen Kritiker des herrschenden Entwicklungsmodells gewandelt. Der ÖRK fördert nunmehr die Suche nach alternativen Entwicklungswegen und hat seine zentralisierende Funktion im Entwicklungsbereich an die zwischenzeitlich gegründete ACT Alliance abgegeben. Die programmatische Auseinandersetzung zwischen pragmatischem

Realismus und grundsätzlicher Systemkritik währt damit in der ökumenischen Bewegung fort.

Aus Lateinamerika sind neue Zielvorstellungen und ein anderes Kirchenverständnis in die Debatte eingebracht worden. Gustavo Gutiérrez hat in seiner *Theologie der Befreiung* (1973) die reale Situation der armen Bevölkerung Lateinamerikas zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen gemacht und in Zusammenhang mit den Aussagen der Bibel über die Armen gestellt. Dabei kritisiert er scharf die Modernisierungsstrategien, die durch die 1960 von den USA initiierte interamerikanische *Allianz für den Fortschritt* unterstützt wurden. In theologischer Perspektive sollen die Armen nicht Objekte von wohlmeinenden Entwicklungsmaßnahmen oder gar Opfer wirtschaftlicher Großprojekte sein, sondern sie stehen unter Gottes Schutz und Verheißung. Gott verheißt den Armen Befreiung, so wie er die Hebräer aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt hat. Die biblische Sicht auf die Armen sieht deren Not durch Unrechtshandlungen verursacht. Sie verlangt von den Reichen und Mächtigen, Recht und Gerechtigkeit zu wahren und das Fundament

des gesellschaftlichen Zusammenlebens wiederherzustellen. Gott identifiziert sich mit den Armen. Im armen Nächsten tritt Christus den Mächtigen entgegen. Die Armen predigen den Herrschenden das Evangelium vom Kommen des Reichs Gottes (Lk 4, Mt 25).

Kirche der Armen

Beflügelt durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und trotz des zum Teil enormen Gegenwinds durch die auf Johannes XXIII. folgenden Päpste bestimmt der befreiungstheologisch geprägte Topos *Kirche der Armen* nicht nur die katholische Entwicklungsarbeit, sondern hat auch die Debatte in der ökumenischen Bewegung befruchtet (vgl. Santa Ana 1979). Der katholische Theologe Hartmut Köß hat die Rezeption dieses ekklesiologischen Topos durch das Lehramt nachgezeichnet und für die entwicklungspolitische Diakonie in Europa fruchtbar gemacht. Er rechtfertigt die Schwerpunktsetzung auf Armutsbekämpfung und plädiert für eine armutsorientierte Entwicklungszusammenarbeit. Als Hauptbetätigungsfelder sieht er die Förderung von sozialen Grunddiensten für Bildung und Gesundheit, von ländlicher Entwicklung und die Vergabe von Kleinstkrediten. „Armutsbekämpfung als Ziel einer befreienden und partizipatorischen Entwicklung ist im Gegensatz zur Vergabe von Almosen nicht als rein materieller Ressourcentransfer zu verstehen. Im beschriebenen Sinne richtet sich die Armutsbekämpfung gegen die Benachteiligung der Armen als soziale wie auch als wirtschaftliche und politische Subjekte und strebt deren Förderung in den vielfältigen gesellschaftlichen Bezügen an. Ein derartiges Empowerment der Armen nimmt sowohl deren Selbsthilfefertigkeiten als auch die Ursachen der Armut ernst und zielt auf die Stärkung ihrer Einflussmöglichkeiten“, erläutert Köß (2003, 299) die Handlungsmöglichkeiten.

Mit der Verwendung des Begriffs *entwicklungspolitische Diakonie* grenzt Köß die Entwicklungsarbeit von der Mission ab: „Inmitten der weltweit wachsenden sozialen Spannungen, der nationalen und internationalen Steuerungsdefizite sowie der nicht nachhaltigen Entwicklung in Deutschland und in den übrigen Industrieländern kann die Kirche um Gottes, der Menschen und ihrer selbst willen nicht von ihrer entwicklungspolitischen Verantwortung suspendiert werden. Wenn sie sich ernsthaft in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte verorten will, muss sie auch auf die entwicklungspolitischen Herausforderungen



Gott verheißt den Armen Befreiung. In Lateinamerika entstand die Theologie der Befreiung. Heute hat sie Parallelen in der ganzen Welt: Theologie für den Kontext, für das hier und heute.

jenseits eines ‚ortskirchlichen Privatbereiches‘ zu reagieren versuchen. (...) Wie die Kontextualisierung der katholischen Kirche in Deutschland sozialetisch nur in einem weltkirchlichen und weltpolitischen Horizont erfolgen kann, so muss sich die deutsche Ortskirche auch auf der normativen Ebene den theologischen Optionen stellen, die gesamtkirchliche Gültigkeit beanspruchen dürfen. Zu diesen gehört die vorrangige Option für die Armen und in ihrer ekklesiologischen Wendung die ‚Kirche der Armen‘“ (ebd., 339 f.). Damit fokussiert er auf die reziproken Implikationen der Entwicklungsarbeit für die Kirche in den Industrieländern. Sind sie lern- und veränderungswillig?

Auf dem Weg zur Weltinnenpolitik

Den Dialog mit der Befreiungstheologie im Rahmen des ÖRK reflektiert Günter Linnenbrink, wobei er eine sozialetische Perspektive einnimmt. Systematisch arbeitet er seine Vorstellungen in dem Beitrag für das Handbuch der christlichen Ethik von 1978 aus. Für ihn spiegelt sich in der Entwicklungsproblematik das spannungs- und konfliktreiche Verhältnis zwischen den Industriestaaten und den Entwicklungsländern. Bei ihm ist Entwicklung eher ein gesellschaftlicher Beziehungsbegriff, denn eine positive Leitvorstellung. Er resümiert: „Entwicklungspolitik kann nicht mehr als eine Strategie zur Förderung des sozialen Wandels in den Entwicklungsländern unter Vermeidung sozialer Konflikte geschrieben werden. Entwicklungspolitik wird zu einer Gesellschafts- und Sozialpolitik im Weltmaßstab und im nationalen Bereich, die zugleich erhebliches Konfliktpotential enthält“ (Linnenbrink 1999, 96). Entwicklungspolitik muss folglich einen Strukturwandel ermöglichen und anstreben, wobei an die Stelle der „Wachstumsideologie“ ein „Wohlfahrts- und Qualitätskonzept“ treten soll. Die Armen, also die „Opfer der Entwicklungsmisere“, nicht die Entwicklungsexperten aus dem Norden, sind Subjekt des Entwicklungsprozesses. „Sie müssen aus ihrer Objektsituation herausgeführt und zu Subjekten des Entwicklungsprozesses werden, das heißt sie müssen sich organisieren und ihre politische, wirtschaftliche und soziale Partizipation an den entsprechenden Entscheidungs- und Machtstrukturen erkämpfen“ (ebd., 105). Es ist ein Spezifikum von Linnenbrink, die Entwicklungsproblematik als „internationale soziale Frage“ zu adressieren. Er tut dies um der pädagogischen Aufgabe willen, Kirchen und Christen zu

motivieren, zum Anwalt für Gerechtigkeit in der Welt zu werden. „Die mit der Geschichte des Begriffes ‚soziale Frage‘ verbundenen Vorstellungen, Assoziationen und Erfahrungen bilden eine brauchbare Folie, auf der insbesondere die politische Dimension der Entwicklungsproblematik und das darin enthaltene Konfliktpotential sichtbar gemacht werden können. Die soziale Frage des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war auch keine Arbeiterernährungsfrage. Es ging vielmehr um die gesellschaftliche und politische Integration der Arbeiter in die bürgerliche Gesellschaft. Ohne die Selbstorganisation der Arbeiterschaft in Gewerkschaften und Parteien, die ihre Interessen kämpferisch vertraten, wäre diese Integration und Beteiligung an den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen von Staat und Gesellschaft kaum erreicht worden“ (ebd., 107). Wegen des Strukturwandels von Gesellschaft und Kirchen verblasst die Analogie. In der Sache gilt der Hinweis aber fort. Die Armen und Marginalisierten in den Entwicklungsländern haben Interessen, verfügen über politische und soziale Beteiligungsrechte und werden zu politischen Subjekten, wenn sie sich zusammenschließen.

Die mit der Globalisierung einhergehende Entgrenzungen schränken die Entscheidungsmöglichkeiten der Nationalstaaten ein. Notwendig ist deshalb eine globale Solidarität. „Das Prinzip einer Globalisierung der Solidarität mit den Armen und Schwachen lässt nicht zu, dass Hunger, Elend und Benachteiligung als unüberwindbar oder sogar marktbedingt akzeptiert werden“, bekräftigt Christian Krause im Jahr 2000 und folgert, dass der Entwicklungsdienst politischer werden muss: „Über die finanzielle Unterstützung von Projekten hinaus müssen sich die Kirchen stärker gesellschaftspolitisch sowohl im nationalen als auch im internationalen Kontext engagieren, um ihre Weltverantwortung konkreter wahrzunehmen. Dazu müssen sie sich gegenseitig unterstützen, die nötigen Kompetenzen aneignen und Ressourcen für diese Aufgabe schaffen“ (Krause 2001, 370). Im Anschluss an Carl-Friedrich von Weizsäcker konzipiert er Entwicklungspolitik als Weltinnenpolitik. Den Kirchen schreibt er die Aufgabe zu, dafür Verantwortung zu wecken und im Rahmen der eigenen Möglichkeiten mitzuwirken. „Die Kirchen in den Industrienationen und ihre Entwicklungsdienste sind nicht länger die Helfenden und die Kirchen in den Entwicklungsländern lediglich die Nehmenden. Für eine sinn- und wirkungsvolle Entwicklungspolitik der Kirchen auf dem internationalen Parkett ist nötig, dass sich die Kirchen im ökumenischen Kontext auf Au-

genhöhe und als gleichberechtigte Partner begegnen und auf der Basis ihres christlichen Glaubens um eine gemeinsame Politik ringen, die sie auf der internationalen Bühne durchsetzen wollen. (...) ‚Weltinnenpolitik‘ ist insofern nicht nur eine Aufgabe der Entwicklungspolitik respektive der kirchlichen Entwicklungsorganisationen, sondern der ganzen Kirche“ (ebd., 379). Für Krause ist die Universalität der Kirche die Basis für eine globale Solidargemeinschaft. Deshalb muss Entwicklungsarbeit nach seiner Überzeugung auf einer „Ethik der Solidarität“ aufbauen, die zu einem weltweiten Interessensausgleich beitragen kann. Diese Hoffnung auf den Erfolg globaler Strategien im Rahmen multilateraler Weltpolitik ist durch die Anschläge des 11. September 2001 und die Abkehr vom Multilateralismus im Krieg gegen den internationalen Terrorismus – zumindest kurzfristig – zerschellt.

Umkehr zum Leben

Schon kurz nach dem Zweiten Weltkrieg hat die evangelische Kirche durch den ÖRK eine wichtige Rolle bei der Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gespielt. Auch in Deutschland spielte seit den 1970er Jahren der Bezug auf die Menschenrechte zur Unterstützung von politischen Gefangenen, Menschenrechtsverteidigern und Flüchtlingen sowie beim Kampf gegen die Apartheid in Südafrika eine zentrale Rolle. In dieser Zeit wurde auch das Menschenreferat der Diakonie unter Leitung von Werner Lottje gegründet. Der Bezug auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte stand in der Menschenrechtsarbeit insgesamt und damit auch der Kirchen erst im Mittelpunkt, nachdem ihre Geltung nach Ende des Kalten Krieges durch die Wiener Weltmensenrechtskonferenz 1993 noch einmal festgestellt worden war (Brot für die Welt (2015): Mit Recht für mehr Gerechtigkeit. Profil 17). Im Vordergrund stehen aus entwicklungspolitischer Sicht die Universalität der Menschenrechte und der innere Zusammenhang der politischen und der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, wie das Recht auf Nahrung, Gesundheit und Bildung. Mit der Formel „Das Recht ist der Schutz der Schwachen“ wird argumentiert, dass im Menschenrechtskonzept weltliche und theologische Einsichten konvergieren. Seither wird von den Werken ein menschenrechtlicher Legitimationsrahmen genutzt. So nehmen die Kindernothilfe die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 und die Christoffel Blin-

denmission die UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 zum Bezugspunkt ihrer Arbeit. Als ebenso produktiv hat sich die Achse von Umwelt und Entwicklung für die theologische Reflexion herausgestellt. Die Endlichkeit der Welt, die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen und die Verletzlichkeit des Ökosystems erfordern eine nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsweise. Der Klimawandel verstärkt dies. Zunehmende extreme Wetterlagen mit fortschreitender Dürre, Versteppung und Ausbreitung von Wüsten einerseits sowie tropischen Stürmen und Überschwemmungen andererseits treffen die arme Bevölkerung in besonderer Härte. Mit einer Energiewende, also der Abkehr von fossilen und der Hinwendung zu erneuerbaren Energien, kann der Klimawandel eingedämmt werden.

Der Schweizer Theologe Christoph Stückelberger hat sich zur Aufgabe gemacht, Entwicklung und Umweltbewahrung zu verbinden. „Wo liegt das richtige Maß im Umgang mit der Mitwelt, das Maß zwischen einem Zuviel an Eingriffen und einem Zuwenig an Gestaltung, zwischen einem lebenszerstörenden Fortschrittsoptimismus und einem lebensfeindlichen Ökofundamentalismus?“ (Stückelberger 1997, 11). Fluchtpunkt seiner Antwort, die er zu Leitlinien für einen maßvollen Umgang mit der Mitwelt verdichtet, ist das biblische Verständnis des Fremden, dem Frieden zugesprochen und Gastfreundschaft entgegen gebracht wird. „Ich bin ein Gast auf Erden“ bekennt der Psalmist (119,19), ein Gast Gottes, dessen Gebote es um des Zusammenlebens willen zu halten gilt. Mit dem Bild des Gastseins auf Erden wird der Schöpfungsauftrag (Gen 2,15) relativiert und erhält sein Maß. Gott lädt den Menschen ein, sein Gast zu sein. „Maßvoll leben kann am ehesten derjenige,“ schreibt Stückelberger, „der aus der Fülle lebt: Wer die Überfülle der Natur staunend bewundert, wer die grenzüberschreitende Gnade Gottes erkennt, wer die Überfülle, die in der Liebe steckt, erfährt (...) ist so reich beschenkt, dass er fähig wird, maßvoll zu leben“ (ebd., 226). Stückelberger stellt das Evangelium vor das Gesetz, die Zusage Gottes für erfülltes Leben. Auf der Freude darüber basiert die Bereitschaft, die Hausordnung (Ökologie) anzuerkennen. In der letzten Leitlinie bestimmt er das Verhältnis von Macht und Verantwortung. Um verantwortlich zu handeln, muss allen Menschen ein Handlungs- und Entscheidungsspielraum eingeräumt werden, auch den Armen. Ihre politische Beteiligung ist wesentlich. Denn Macht muss demokratisch begrenzt und kontrolliert sein, um nicht missbraucht zu werden.

„Es ist die Aufgabe der Ethik, Machträgern ihre Verantwortung aufzuzeigen und zugleich die vielen, die sich heute durch das Wissen und die Sensibilität für die globalen Probleme psychisch überfordern und schließlich im Handeln lähmen, zu entlasten. Es ist auch eine Aufgabe der Ethik, die verbreitete ‚seelische Lähmung‘, die gegenüber den globalen Gefahren besteht, zu überwinden. Nicht jeder und jede ist für alles auf der Welt verantwortlich. Zum Maßhalten gehört, das rechte Maß der Verantwortung zu finden!“ (ebd., 336). Neben dem Motiv Gastrecht für alle wird in kirchlichen Verlautbarungen in letzter Zeit verstärkt das Umkehrmotiv verwendet, so in der Denkschrift des Rates der EKD „Umkehr zum Leben“ (2009), die angesichts des Klimawandels auch die Kirchen zur Umkehr auffordert. Sie sollen ihr Handeln an den Leitwerten Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit orientieren und die klimawirksamen Emissionen bis 2015 um 25 Prozent senken. Um Kriterien für eine zukunftsfähige Politik zu apostrophieren, wird *Metanoia* (Griechisch für Umkehr) auch als Kurswechsel in die heutige Sprachwelt übertragen.

Gott selbst kommt uns entgegen. Die Zukunft ist sein Land.

Wenn die Zuständigkeit für Entwicklung nur bei den großen Hilfswerken gesehen wird, liegt ein Missverständnis über das Wesen der Kirche vor. Vielmehr sind die Kirchen Träger und Akteure des Entwicklungsdienstes. Motoren in dieser Hinsicht sind die vielen Eine-Welt- und Partnerschaftsgruppen. Die bewusstseinsbildende Funktion der Kirchen durch Predigt, Konfirmandenunterricht und Bildungsveranstaltungen sollte nicht unterschätzt werden. In den letzten Jahren ist die Advocacyarbeit, das Eintreten für die Interessen der ökumenischen Partner und die Belange der Armen und Verfolgten, eine weitere Dimension der Arbeit geworden. Dies geschieht häufig in Abstimmung und Zusammenarbeit mit den Missionswerken, die als Fenster zur Ökumene wirken. Durch die Missionsgesellschaften werden erhebliche Beiträge zur Entwicklung geleistet. Neben das historisch gewachsene kirchliche Schul- und Gesundheitssystem gibt es Projekte mit landwirtschaftlichen oder menschenrechtlichen Schwerpunkten. Darin drückt sich ein ‚verändertes‘ Missionsverständnis aus, das ausdrücklich und intentional den Entwicklungsaspekt mit einschließt, ohne dabei negativ verstanden missionieren zu wollen. Ziel der Missi-

on ist nicht die Kirche und ihre Stärke, sondern die Kirche unterstellt sich der Sendung Gottes. So formuliert es die Missionstheologie seit der Weltmissionskonferenz von 1952. Gott nimmt die Menschen in seine Bewegung hinein, konfrontiert sie mit seinem Zuspruch wie auch Anspruch und bedient sich dabei der Kirchen. Bernhard Dinkelaker bilanziert die Differenzen und Konvergenzen von Mission und Entwicklung im globalen Horizont:

„Das ‚statistische Gravitätszentrum‘ der weltweiten Christenheit verlagert sich immer stärker nach Süden und Osten: Charismatisch-pentekostale Strömungen prägen das Bild der Christenheit immer stärker. Die historischen Kirchen des Nordens verkörpern nicht nur zahlenmäßig eine Minderheit, auch ihre Macht und ihre finanziellen Ressourcen werden geringer. Eine Zukunftsperspektive der Hoffnung erfordert die Bereitschaft, sich auf die skizzierten Entwicklungen als Fragende und Lernende einzulassen. Eine Vision weltweiter Solidarität erfordert, dass sich die Partner des Nordens ebenso verwundbar zeigen wie die Partner des Südens und ihre ungelösten Fragen und Aporien offenlegen. Ein Verständnis der Teilhabe an der *Missio Dei* [Sendung Gottes], in der alle Beteiligten erfahren, dass ‚Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist‘ (2. Kor 12,9), kann eine Basis der Solidarität schaffen, die auch und gerade in Krisen trägt.“ (Dinkelaker 2009, 44f.)

Als Bewährungsfelder der Kirche verweist Dinkelaker auf die Ökonomisierung aller Lebensbereiche und die globale Finanz- und Wirtschaftskrise. Er betont: „In der Entwicklungszusammenarbeit hängt (...) Entscheidendes von Erfahrungen gelebter Solidarität, von Zusammenarbeit ‚auf Augenhöhe‘, von aktiver Partizipation und Ownership durch die Beteiligten ab, nicht in erster Linie von Erfolgskontrollen externer Experten“ (ebd., 43). Für Dinkelaker ist die Einheit von Zeugnis und Dienst konstitutiv. Von daher fordert er von Brot für die Welt, dass es sein theologisches und kirchliches Profil erkennbar nach außen trägt, als Instrument der weltweiten Kirche Jesu Christi zu wirken. Gott ist der Ausgangspunkt von Mission und Entwicklung „in sechs Kontinenten“, die weltweite Kirche ihr Horizont, wobei Dinkelaker nicht müde wird zu betonen, dass säkulare Organisationen als Bündnispartner wahrgenommen werden.

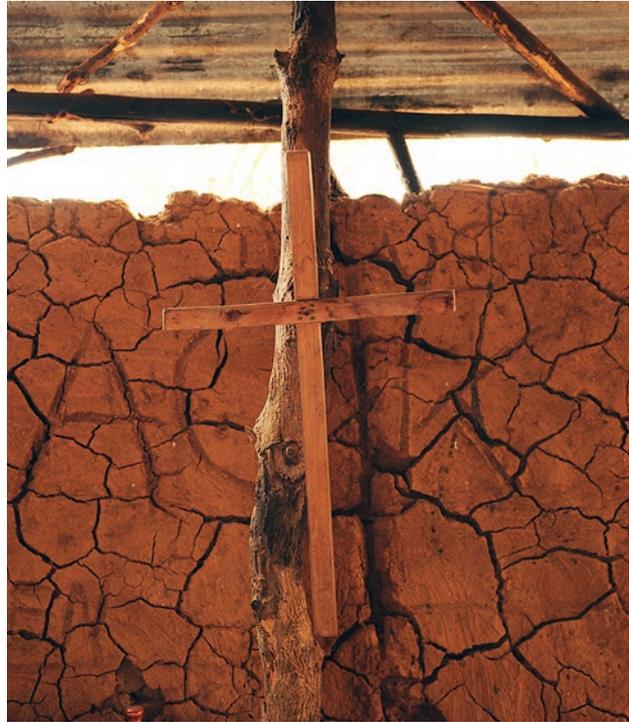
Der Bezugsrahmen Entwicklung ist mit seinen verschiedenen Facetten sehr vielfältig und hat zudem

grundlegende Wandlungen in der wirtschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Interpretation durchlaufen. Wie systematisieren sich die Deutungsmuster?

„... damit sie Leben in Fülle haben“ (Johannes 10,10)

Armut ist nicht gottgegeben. Das Gesicht der Welt hat sich im betrachteten Zeitraum rasant verändert. Der Weltmarkt globalisiert die Armut, während mehr und mehr die Erste Welt in der Dritten Welt anzutreffen ist, gibt es ebenso mehr und mehr Dritte Welt in der Ersten Welt. Nach dem Fortfall der Blockkonfrontation mit dem Einsatz von Entwicklungshilfe als Gratifikation für politisches Wohlverhalten sind große Länder wie Brasilien, China und Indien auf dem Weg, die Entwicklung in ihren Weltregionen maßgeblich zu beeinflussen. Trotzdem bestimmen gewaltige wirtschaftliche und soziale Disparitäten die Lebensverhältnisse von Millionen Menschen. Die Schere von Arm und Reich wird weiterhin geöffnet, nicht nur im Weltmaßstab, sondern auch in einzelnen Ländern. Den Globalisierungsgewinnern stehen Globalisierungsverlierer gegenüber. Weite Teile der Weltbevölkerung gehen leer aus und bleiben sich selbst überlassen. Ihnen wird der Zugang zu Bildung und einer angemessenen Gesundheitsversorgung verwehrt. Dies lässt erkennen, dass Armut und Not von Menschen verursacht wird und eben nicht gottgegeben ist. Vielmehr nimmt Gott Partei für die Menschen, denen Unrecht widerfährt, die leiden und in Armut leben müssen.

Der Horizont der Einen Welt, in dem es vielfältige Entwicklungskonflikte gibt, die die eigene Positionierung verlangen, ist ein durchgängiges Motiv. Dabei dienen die Ökumene, die Universalität der Kirche Jesu Christi, und die Menschenrechte als Bezugsgrößen. Gleichwohl gibt es in der Ökumene viele Stimmen, die den Begriff grundsätzlich ablehnen und nach alternativen Lebens- und Wirtschaftsweisen suchen. Sie können als *Entwicklungsdissidenten* bezeichnet werden. Ihnen stehen die *Entwicklungsqualifizierer* gegenüber, die die Aufgabe der Kirchen in der Realisierung von eigenen Projekten und darauf fußend im kritischen Dialog mit den politischen Verantwortlichen sehen. Die Folie „hier Entwicklungsländer, dort Industrieländer“ und die Vorstellung einer wie auch immer gearteten nachholenden Entwicklung sind obsolet geworden. Vielmehr sind mit der Weltwirtschafts- und Finanzkrise sowie dem Klima-



Glaube, Liebe, Hoffnung, Würde – sind die Leitwerte von Brot für die Welt

wandel weitere Dimensionen zum Entwicklungskonflikt hinzugekommen. Bei aller sachlichen Unbestimmtheit ist Entwicklung ein Beziehungsbegriff. Er erlaubt es, gesellschaftliche Prozesse als Entwicklungskonflikte zu beschreiben, für deren Lösung friedliche Mechanismen gefunden werden müssen. Das ist seine Leistung und macht ihn theologisch anschlussfähig. Er erkennt die Ungleichheit von Lebensverhältnissen und die Gleichheit der Menschen im Welthorizont an. Gott will für alle Menschen ein Leben in Fülle. Die theologischen Begründungen lassen sich zu einem Parallelogramm verdichten, dessen Pole die Selbstmitteilung Gottes, Hilfe für den Nächsten, die Universalität der Kirche und die Ethik sind. Diese Motive sind zugleich wirksam und motivieren das Handeln. Sie beschreiben einen Handlungsraum, in dem sich Motive überlappen und im günstigen Fall wechselseitig verstärken (vgl. Daiber 1988). Die Pole dieses Parallelogramms sollen im Folgenden idealtypisch verdichtet dargestellt werden.

Die kontextuellen Theologien beziehen die biblische Selbstmitteilung Gottes auf die Lebensrealität in ihren Kontinenten. In der Exodustradition offenbart sich Gott

seinem Volk. Er hört den Schrei der Armen und Unterdrückten. Sein Geist ist in den Schwachen mächtig. Die Kirche ist herausgerufen, für das Evangelium einzustehen und für die Armen Partei zu ergreifen. In entwicklungspolitischer Perspektive betont dies die Selbstorganisation und Beteiligung der armen Bevölkerung an der Konzeption und Durchführung von Projekten, deren Nutznießer sie sein sollen. Sie werden von Gott zum Handeln ermächtigt. Er ermutigt und weckt Glaube und Zuversicht. Gott schafft Recht den Armen. In der *Pädagogik der Unterdrückten* des Brasilianers Paulo Freire hat dieser Ansatz einen wirkmächtigen Ausdruck gefunden. Das Hilfemotiv, Recht und Barmherzigkeit zu üben, entspricht der Selbstmitteilung Gottes. In der Hilfe für den Nächsten bewährt sich Menschlichkeit. Der Fremde wird mir zum Du. Ich erbarme mich (lat.: *misereor*) des Anderen. Nicht das Eigeninteresse, sondern Barmherzigkeit leitet das Handeln. Die Auslegung von *chesed* als Solidarität, womit ein reziprokes Verhalten umrissen wird, erweist sich als besonders stark. Der Begriff Solidarität bestimmt als Leitbegriff das Denken von vielen. In der Forderung Bonhoeffer's nach einer *Kirche für andere* findet das Hilfemotiv seinen stärksten ekklesiologischen Ausdruck. Die Sorge um die Glaubwürdigkeit der universalen Kirche ist ein starkes ökumenisches Handlungsmotiv. Im Vordergrund steht hier die Einheit und Verletzlichkeit der Kirche als Leib Jesu Christi in der lebendigen Begegnung von Christinnen und Christen mit Anderen! In Begegnung, wechselseitigem Lernen und Befragen von Handlungsprämisse findet es seine praktische Umsetzung. Die weltweite Kirche ist der Lebensvollzug des Leibes Jesu Christi, indem sie sich auf Andere bezieht. Der ethische Diskurs entwickelt Kriterien für verantwortliches Handeln und reflektiert Interessenlagen. Im Sinne von Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit sind Beschränkungen (aber auch Öffnungen) des eigenen Handelns sinnvoll und geboten. Im Dialog mit den Verantwortlichen und den Mächtigen, aber auch mit den Nichtverantwortlichen und Ohnmächtigen der Welt werden Handlungsbedingungen reflektiert und wird um verantwortliche Lösungen gerungen. Der politische Ordnungsrahmen setzt dabei Leitplanken, die ihrerseits durch politische Entscheidungen verändert werden können. In der Ethik des Genug und der Solidarität findet der politisch notwendige Kurswechsel seine Grundlage. Welches dieser Motive im Diskurs im Vordergrund steht, ergibt sich im Wesentlichen aus dem Kontext. Im praktischen Vollzug der Entwicklungsarbeit steht das erste Motiv im

Vordergrund, während in der Werbung für den Entwicklungsdienst in den Industrieländern das Hilfemotiv stärker ausgeprägt ist. Unter Aufnahme des Motivparallelogramms ergeben sich zehn Leitsätze für die Beurteilung von Entwicklungspolitik:

1. Die Frage immer neu stellen: Wer ist arm und was macht arm? Was lässt eine Person in Hinblick auf andere arm erscheinen? Was ist notwendig, damit Unrecht und Unterdrückung nicht das letzte Wort haben? Diese Fragen sind immer wieder neu zu beantworten, denn es geht um Menschen. Was sind die Ursachen von Armut beziehungsweise Verarmung? Was hat sie in Armut rutschen lassen, welche gesellschaftlichen Ursachen, welche persönlichen Verhaltensweisen? Der Entwicklungsdienst unterscheidet zwischen endogenen (inneren) und exogenen (äußeren) Faktoren, um zu ergründen, was von wem verändert oder eben nicht oder nur sehr mittelbar verändert werden kann. Äußere Faktoren sind der Kolonialismus und ungerechte Weltmarktstrukturen, innere Faktoren soziale Ungleichheit und Korruption, aber auch persönliche Verhaltensweisen, die verändert werden können.

2. Die Armen in den Mittelpunkt stellen: Kirchen und kirchliche Entwicklungsorganisationen tragen mit partizipativ angelegten Projekten zur Überwindung von Armutsstrukturen bei und befördern damit nachhaltige lokale Entwicklung. Es gibt viele positive Erfahrungen, dass Selbsthilfeprojekte signifikant zur Minderung von Hunger, Not und Armut beigetragen haben. Partizipation verlangt, sich auf ein angemessen großes Gebiet beziehungsweise eine Gruppe von Personen zu konzentrieren. Beteiligung schafft die Voraussetzungen für tragfähige Entwicklung und Kontinuität. Sie verhindert, dass an den Bedürfnissen der Menschen vorbeigeplant wird. Das Entwicklungsengagement verändert die Kirchen und trägt zu ihrer Profilbildung bei.

3. Hoffnung wecken: Kirchen können sich in besonderer Weise an den ganzen Menschen wenden. Verarmung drückt sich in der Verringerung von Chancen auf Teilnahme am wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben aus. Damit einher greifen Mutlosigkeit und Resignation um sich. Streit und sich auflösende Sozialbindungen sind weitere Merkmale. Wo Hoffnung keimt und Selbstvertrauen wieder wächst, gelingt es Menschen, den Teufelskreis der Armut zu verlassen. Mit dieser These ist die pastorale und seelsorgerliche Dimension angesprochen. Kirchen können mit ihrem Predigen und Handeln gesellschaftliche Großtrends verstärken oder aber ihnen entgegenwirken.

4. Eigenverantwortung stärken: Von großer Bedeutung ist die Gestaltung der Beziehungen zwischen dem Projektträger und der so genannten Zielgruppe, den Begünstigten der Projekte. Sie sind Bürger und haben damit immer auch Rechte. Vor allem die Einhaltung und Durchsetzung der Menschenrechte stärkt die Subjektrolle der Menschen. Das Recht ist der Schutz der Schwachen. Zur Minderung von Armut sind die Methoden Erfolg versprechend, die die aktive Mitarbeit und Trägerschaft der Armen vorsehen (Empowerment). Eigenverantwortung und Partizipation stehen dabei im Mittelpunkt. Der Weg aus der Armut setzt die Bereitschaft voraus, Verantwortung zu übernehmen.

5. Die Interessen von Frauen und Männer unterscheiden: Mit dem Genderansatz gibt es ein Instrumentarium, um die unterschiedlichen Lebenswelten und Interessen von Frauen und Männern zu verstehen. Wer erbringt welche Leistungen? Wer verfügt über die Ressourcen der Familie und des Dorfes? Wer profitiert von den geplanten Maßnahmen? Die analytische Geschlechterdifferenzierung verändert die Projektrealität und qualifiziert die Projektarbeit. In der Entwicklungspolitik wird die Geschlechterdifferenzierung noch zu wenig berücksichtigt.

6. Aus Erfahrungen lernen: Um systematisch zu lernen, sind die Wirkungszusammenhänge der Projekte genau zu beobachten und zu dokumentieren. Grundlage dafür ist eine zielorientierte Planung, eine differenzierte Beobachtung des Projektfortschritts und eine Auswertung der Erfahrungen. Interne und externe Evaluierungen sind ein hilfreiches Instrument, um Lernprozesse anzustoßen, neu zu planen und die Arbeit zu verbessern. Ausformulierte Zielsetzungen mit Indikatoren zur Wirkungsbeobachtung orientieren die Arbeit und erleichtern die Rechenschaftslegung.

7. Bündnisse mit nicht kirchlichen Partnern schließen: Die kirchlichen Entwicklungsdienste handeln gebunden an den biblischen Auftrag, sich für eine gerechte, friedliche und das Leben in allen seinen Formen achtende Welt einzusetzen. Zur Erreichung ihrer Ziele müssen sie mit Bündnispartnern innerhalb und außerhalb der Kirche kooperieren. Sie lernen von diesen und befruchten im günstigsten Fall deren Arbeit. Allein werden die Kirchen der Herausforderung Armut nie gerecht werden können.

8. Rahmenbedingungen verändern: Die übergroße Mehrheit der Rahmenbedingungen ist durch staatliche Entscheidungen gesetzlich oder verwaltungsmäßig fixiert. Zu ihrer Veränderung ist auf das staatliche Handeln Einfluss zu nehmen. Dies vermittelt sich politisch

und in einer Mehrparteiendemokratie immer auch parteipolitisch. Im politischen Raum wird von den Entwicklungsorganisationen häufig ein institutionelles Arrangement angestrebt, das die Interessen der Zielgruppen zur Geltung bringen kann. Dazu werden Organisationen und Verbände gegründet und Netzwerke gebildet, die von der Öffentlichkeit wahrgenommen werden und so politischen Druck entfalten können. Im Entwicklungsdienst wird zwischen den Zusammenschlüssen der Zielgruppen (Selbsthilfeorganisationen und Projektkomitees) und den Trägervereinen beziehungsweise wirtschaftlichen Unternehmen unterschieden, die im Rahmen von Projekten gegründet werden und die sich am Markt bewähren müssen. Dazu zählen Einkaufs- und Vertriebsgenossenschaften wie auch Trägervereine von Krankenhäusern und Schulen. Zur Artikulation ihrer Interessen beteiligen sie sich an kommunalen und staatlichen Gremien und schließen sich mit anderen Nichtregierungsorganisationen zu Interessen- und Fachverbänden zusammen und suchen den Dialog mit den politischen Parteien. Dabei entsprechen die Kirchen nicht immer den Erwartungen der Nichtregierungsorganisationen, diesen Dialog zu ermöglichen beziehungsweise selbst zu führen.

9. Entwicklungspolitik im Alltag leben: Zur unheilvollen Verstrickung in Machtstrukturen von Wirtschaft und Handel gibt es Alternativen. Durch den Kauf fair gehandelter Produkte kann jede und jeder Einzelne den benachteiligten Produzenten im Süden gezielt helfen. Der Faire Handel leistet einen nicht nur symbolischen Beitrag zur Armutsbekämpfung. Direkte Handelsbeziehungen und garantierte Mindestpreise ermöglichen, dass sich die Lebensbedingungen der Produzenten verbessern.

10. Kirche erneuern: Es steht zu befürchten, dass wirtschaftliche Krisen wie Finanzkrisen die Probleme von Armut und gesellschaftlichem Ausschluss noch verstärken wird. Dem stellen sich die Kirchen entgegen. Der Entwicklungsdienst verleiht ihnen Profil und gesellschaftliche Anerkennung. Sie sind gut beraten, wenn sie Alternativen praktisch verfolgen und sie „den weltlichen Ständen ein Vorbild“ sind, wie Luther es ausdrückte. Armutsfragen stellen sich nicht isoliert. Infrage steht unsere Wirtschafts- und Lebensweise. Das Modell eines grenzlosen Wachstums in einer begrenzten Welt ist überholt. Ein Kurswechsel ist nötig, um Europa in einer globalisierten Welt zukunftsfähig zu gestalten und gesellschaftlichen Ausschluss, Armut und Ressourcenverschwendung zu überwinden. Die Kirchen haben in diesem Feld nicht nur eine predigende Rolle. Ihr aktuelles

Wort ist notwendig, damit das Evangelium nicht schal wird wie altes Salz. Sie müssen Impulse setzen, ihr eigenes wirtschaftliches Handeln ändern und die Bereitschaft wecken, politisch zu handeln. Solange es Kirchengemeinden und den Kirchen international gelingt, Entwicklungsfragen als gemeinsame Glaubensfragen der Gemeindeglieder in Nord und Süd lebendig zu halten, gibt es eine Zukunft, die den Gedanken unterläuft, Entwicklung sei allein etwas für die anderen.

Mit der systematischen Erhebung der Wirkungen ihrer Arbeit und einer zunehmenden Internationalisierung der Organisationsformen reagieren die Hilfswerke auf die sich wandelnden Herausforderungen (vgl. Brot für die Welt 2008). Darin drückt sich eine Professionalisierung aus. Durch die systematische Beobachtung der Projekte wird überprüft, ob das vorhandene Wissen angewandt und Standards eingehalten werden und die durchführende Organisation Lernprozesse vollzieht.

Erfahrungsbezogen von Gott reden

In gleicher Weise dient die Internationalisierung der Steigerung der Wirksamkeit. Weltweit schließen sich diese in Allianzen zusammen. Im katholischen Bereich ist CIDSE der internationale Dachverband, im evangelischen Bereich versammelt die ACT Alliance über 130 Mitglieder. Bei allem Bemühen um Profilierung ist es notwendig, dass sich die kirchlichen Organisationen programmatisch gegenüber konfessionellen Engführungen abgrenzen, um die notwendige Offenheit für situationsangepasstes Verhalten sicherzustellen. Der Kreis der möglichen Bündnispartner darf durch bewusste oder unbewusste Ausgrenzung nicht zu klein gezogen werden. Die Kirchen werden es allein nicht richten. Sie können staatliches Handeln nicht ersetzen. Sie sollten dies auch nie anstreben, sondern müssen immer bemüht sein, die staatlichen Einrichtungen an ihre Pflichten gegenüber der Bevölkerung zu erinnern. Im Kern geht es in der Auseinandersetzung mit den Fundamentalismen darum, wie die Rolle der Theologie beziehungsweise der Religion gegenüber den anderen Wissenschaften eingeschätzt wird. Huntingtons These vom Kampf der Kulturen, der an die Stelle des Ost-West-Konflikts getreten sei, bietet einen simplifizierenden Referenzrahmen für das Verständnis der internationalen Konflikte. Im Bild eines globalen Kampfes des Islam gegen das Christentum findet diese

Vorstellung ihren vereinfachten Ausdruck. Diese Art von Schwarz-Weiß-Malerei ist politisch gefährlich und kann regionale Konflikte befeuern, die viel angemessener als Entwicklungskonflikte erklärt werden. Bei allen Spannungen gibt es zum interreligiösen Dialog keine Alternative, wobei den christlich-muslimischen Beziehungen weltweit die größte Dringlichkeit zukommt. Den Kirchen stellt sich eine doppelte Aufgabe: Neben dem *interreligiösen* Dialog müssen sie den *intrareligiösen* Dialog führen, wie Harvey Cox (2010) es eindringlich dargelegt hat.

Weltweite Partnerschaft, Entwicklungspolitik und globale Verantwortung sind im 20. Jahrhundert zum Kernbestand des europäischen Christentums geworden. Nach dem Zweiten Weltkrieg und der politischen Wende in Osteuropa haben sich dabei die Akzente verschoben. Der Paradigmenwechsel der internationalen Politik ist noch nicht abgeschlossen, es tobt der Kampf um die Interpretation. Dazu sind die Kirchen gefordert. Sie haben keine fertigen Antworten. In ihnen selbst gibt es lebhaftere Diskussionen über das Selbstverständnis und die Aufgaben in der Welt. Der Entwicklungsdienst bedarf wie jedes Handeln der Kirche einer theologischen Reflexion und Begleitung, erfahrungsbezogen und situativ. Davon mehr in die Öffentlichkeit zu tragen, ist ein Gebot der Stunde. „Denn nicht die Taten sind es, die die Menschen bewegen“, lehrt Aristoteles, „sondern die Worte über sie.“

Literaturverzeichnis

Akeredolu, Jeremiah (1986): *The Church and its Denominations in Nigeria*. Ibadan

Baumgart-Ohse, Claudia (2014): *Religiöse Akteure als Beiträger zu Global Governance*. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Oliver Hidalgo (Hrsg.): *Religionen: Global Player in der internationalen Politik?* Wiesbaden, S. 15-32

Betz, Hans D. et al. (Hrsg.) (2008): *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG⁴)*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl., 8 Bde., Tübingen

Bonhoeffer, Dietrich (1990): *Widerstand und Ergebung*, München, 14. Aufl.

Brock, Lothar/Imme Scholz (2012): *Vorreiterrolle gefragt. Die Kirchen müssen heute für eine Transformation in Richtung Nachhaltigkeit streiten*. In: 50 Jahre Kooperation von Staat und Kirchen in der Entwicklungszusammenarbeit. Welt-sichten: Dossier, S. 7-11

Brot für die Welt (2015): *Religion im Kontext von Gewalt - Herausforderung für die Friedensarbeit von religiösen Akteuren in gewalt-sam aufgeladenen Konflikten*. Veröffentlicht unter: www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2_Downloads/Fachinformationen/Dialog/Dialog16_Religion_im_Kontext_von_Gewalt.pdf, 16.1.2017

Brot für die Welt (2014): *Nigeria: Christinnen und Musliminnen fordern Freilassung der entführten Schülerinnen*. Veröffentlicht unter: <http://info.brot-fuer-die-welt.de/blog/nigeria-christinnen-musliminnen-fordern>, 7.11.2016

Brot für die Welt (2008): *Fünf Jahrzehnte kirchliche Entwicklungszusammenarbeit. Wirkungen - Erfahrungen - Lernprozesse*. Frankfurt am Main

Brot für die Welt/Bund für Umwelt und Naturschutz/Evangelischer Entwicklungsdienst (Hrsg.) (2008): *Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt. Ein Anstoß zur gesellschaftlichen Debatte*. Frankfurt am Main

Christian Council of Nigeria (CCN) (2015): *Communique of the Standing Committee's Meeting, 16th July, 2015*. Abuja

Cox, Harvey (2010): *Die Zukunft des Glaubens. Wie Religion wieder zu den Menschen kommt*. Stuttgart

Daiber, Karl-Fritz (1988): *Theologie und Entwicklungshilfe*. In: ders.: *Diakonie und kirchliche Identität*. Hannover, S. 34-63

Deutsche Bischofskonferenz und Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.) (2013): *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohung - Einschränkungen - Verletzungen*. Studie erstellt durch Dr. Theodor Rathgeber. Gemeinsame Texte Nr. 21. Bonn und Hannover

Dinkelaker, Bernhard (2009): *Zur Zukunft des Kirchlichen Entwicklungsdienstes*. In: *Evangelischen Entwicklungsdienst (Hrsg.): Festschrift für Wilfried Steen*. Bonn, S. 38-45

Evangelische Kirche in Deutschland (1973): *Der Entwicklungsdienst der Kirche - ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt*. Denkschrift der Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst. Gütersloh

Evangelische Kirche in Deutschland (2003): *Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern*. EKD Texte 78. Hannover

Evangelische Kirche in Deutschland (2009): *Umkehr zum Leben. Nachhaltigkeit im Zeichen des Klimawandels*. Denkschrift des Rats der EKD. Gütersloh

Evangelischer Entwicklungsdienst (2001): *Die Hoffnung heißt Leben. Entwicklung, Mission und Ökumene*. Bonn/Frankfurt am Main, epd-Entwicklungspolitik: Materialien

Ezekiel, Lesmore Gibson (2015): *Religion in the Public Space: A Nigerian Perspective*. In: *LWF Studies 2015/1*, S. 145 - 154

Fastenopfer (2007): *Gemeinde bilden - Glauben leben*. Luzern

Füllung, Erich (1966): *Christus im Sechsten Kontinent. Der Weg des Evangeliums in Lateinamerika*. Stuttgart

Füllkrug-Weitzel, Cornelia (2012): *Zu kleine Rolle. Die Marginalität entwicklungspolitischen Handelns ist das Problem*. In: *Zeitzeichen 5 (2012)*, S. 30-31

Gifford, Paul (1993): *Reinhard Bonnke's Mission to Africa and his 1991 Nairobi Crusade*. In: P. Gifford (Hrsg.): *New Dimensions in African Christianity*, 186-215.

Gollwitzer, Helmut (1968): *Die reichen Christen und der arme Lazarus*. München

Gollwitzer, Helmut (1984): *Befreiung zur Solidarität*. 2. Aufl., München

Gutiérrez, Gustavo (1973): *Theologie der Befreiung*. München

Heine, Peter (2009): *Einführung in die Islamwissenschaft*. Berlin

Hock, Klaus (2005): *Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten*, Leipzig

Interfaith Action for Peace in Africa (2014): *IFAPA Background*. Veröffentlicht unter: www.ifapa-africa.com/background.html, 29.07.2016

Kalu, Ogbu (1999): *Artikel „Equiano“*, in: Betz, Hans D. et al. (Hrsg.) (2008): *RGG⁴*, Bd. 2, Sp. 1379 f.

Köß, Hartmut (1988): *Die entwicklungspolitische Zusammenarbeit des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung mit deutschen Nichtregierungsorganisationen aus christlich-sozialer Perspektive*. Frankfurt am Main

Köß, Hartmut (2003): *„Kirche der Armen“? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland*. Münster

Krause, Christian (2001): *Entwicklungspolitik als Bereich zeitgemäßer Weltinnenpolitik*. In: Grimmer, Karl F. (Hrsg.): *Theologie im Plural*. Frankfurt am Main, S. 370-380

Leipziger Volkszeitung (2011): *Merkel prangert Diskriminierung von Christen an*. In: *Leipziger Volkszeitung online vom 04.06.2011*. Veröffentlicht unter: www.lvz.de/Mitteldeutschland/News/Merkel-prangert-Diskriminierung-von-Christen-an-kein-Asyl-fuer-Fluechtlinge-aus-Tunesien, 20.06.2016

- Linnenbrink, Günter (1999): Sozialethische Aspekte der Entwicklungshilfe. In: Ders. (Hrsg.): Der Entwicklungsdienst der Kirche. Ausgewählte Aufsätze. Hamburg
- Liethmann, Thomas/Claudia Lücking-Michel (Hrsg.) (1992): Im Dienst der Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Münster
- Loimeier, Roman (2003): Der Islam im subsaharischen Afrika. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 37). Veröffentlicht unter: www.bpb.de/internationales/afrika/afrika/58955/islam-in-afrika, 31.10.2016.
- Ludwig, Frieder (2003): Artikel „Nigeria“, in: Betz, Hans D. et al. (Hrsg.) (2008): RGG⁴, Bd. 6, Sp. 315–318
- Messner, Dirk (2012): Wir sollten ein Ministerium für Globale Entwicklung schaffen. Interview. In: Welt-sichten 6 (2012), S. 8-9
- Nembach, Ulrich (2013): Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie. *Informationes Theologiae Europae*.
- Neudeck, Rupert (2012): Warum diese Hilfe enden muss und weshalb das zuständige Bundesministerium aufgelöst werden soll. In: *Zeitzeichen* 5 (2012), S. 28-29
- Nohlen, Dieter (1986): Entwicklung/Entwicklungstheorien. In: Ders. (Hrsg.): *Lexikon Dritte Welt*. Hamburg, S. 171-173
- Open Doors Deutschland (Hrsg.) (2016): Weltverfolgungsindex 2016: Bericht. Wo Christen am stärksten verfolgt werden. Veröffentlicht unter: www.opendoors.de/downloads/wvi/Open_Doors_Weltverfolgungsindex_2016_Bericht.pdf, 29.07.2016
- Ökumenischer Rat der Kirchen (2005): *Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde*. Genf
- Prien, Hans-Jürgen (1978): *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen
- Pulsfort, Ernst (2010): *Herders Neuer Atlas der Religionen*. Freiburg im Breisgau
- Quass, Anna D. (2011): *Transnationale Pfingstkirchen*, Frankfurt am Main
- Radio Vatican (2013): Christlich-muslimischer Dialog: Wir kennen uns noch zu wenig. Veröffentlicht unter: http://de.radiovaticana.va/storico/2013/05/02/christlich-muslimischer_dialog_%E2%80%9EWir_kennen_uns_noch_%E2%80%A2zu_wenig%E2%80%9C/te688278, 24.06.2016
- Raiser, Konrad (2009): Worauf gründet sich unsere Hoffnung für die zukünftige Arbeit des kirchlichen Entwicklungsdienstes und welche konkreten Hoffnungen können wir entdecken oder wollen wir anstreben? In: *Evangelischen Entwicklungsdienst (Hrsg.): Festschrift für Wilfried Steen*. Bonn, S. 89-98
- Rathgeber, Theodor (2013): *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen*. In: *Deutsche Bischofskonferenz/Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.): Gemeinsame Texte Nr. 21*. Bonn/Hannover
- Robra, Martin (1994): *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh
- Robinson, David (2004): *Muslim Societies in African History*, Cambridge.
- Santa Ana, Julio de (1979): *Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche*. Wuppertal
- Schuerkens, Ulrike (2009): *Geschichte Afrikas*. Köln
- Stückelberger, Christoph (1997): *Umwelt und Entwicklung. Eine sozialethische Orientierung*. Stuttgart, Berlin, Köln
- Taylor, Michael (1995): *Not Angels but Agencies. The Ecumenical Response to Poverty*. Geneva
- Tworuschka, Monika und Udo (Hrsg.) (1996): *Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*, München
- United Religions Initiative (2016): *Explore Cooperation Circles*. Veröffentlicht unter: www.uri.org/cooperation_circles/explore_cooperation_circles/region/afrika, 29.07.2016
- Voss, Harald (1988): Artikel „Nigeria“. In: Rolf Hofmeier/Mathias Schönborn (Hrsg.): *Politisches Lexikon Afrika*. München, 4. Aufl.
- Willems, Ulrich (1998): *Entwicklung, Interesse und Moral. Die Entwicklungspolitik der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Opladen
- Wushishi, Ibrahim Yusuf (2013): *Address at Kirchentag in Hamburg*. Veröffentlicht unter: www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-ecumenical-bodies/address-by-rev-dr-ibrahim-yusuf-wushishi-general-secretary-of-the-christian-council-of-nigeria-at-kirchentag-in-hamburg, 24.06.2016

Über die Autoren

Hans Spitzeck (geb. 1955) ist Theologe und promovierter Politikwissenschaftler. Er arbeitet seit 1992 im Entwicklungsdienst und war von 2008 bis 2015 theologischer Berater und Referent der Afrika-Abteilung von Brot für die Welt. Er ist Gastprofessor an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo (Escola Superior de Teologia-EST) in Brasilien und Lehrbeauftragter an den Universitäten Bremen und Bonn gewesen. Von 2011 bis 2014 war er Mitglied im Kuratorium der Missionsakademie an der Universität Hamburg. Seine aktuellen Arbeitsschwerpunkte sind Kirche und Gesellschaft in Afrika und interreligiöse Beziehungen.

Jürgen Klein (geb. 1966) ist Theologe und Doktorand am Institut für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien in Wuppertal. Von 1998 bis 2012 war er als Pastor in der Äthiopisch-Evangelischen Kirche Mekane Yesus in Äthiopien beratend tätig. Neben Projekten der Entwicklungszusammenarbeit baute er dort das Programm „Christlich-Muslimische Beziehungen“ auf und übernahm zu diesem Thema und zum Islam Lehraufträge am Mekane Yesus Seminary in Addis Abeba. Von 2013 bis März 2016 war er Pastor in der Landeskirche Hannovers. Seit April 2016 arbeitet er in der Afrikaabteilung von Brot für die Welt als Berater für Religion und Kirchen in Afrika.

**Brot für die Welt –
Evangelischer
Entwicklungsdienst**

Caroline-Michaelis-Straße 1
10115 Berlin

Tel +49 30 65211 0
Fax +49 30 65211 3333
info@brot-fuer-die-welt.de
www.brot-fuer-die-welt.de